

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

SAYI:26 - 27

SAMSUN 2008

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

SAYI:26-27 SAMSUN 2008
(BİRLEŞİK SAYI)

Sahibi:

OMÜ İlahiyat Fakültesi Adına:
Prof. Dr. Hüseyin AKAN

Yazı İşleri Müdürü:

Prof. Dr. Ahmet TURAN

Yayın Editörü:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Editör Yrd.

Araş. Gör. Dr. Muhittin DÜZENLİ

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN
Doç. Dr. Ali Rıza AYDIN, Doç. Dr. Metin YASA, Doç. Dr. İsrail BALCI

**Kapak Tasarımı
Dizgi & Mizanpaj Baskı & Cilt**

Ceylan Ofset 431 14 44

Sayı: 26-27 Samsun 2008

HAKEMLERİMİZ

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülbaki TURAN, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI,
Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullhah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN,
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN, Prof. Dr. Ahmet BULUT,
Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL,
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Prof. Dr. Ali BSARIKOYUNLU, Prof. Dr. Ali TOKSARI,
Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN,
Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER,
Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU, Prof. Dr. Beyza BİLGİN, Prof. Dr. Bilal SAKLAN,
Prof. Dr. Cahit BALTACI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal MUHTAR,
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR, Prof. Dr. Davut YAHYALI,
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALI,
Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL,
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN,
Prof. Dr. Hamza AKTAN, Prof. Dr. Hanefi ÖZCAN, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ,
Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ,
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN,
Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM,
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALI,
Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim CANAN, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN,
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ, Prof. Dr. İbrahim SARMIŞ,
Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütüf ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT,
Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER,
Prof. Dr. Kerim YAVUZ, Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR,
Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Kemal ATİK, Prof. Dr. M. Orhan ÜNER,
Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR,
Prof. Dr. Mehmet ATALAY, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet AYDIN,
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER,
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Mevlüt KAYA,
Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK, Prof. Dr. Muhittin BAĞÇECİ,
Prof. Dr. Muhittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ,
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI,
Prof. Dr. Mustafa FAYDA, Prof. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa UZUN, Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI,
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Prof. Dr. Nesimi YAZICI,
Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Nusret ÇAM,
Prof. Dr. Orhan ÇEKER, Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜREK,
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN,
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ,
Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL,
Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Prof. Dr. Süleyman ATEŞ,
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TÖLÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK,
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Tacettin UZUN, Prof. Dr. Talat SAKALLI,
Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK,
Prof. Dr. Yaşar Nuri ÖZTÜRK, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK,
Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yümnü SEZEN,
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK, Prof. Dr. Ziya KAZICI
Doç. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Doç. Dr. Fazlı ARABACI, Doç. Dr. Mustafa ÜNVER,
Doç. Dr. Recep KAYMAKCAN

Dergi İle İlgili Bazı İlkeler:

- Bu dergi hakemli olup, yılda iki kez yayınlanır.
- Dergide yer alan yazılar, bilim kurulu üyelerine (hakemlere) incelenip olumlu rapor alındıktan veya hakemlerce işaret edilen düzeltmeler yapıldıktan sonra yayınlanır.
- Yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı hususunda son kararı, hakem raporlarının sayısal çoğunluğuna göre yayın kurulu verir.
- Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

Dergide yer alan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.



Prof. Dr. Kemal IŞIK
(15.01.1929-17.03.1995)

Prof.Dr. Kemal Işık, 15.01.1929 yılında Gönen’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Gönen’de yaptıktan sonra 15.08.1948 yılında Irak’a gitti ve 1950 yılında lise öğrenimini Bağdat’ta bitirdi. Daha sonra Milli Eğitim Bakanlığınca Mısır’a gönderilerek Yüksek Öğrenimini 1957 yılında Kahire Üniversitesi Dâru’l-Ulûm Fakültesi’nde tamamlayarak “Arap Dili-Edebiyatı ve İslâmî İlimler” lisans diploması aldı.

1958 yılında Kahire’de bulunan Ayn-ı Şems Üniversitesi Eğitim Fakültesi’nden (Külliyetü’t-Terbiyye) Pedagoji ve Psikoloji diploması aldı.

29.07.1960 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Kelâm Dersi Asistanlığına atandı.11.12.1960 yılında Ortaçağ İslam düşüncesi tarihinde önemli bir yer işgal eden, inanç sistemleri ve hür düşüncüyü temsil etmeleri bakımından dikkati çeken ve akılcı bir yöntem izledikleri için İslam dünyasında kültür tarihi yönünden büyük bir önem taşıyan Mu’tezile ekolünü ele alan

“Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri” konulu tezini Pekiyi derece ile vererek “İlâhiyat Doktoru” unvanını kazandı.

Klasik kelim üzerinde akli düşünceyi temsil eden, Ortaçağ İslam kültüründe gücünü yitirmeyen derin izler bırakan, büyük etkiler gösteren ve günümüze kadar ulaşan seçkin ve meşhur eserler veren, İslam düşüncesine yeni bir yön veren, İslam dünyasının Doğu bölgelerinde, özellikle Orta Asya sahasında müslüman Türkler arasında yayılma imkanı bulan ve Mâturidilik diye tanınmış büyük bir kelâm okulunun kurucusu onurunu kazanan, büyük bir otorite ve şöhrete sahip olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve itikâdî öğretilerini işleyen “Mâturîdî’nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı” konulu doçentlik tezi kabul edildi ve gerekli sınavlar yapıldıktan sonra 1974’te kendisine Doçentlik unvanı verildi. 18.03.1975 tarihinde İlâhiyat Fakültesi Kelâm Kürsüsü Doçentliğine atandı.

01.07.1975 tarihinde D.T.C.F. Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü Başkanlığına atandı ve iki yıl süre ile bu görevi yürüttü.

10.12.1977 tarihinde Londra’ya gitti ve altı ay süre ile İngiltere’de alanıyla ilgili bilimsel araştırmalarda bulundu.

13.07.1982 tarihinde Fakültesinin önerisine bağlı olarak Ankara Üniversitesi Senatosunca Profesörlüğe yükseltilmesi kararlaştırıldı.

31.08.1982 tarihinde Fakültemiz Profesörlük kadrosuna ve aynı tarihte de Yükseköğretim Kurulu kanunları gereğince Yüksek İslam Enstitülerinin İlâhiyat Fakültelerine dönüştürülmeleri ve Üniversite bünyelerine sokulmaları sürecinde ilk Fakülte Kurucu Dekanlığına atandı.

22.10.1982 tarihinde Dekanlık görevi ile birlikte O.M.Ü. Rektör Yardımcılığına atandı ve 05.04.1985 yılında anılan görevinden kendi isteği ile ayrıldı. 21.08.1985 yılında Dekanlık görevi sona erdi.

10.02.1992 tarihinde Fakültemiz Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyeliği görevinden emekliye ayrıldı, 17.03.1995 yılında vefat etti ve Düzce’de defnedildi.

Yabancı dil olarak İngilizce, Fransızca ve Arapça bilmektedir.

Hocamıza Allah’tan rahmet diliyor fakültemize yaptığı hizmetlerden dolayı da teşekkür ediyoruz.

Bilimsel Çalışma ve Yayınları

1. Mu‘tezile ‘nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1967 (Doktora Tezi).

2. Mâturîdî’nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980 (Doçentlik Tezi).

-
3. “Mu’tezile ‘nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi” A.Ü.İ.F. Dergisi, e. XXIV, A.Ü. Basımevi, Ankara 1981.
 4. “Nazzâm ve Düşünceleri “, İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, e. 111, A. U. Basımevi, Ankara 1977.
 5. 1961 Anayasası, Cemal Muhtar’la birlikte Arapça’ya çeviri, Ankara 1961.
 6. Fuzûlî, Matla’u’l-İ’tikâd fi Ma’rifeti’l-Mabda ‘i va’l-Ma’âd, Esat Coşan’la birlikte çeviri, A.U.D.T.C.F. Yayınları, Ankara 1962.
 7. İtikâd’da Orta Yol (al-İktisâd fi’l-İ’tikâd), Gazzâlî’den çeviri, A.Ü. Basımevi, Ankara 1971.
 - 8.İslâm Sûfileri (The Mystics of Islam), Reynold A. Nicholson’dan komisyonla birlikte çeviri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1978.
 - 9.Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt), İbn Rüşd’den Prof.Dr. Mehmet Dağ’la birlikte çeviri, O.M.Ü. Yayınları, Samsun 1986.
 10. Çeşitli tarihlerde yayınlanmış radyo ve televizyon konuşmaları.

İÇİNDEKİLER

Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği	11-24
Prof. Dr. Ahmet Turan / Dr. Harun Yıldız	
Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler.....	25-53
Prof. Dr. Mevlüt Kaya / Arş.Gör. Bayramali Nazıroğlu	
Zû Kâr Savaşı Ve Arap-Sâsânî İlişkilerindeki Önemi	55-72
Doç. Dr. İsrail Balcı	
Political Theology; Political Sovereign Deity In The Hebrew Bible...73-115	
Doç. Dr. Niyazi Kahveci	
Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki Mezar Taşları-(Celî Sülûs Kitabeli Olanlar).....	117-173
Yrd. Doç. Dr. Recep Gün	
Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği.....	175-213
Dr. Osman Eyüpoğlu / Prof. Dr. Mehmet Okuyan	
Klasik İslâmî Dönemde Güvenlik Güçlerinin Maaş ve Ücretleri ...215-235	
Dr. Metin Yılmaz / Prof. Dr. Mustafa Zeki Terzi	
Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri	237-250
Dr. Metin Yılmaz	
İslâm Hukuku'nda Devlet Başkanlığı.....	251-298
Dr. Hüseyin Çeliker	
İmâmî Kaynaklarda Muhammed el-Mehdî Üzerindeki Tartışmalar	299-315
Dr. Yakup Keskin	
Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri	317-331
Arş. Gör. Elif Kara	

TARİHTEN GÜNÜMÜZE ANADOLU ALEVİLİĞİ

Prof. Dr. Ahmet TURAN*
Dr. Harun YILDIZ **

ÖZET

Bu makale, Anadolu Aleviliğinin tarihsel gelişimini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çerçevede Türklerin İslam'a girişinin Aleviliğin doğuşunda önemli bir başlangıç noktası olduğu ve bu süreçte kırsal kesimde yaşayan Türkmen Babaları ile göçebe Türkmenlerin Aleviliğin ilk örneklerini ortaya koydukları söylenebilir. Vefâilik, Yesevîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi Aleviliğin prototipi diyebileceğimiz ilk nüvelerini teşkil eden akımların oluşturduğu bu anlayış tarzı, Moğol istilası sonucunda, Türkmenlerin Anadolu'ya göçleriyle birlikte, Horasan ve İran coğrafyası üzerinden Anadolu'ya taşındı. Anadolu'da özellikle Babaîler Ayaklanması ile başlayan yeni süreçte bu anlayış, Türkmen Babaları ile kendilerine İlk Bektaşîler denilen Rum Abdâlları'nın faaliyetleri sonucunda farklılaşmış ve Hurûfî etkiler, ardından da Safevî propagandası ile günümüzdeki şekil ve yapısına ulaşmış hale geldi.

Anahtar Kelimeler: Anadolu Aleviliği, Kızılbaşlık, Bektaşîlik, Safevî Propagandası.

ABSTRACT

The Anatolian Alawism From History To Our Daytime

This article, examines the historical development of Anatolian Alawism. In this context it can be said that the join of Turks to Islam is an important beginning point for the rise of Alawism and in this process Turkish Fathers and nomadic Turkmans lived in rural areas is the first samples of Alawism. This understanding manner was carried to Anatolia in the result of Mongol invasion with migration of Turkmans from Horasan and Iran. This understanding has changed by means of the activities of Rum Abdâlları called first Bektashis in the new process started with Babai Revolt and reached to our daytime form and structure with Hurûfî influences and then Safevî Propaganda.

Key Words: Anatolian Alawism, Kizilbashism, Bektashism, Safevî Propaganda.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: tahmet@omu.edu.tr.

** Samsun Kız Teknik Öğretim Olgunlaşma Enstitüsü, e-posta: hyildiz@omu.edu.tr.

Büyük ölçüde sözlü kültür geleneğinin hakim olduğu ve heterojen bir takım özelliklere sahip olan Anadolu Aleviliği, Türklerin İslam'a girişiyle birlikte yaklaşık X. yüzyıldan itibaren başlayan bir süreç içerisinde doğmuştur. Bundan dolayı Aleviliğin doğuşunda Türkler'in İslamiyet'e girişlerinin önemli bir rolü vardır. Türkler'in İslam dinine girişleri, yalnız Türk tarihini ya da İslam tarihini değil, sonuçları itibarıyla dünya tarihini de çok yakından ilgilendiren önemli bir hadisedir. Böylesine önemli olan bu süreç, yüzyıllar öncesinden günümüze süzülerek Aleviliğin doğuşunda da önemli bir etkiye sahiptir. Bu süreçte Aleviliğin ilk nüvelerini teşkil eden anlayış ve eğilimler, özellikle yoksul olan göçebe ve yarıgöçebe Türkmen boyları arasında yayılmıştır.

Türkler'in Müslüman Araplar'la ilk ciddi temasları, Hz Ömer devrinde olmuştur. Zira Türklerin yaşadığı bölge olan Horasan ve Mâveraünnehir çevresine yönelik fetih hareketleri, bu dönemde başlamıştır. Türkler ile Araplar, bu dönemde iki kez karşı karşıya gelmişlerdir. Bunlardan ilkinde, *Ahnef b. Kays* komutasında ilerleyen Arap ordusu, son Sasani hükümdarı III. Yezdücerd'i Nihâvend savaşı'nda (21/641) yenmiş, böylece Ceyhun kıyılarında Türkler'le yüz yüze gelerek aralarında çetin savaşlar olmuştur. Araplar bu dönemde Hz. Ömer'in meşhur "*Sakin Ceyhun nehrini aşmayın*" talimatına uyarak daha öteye gitmemişlerdi.¹ İkinci temas ise, aynı sene içinde daha farklı bir bölge olan Kuzey Azerbaycan'ın fethi amacıyla Hazar Türkleri'yle yapılan mücadeleler esnasında gerçekleşmişti.²

Daha sonra Emeviler devrinde Müslüman Arap ordularının ilerleyişi devam etmiş, Araplar ciddi bir direnişle de karşılaşmamışlardı. Zira Göktürk Devleti, yeni dağılmış olduğundan Türkler, küçük beylikler halinde yaşıyorlardı. Bu dönemde Emeviler'le Türkler arasındaki ilişkiler, genellikle şiddete dayalı olduğundan dolayı, binlerce Türk öldürülmüştü.³ Ayrıca Emeviler, koyu bir *Arap milliyetçiliği* politikası takip ettiklerinden dolayı, yeni müslüman olan toplulukları hakir görüyorlar ve Arapların kölesi sayıyorlardı. Yine bu dönemde müslüman olanlar, İslam toplumunun tam bir üyesi olarak kabul edilmiyor ve kendilerinden zimmiler gibi vergi alınıyordu.⁴ Emeviler'in İslam'a aykırı bu Arap ırkçılığına dayalı tutumları, diğer toplumlar arasında *Şuûbiyye* adını alan tepkisel bir hareketin doğmasına yol açmıştı. Bu durum, Türkler'de de Araplar'a

¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Târih*, Beyrut, 1965, III, 34.

² İbnü'l-Esir, III, 27-28; Belâzuri, *Fütühu'l-Buldân*, (Çev. Mustafa Fayda), Ank., 1987, s. 467-468.

³ Öyle ki Horasan valisi Yezid b. Mühelleb, 98/716 yılında Türkler'i muhasara etmiş, onlar barış istedikleri halde bunu kabul etmeyerek 14.000 Türk'ü öldürmüştür. Bkz., Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut, 1987, IV, 50; İbnü'l-Esir, V, 33.

⁴ Belâzuri, 620-621.

karşı soğukluk ve nefret hislerinin oluşmasına yol açmıştı. Buradan da Türkler'in Emeviler döneminde hem siyasal hem de dinî açılarından İslam'ın Orta Asya'da yayılışına önemli ölçüde tepki gösterdikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslamiyet'in Türkler tarafından kabulü, kolay yollardan ve hızlı bir şekilde olmamış; bu önemli olay, kolay olmayan, oldukça uzun ve karmaşık bir sürecin sonunda gerçekleşebilmiştir.

Tüm bunlara rağmen bu dönemde Türkler arasına İslamiyet, -Zeki Velidi Togan'ın ifadesiyle- Maniheizm, Budizm ve Şamanizm gibi dinlere az çok uyabilen ve muhalif özellikler taşıyan *Şülik*, *Alevilik* ve *tasavvuf* kanallarından girmiştir.⁵ Bunda da Hâşimoğulları soyundan gelen ve Emevilerin zulmünden kaçıp bölgeye yerleşmiş olan *Yahya b. Zeyd* (125/742) ve *Hasan b. Zeyd* (250/865) gibi Ehl-i Beyt taraftarlarının önemli bir etkisi vardır. Bu dönemde Emevilerin Türklerle yönelik baskıcı tavır ve uygulamaları, onların Emevî muhalifi olan Mevâlî ile Alevilere yakınlaşmasına, hatta onlarla birleşmesine yol açmıştı. Yine bu durum, Türklerin Ali soyuna daha bir sevgi ve hürmetle bağlanmalarını sağlamıştı. Zira Türkler, Emevilerin Arap ırkçılığına dayalı politikalarına karşı Ehl-i Beyt'in sevgi ve hoşgörüyü dayanan din anlayışını seviyor ve benimsiyorlardı.⁶ Bu bağlamda, özellikle Hâşimoğulları'nın bölgede Emevî aleyhtarı bir propaganda içine girmeleri, hem Türkler'in İslam'ı ilk önce Alevî eğilimli toplulukların eliyle tanımalarına sebep olmuş, hem de Emevî hareketini olumsuz yönde etkileyip, gelişmesini sekteye uğratmıştı.

Emeviler'in yıkılıp Abbasiler'in ortaya çıkışıyla birlikte devletin genel siyasetinde önemli değişiklikler meydana gelmiş; artık Arap devleti, her şeyden önce adaletli bir Müslüman devleti'ne dönüşmeye başlamıştı. Böylece devletin idarî, siyasi ve askeri kadrolarında Araplar'ın yanında İslam dinini kabul etmiş olan diğer unsurlar da yer almaya başlamışlardı. Bunda her şeyden önce Abbasoğulları'nın, Emevî iktidarını başta Türkler olmak üzere diğer yabancı unsurlarla beraber devirmelerinin önemli bir etkisi vardı. Abbasiler'in Türkler'i elde etmedeki başarısı, daha önce onlarla birlikte *Ehl-i Beyt* adına mücadele vermelerinden kaynaklanıyordu. Bu bağlamda, Taşkent hükümdarının Çinliler tarafından öldürülmesi neticesinde vuku bulan **Talas Savaşı** (134/751), Türk-Arap münasebetleri açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. *Karluk Türkleri*'yle Müslüman Araplar'ın Çinliler ve Uygurlar'a karşı itti-

⁵ Bkz., Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İst., 1981, I, 78.

⁶ Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (Thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire, 1964, III, 225-226; IV, 153, 266-267; İbnü'l-Esir, VII, 130-134; ayrıca bkz., M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, Ötüken Yay., İst., 2003, s. 106-107; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatma Evlâdı*, Gelenek Yay., İst., 2004, s. 121-131.

fakı, yarım yüzyıldır devam eden kanlı mücadeleleri ortadan kaldırmış ve bu tarihten itibaren yerini barışa ve dostça münasebetlere bırakmıştır.⁷ Bu savaşta Türkler, Çinliler'e karşı Abbasilerin tarafını tutmakla yalnız muharebenin neticesini değil, tarihlerinin istikametini de değiştirmişlerdir. Zira bu savaş sonucunda Türkler, yüzlerini Çin'e değil de İslam dünyasına çevirerek, kitleler halinde İslamiyeti kabul etmişlerdir.

Türklerin yaşadığı bölgelerde fütûhatla beraber İslamlaşma, özellikle büyük şehirlerde hızla devam ederken, kırsal kesimlerde bunun gerçekleşmesi uzun zaman almıştı.⁸ Bu süreçte Ahmed Yesevî, Arslan Baba ve Korkut Ata gibi *Türkmen Babalarının* Türkler üzerinde ciddi etkileri oldu. Şehirlerde İslamiyetin kitabî/sünnî yorumu etkili olurken; özellikle kırsal kesimde göçebe ve yarı göçebe topluluklar arasında Alevî eğilimli derviş ve babaların yaptığı propaganda faaliyetlerinin sonucunda, Şîîliğin veya Şîîlik'ten etkilenen akımların etkili olduğu görülmektedir. Zaten Türkler, İslamiyet'in bir çok unsurunu doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla değil, Acemler vasıtasıyla almışlardı.

Bu çerçevede göçebe kesimler, kendilerine sık sık Türkçe şiir ve deyişler okuyan, ayrıca İslam dinini de kendi kültürel seviyelerine uygun olarak açıklayan gezgin derviş ve mutasavvıflar etrafında kümelenmişlerdi. Yine bu sürecin bir parçası olarak söz konusu sosyal tabakalar, ne tam olarak İslamiyeti özümseyebilmişler, ne de İslamiyet öncesi eski inanç ve geleneklerinden kopmayı başarabilmişlerdi. Bu yüzden, İslam dininin tüm inceliklerini tam olarak bilmiyorlar, aynı zamanda içlerinde buldukları yaşam tarzından dolayı kitabî İslam'ı da öğrenme ve yaşama imkanını bulamıyorlardı. İslamiyeti kabulde samimi olan ancak onu gerçek anlamda öğrenip özümseme imkanı bulmada ciddi problemler içinde kalmış bu zümreler, tabii olarak İslamî inanışlarla birlikte önceki telakkilerini de devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla *bu kitlelerin müslümanlığı, dinî yükümlülükleri yerine getirmekten uzak, eski inanç ve geleneklerin ön planda olduğu bir halk müslümanlığıydı.* Bu yüzden bu insanların İslam'a ısınmaları da, basitleştirilmiş mistik bir yoldan, başka bir deyişle İslam'dan önce alışık oldukları usullerle gerçekleşebildi⁹ ki, bu yolu da onlara -daha önce ifade ettiğimiz gibi- Ahmed Yesevî ve halifeleri açmıştı.

Vefâîlik, Yesevîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi Alevîliğin prototipi diyebileceğimiz ilk nüvelerini teşkil eden akımların oluşturduğu bu anla-

⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, Paris, 1899, VI, 74-75; İbnü'l-Esîr, V, 449-450.

⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay., Ank., 2000, s. 150.

⁹ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ank., 1981, s. 61-76, 87-97; A. Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay. İst., 1999, s. 77-78.

yış tarzı¹⁰, Orta Asya'da ortaya çıkan ve buradan çevre bölgelere yayılan Moğol istilası sonucunda, Türkmenlerin Anadolu'ya göçleriyle birlikte, Horasan ve İran coğrafyası üzerinden Anadolu'ya taşındı. Garip kıyafetleri, ağızlarında dolaşan kerametleri ve meczûbâne yaşayışlarıyla eski "kamlar"ın hatırasını İslamî bir şekil altında yaşatan bu Türkmen babaları, Oğuz boylarına anlayacakları bir dille, İslam'ın Türkler'in eski gelenekleriyle uyumlu, fakat basit bir şeklini, bir takım mistik özelliklerle birlikte telkin ediyorlardı.¹¹ Göçebe Türkmenler de, eski kültürlerinden tanıdıkları garip kıyafetli, cezbeli ve dünyevî değerlere önem vermeyerek çeşitli dinî ayinler düzenleyen bu kam tipini, kendi aralarında dolaşıp gezen ve onlara anlayacakları şekil ve üslupla dinî tebliğ eden Türkmen babalarında buluyor ve bu yüzden onları olağanüstü bir şekilde seviyorlardı.

O dönemde Anadolu halkının ekseriyeti, göçebe olmaları sebebiyle, İslam kisvesi altında bir çok eski Şamanist yaşayış biçimi ve inancını sürdürüyorlardı. Nitekim Anadolu'da ölümlerini hâlâ silahları ile gömen Türkler'e rastlanmaktaydı. Hatta Selçuklu sultan ve vezirlerinin cesetlerinin XIII. asırda bile mumyalı olarak gömüldükleri görülmekteydi.¹² Dolayısıyla bu dönemde şehirli halkın İslamlaşmasıyla göçebe halkın İslamlaşmasını aynı şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Zira şehirli halk, dinî medreselerden öğrendiğinden dolayı daha yüksek ve daha doğru bir dinî kültüre sahipti. Buna karşılık göçebe ve yarı göçebe halk ise, Türkmen babalarının etkisi altında kaldığından dolayı eski geleneksel inançlarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Böylece Anadolu'da farklı sosyo-kültürel ortamlara göre farklı din anlayışları ortaya çıkmıştır.

Böyle bir durum ise, her şeyden önce içerdiği kültürel farklılıklardan dolayı, şehirli ile kırsal kesimde yaşayan Türkmenler arasında gerginliğe yol açmaktaydı. Zira bu süreçte şehirli halk, Türkmenler'i küçümsemekteydi; şehirli Türkler, tıpkı kendileri gibi Türk olan fakat eski kültür ve geleneklerinden hiçbir şey kaybetmemiş bulunan bu göçebe kesimleri aşağılıyorlar; hatta onları kendilerinin hasmı olarak görüyorlardı. Devrin müellifleri de onlar için, *Etrâk-i bî idrak* (İdraksız/Akılsız Türkler), *Etrâk-i Müteğallibe* (Zorba Türkler), *Etrâk-i nâ-bak* veya *nâ-pak* (korkusuz yahut temiz olmayan, pis Türkler) ve özellikle *Etrâk-i Hâricî* (İsyancı Türkler) gibi hakaret dolu terimler kullanıyorlardı. Buna karşılık Türk-

¹⁰ Orta Asya'daki Süfî çevrelerce geliştirilen bu anlayış tarzına, *Horasan Melâmetîliği* de denilmektedir.

¹¹ Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", *DEFM.*, II/4-5-6, İst., 1338/1922, s. 50-51; Tahir H. Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, Kanaat Kitabevi, İst., 1940, s. 87-88; H. Ziya Ülken, "Anadolu Tarihinde Dini Ruhîyat Müşahedeleri", *Mihrab Mec.*, XIII-XIV, İst., 1924, s. 442-443.

¹² Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Boğaziçi Yay., İst., 1998, s. 356.

menler'de şehirli için *Yatuk* (tembel) gibi kelimeler sarf etmek suretiyle onlara karşı beslemiş oldukları kini ve aşağılamayı ifade ediyorlardı.¹³ Böylece her iki toplum kesimi arasında, ciddi bir çatışma su yüzüne çıkmaktaydı.

Böyle bir ortamda Anadolu'da gerçekleşen **Babaîler Ayaklanması** (638/1240), Aleviliğin doğuşunda önemli bir dönüm noktası olma özelliğine sahiptir. Bu ayaklanma, dinî yahut mezhebî olmaktan ziyade, önemli ölçüde bir takım siyasî ve sosyo-kültürel sebeplerden kaynaklanıyordu. Bunlar içinde, konar-göçer Türkmen topluluklarının yaşamlarını ciddi anlamda etkileyen, devletin toprak rejimiyle ilgili yeni uygulamaları ve koymuş olduğu ağır vergiler önemli bir rol oynuyordu.¹⁴ Ayrıca Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve veziri Sadettin Köpek gibi devlet yöneticilerinin Türkmenler'e yönelik kötü idareleri ve haksız uygulamaları da, Anadolu'da sosyal ve ekonomik dengeyi bozmuş, sonuçta ayaklanma artık kaçınılmaz bir hal almıştı. Bu ayaklanma için gerekli koşulların hazırlanmasında en önemli rol, *Baba İlyas*'a aittir. İlk fiili hareketi başlatan ise, onun propagandalarını yürütmekle görevli olan halifesi *Baba İshak*'tır. Ayrıca ayaklanma süresince Baba İlyas yönetiminde Türkmenler, Selçuklu iktidarına karşı hoşnutsuzluklarını ifade ederken *dinî bir dil* kullanıyorlardı. Bu bağlamda onlar, sürekli sultanın sefih ve zalim bir kişi olduğundan, vaktini devlet işleri yerine içki meclislerinde geçirdiğinden, devlet adamlarının da kendisine uyup halka zulmettiklerinden, dolayısıyla Allah'ın yolundan uzaklaştıklarından ve aynı zamanda Peygamberin ve halifelerin yolunu takip etmediklerinden söz ediyorlardı.¹⁵ Ayrıca Baba İlyas'ın Türkmenler üzerindeki etkisi öylesine fazla idi ki, bu yüzden o, halkı yabancı örf ve adetlerin yayıcısı olarak görülme siyasal iktidarın baskılarından kurtaracak olan bir *mehdi* gibi algılanıyordu. Bundan dolayı dönemin Amasya valisi olan Hacı Toğrak Bey de, Baba İlyas'a intisab edenler arasında idi.¹⁶ Amasya, bu hareketin merkezi durumundaydı, zira Baba İlyas'ın zaviyesinin bulunduğu Çat köyü, Amasya'ya çok yakın bir yerde idi.

Ayaklanma, iki buçuk ay sürmüş ve bu süreçte Babaîler, Selçuklu kuvvetlerini üst üste on iki kez yenilgiye uğratmışlar, fakat sonunda Gürcüler ve ücretli Frank askerlerinin de bulunduğu Selçuklu ordusuna

¹³ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî'l-Umûri'l-Alâiyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ank., 1996, II, 49-53; Ocak, *Babaîler İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı)*, Dergâh Yay., İst., 1996, s. 41-42.

¹⁴ Ebû'l-Ferac, *Ebû'l-Ferac Tarihi*, (Çev. Ö. Rıza Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yay., Ank., 1987, II, 439-440, 447-448.

¹⁵ İbn Bîbî, II, 50.

¹⁶ Hüseyin Hüsameddin Efendi, *Amasya Tarihi*, İst., 1328-1330, II, 362.

yenilmişlerdir.¹⁷ Ayaklanma siyasal anlamda hedefine ulaşamamış olmakla birlikte bu hareket, Anadolu'da sünni olmayan inanç kesimlerini bir araya getirmiş ve örgütlü bir kitle oluşturmalarını sağlamıştır. Yine isyandan kaçıp kurtulabilen Türkmenlerin sıkı bir dayanışma içine girmelerine yol açmış ve böylece zaman içinde biri *Bektaşilik* diğeri de *Kızılbaşlık* şeklinde ifade edilecek olan sosyal ve dinî yapılar ortaya çıkmıştır.

İsyandan sonra göçebe kültür yapısına mensup olan Türkmen babaları, faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bunların içinde en tanınmış ise, Bektaşiliğin kurucusu olarak kabul edilen **Hacı Bektaş Velî** (669/1271)'dir. Gerek onun tarihsel şahsiyeti, gerekse de Bektaşilik tarikatının ilk dönemleriyle ilgili tarihsel gerçekler, bilim dünyasında henüz tam olarak ortaya çıkmamışsa da; Hacı Bektaş Velî'nin isyana katılmadığı için resmi takipten kurtularak Sulucakarahöyük'te yerleştiğini ve faaliyetlerine orada devam ettiğini bilmekteyiz.

Hacı Bektaş Velî, gerek Alevilik gerekse de Bektaşilik için önemli bir şahsiyettir. O, Alevilik içindeki bütün kutsal sayılan ocakların kendisine bağlandığı inancın kaynağı ve yolun piri olarak bilinir.¹⁸ Ne var ki, hayatı ile ilgili fazla bir bilgiye sahip olamayışımız, onunla ilgili önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Zira yaşadığı dönem olan XIII. yüzyıl Anadolu'sunun kaynakları ile resmi kroniklerde onunla ilgili hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum da, yaşadığı dönemde onun yaygın bir şöhrete sahip olmadığını akla getirmektedir.¹⁹ Buna karşılık, onunla ilgili bilgi veren kaynaklar ise, daha sonraki yüzyıllarda yazılmıştır. Bunların içinde de *Uzun Firdevsî* (ö. M. 1512'den sonra) adlı bir kişinin yazmış olduğu ve en eski yazma nüshası XVII. yüzyıldan öteye geçmeyen *Vilâyet-nâme* adlı eser, bize önemli bazı bilgiler vermektedir. *Vilâyet-nâme*, ihtiva ettiği menkabe unsurlarına rağmen, hem Hacı Bektaş Velî ve faaliyetleri, hem de onun çevresindekiler hakkında çok değerli bir takım bilgi ve malzemeler içerir.²⁰

¹⁷ Ayaklanma ile ilgili geniş bilgi için bkz., İbn Bibî, II, 49-53; Ebû'l-Ferac, II, 539-540; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, (Haz. İsmail E. Erünsal, A. Yaşar Ocak), TTK. Yay., Ank., 1995, s. 13-60; Hüsameddin Efendi, II, 362-379; Ocak, *Babaîler*, s. 87-137; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yay., İst., 1998, s. 420-427.

¹⁸ Uzun Firdevsî, *Vilâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, Milli Kütüphane, Yazma Eserler Bölümü, Kayıt no: 215, vr. 1a-1b, 2a-2b; A. Celalettin Ulusoy, *Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu*, Hacibektaş, 1986, s. 194.

¹⁹ Bkz., Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, XIV, İst., 1996, s. 455.

²⁰ Bkz., Gölpınarlı, *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-nâme*, İnkılap Kitabevi, İst., 1995.

Hacı Bektaş Velî, Anadolu'ya muhtemelen Moğol istilası başladığında bir *Haydarî* dervişi olarak gelip, bir *Vefâî*²¹ şeyhi olan Baba İlyas'a intisap etmiş, onun halifeliği payesine ulaşarak bu hüviyetiyle Sulucakarahöyük'e yerleşmiştir. O, muhtemelen şeyhi Baba İlyas gibi, daha çok İslam öncesi eski Türk inançlarıyla yoğrulmuş ve yorumlanmış bir İslam anlayışını müritlerine öğretmekteydi. Hacı Bektaş Velî, isyandan sonra yerleştiği Sulucakarahöyük'te öncelikle bir Türkmen şeyhi olarak kendi cemaati içinde mürşitlik görevini sürdürmüştü. Diğer taraftan, Ürgüp yöresindeki Hıristiyanlar'la da çok sıkı ilişkiler geliştirip onların ihtidasına zemin hazırlamıştı. Bu arada Anadolu'yu işgal eden Şamanist Moğolların İslam'ı kabul etmeleri için de halifelerini dört bir yana yolluyordu. O, hitap ettiği Türkmen kitlelerine İslamî inançları -tıpkı Ahmed Yesevî gibi- karmaşık felsefi izahlardan uzak, basit ve anlaşılır bir dille ve ahlaki bir takım öğütlerle de bunları harmanlayarak akılcı bir tarz ve üslupta açıklamıştır.²² Bu yönleriyle onun, Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'daki rolünü Anadolu'da devam ettirdiği söylenebilir.

Babaîler isyanından sonra Türkmen babalarının faaliyetleri, sadece Hacı Bektaş Velî ile sınırlı değildi; onun dışında da benzer faaliyetlerde bulunan bir takım Türkmen babaları vardı. Zira Selçuklu yönetiminin isyanı bastırmasından sonra, isyandan kurtulmayı başaran Baba İlyas müritleri ile birlikte *Babaîlik hareketi*, siyasal alandan düşünsel sahaya intikal ederek zamanla dinî/mistik bir akım haline gelmişti. Bu yüzden Türkmen babaları, yoğun bir kültürel faaliyet içine girmişler, Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılıp zaviyeler kurmuşlar ve buralarda Baba İlyas'ın öğretilerini yaymaya çalışmışlardı. Babaîlik hareketi, Türkmenler arasında doğduğu ve onlara hitap ettiği için, doğal olarak onların sosyal, dinî ve kültürel yapılarına uygun bir mahiyet ortaya koymuştur.

Babaîlik hareketi, daha sonra XIV. yüzyılın başlarına kadar yarım yüzyıl boyunca gelişerek **Rum Abdâlları** denilen toplum kesimini meydana getirmiştir. İkinci ve üçüncü kuşaktan Babaî şeyh ve dervişleri olan Rum Abdâlları, doğal olarak Babaîlik akımının bir takım eğilim ve geleneklerini sürdürmekteydi.²³ Zira kendilerine kim oldukları sorulduğunda "*Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebû'l-Vefâ tarikinden*" cevabını

²¹ *Vefâîlik*, XII. yüzyılın ikinci yarısına doğru, Seyyid Ebû'l-Vefâ Bağdâdî (501/1107) tarafından kurulmuş olup, özellikle Anadolu Türkmen çevreleri arasında yayılmış olan, Kalenderilik ve Haydarilik gibi gayr-i sünî mahiyetteki tarikatlarla benzer özellikler taşıyan ve XIV. yüzyılda dahi mevcudiyetini sürdüren önemli bir tarikat-tır. Bkz., Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", s. 56-63; Ocak, "Ebû'l-Vefâ el-Bağdâdî", *DİA*, X, İst., 1994, s. 347-348.

²² E. Ruhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, Selçuk Yay., Ank., 1994, s. 168-178; Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektâşilik*, Yeni Boyut Yay., İst., 1997, s. 99-100.

²³ Ocak, "Babaîlik", *DİA*, IV, İst., 1991, s. 373-374.

veriyorlardı.²⁴ Bu toplum kesimi, o dönemde Anadolu'nun hemen her bölgesinde Türkmen çevrelerinde büyük bir etkinliğe sahipti. İlk Osmanlı hükümdarlarının da desteklerini sağlayan bu zümre mensupları, devletin kuruluş yılları boyunca fetih hareketlerine bilfiil katılmışlar, fetihlerde ve iskân hareketlerinde önemli roller üstlenmişlerdi. Osmanlı ordularıyla birlikte, hatta daha önce fetihlere çıkmışlar, böylece karşı tarafı manevi yönden fethederek orduların harekâtını kolaylaştırmışlardı. O dönemde *Sarı Saltuk*, *Abdal Musa*, *Abdal Murad*, *Kumral Abdal*, *Kaygusuz Abdal*, *Kızıl Deli* ve *Geyikli Baba* gibi Rum Abdâlları, bu işlevi yerine getirmişlerdi.²⁵

Rum Abdâlları, ilk Osmanlı hükümdarlarının kendilerine yaptıkları zâviyelerinde pek çok mürid yetiştirmişlerdi. Bu müridler, **İlk Bektaşiler** diyebileceğimiz kimselerden başkası değildi. Özellikle Sulucakarahöyük kökenli Rum Abdâlları, Baba İlyas kültünün yanına *Hacı Bektaş Velî kültünü* de katarak tüm çevreye yaydılar, zamanla Hacı Bektaş kültü etrafında ortaya çıkan bu propaganda bir hayli yaygınlaşmış ve XV. yüzyılın sonlarına doğru, hem Aleviliğin hem de bir halk tarikatı olan Bektaşiliğin teşekkülüne zemin hazırlamıştı. Dolayısıyla Babaîliğin inanç ve gelenekleri, Rum Abdâlları aracılığıyla Kızılbaş zümrelerle, Bektaşilere miras kalmıştır.²⁶ Yine bugünkü Tahtacılar, Çepniler ve daha doğrusu bütün Anadolu Alevileri de, bu gelenekten gelmektedirler.

Rum Abdâlları'nın -özellikle Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal- faaliyetlerinden sonra, Anadolu'da şehir merkezlerinde Bektaşilik, kırsal kesimde ise Alevî anlayışlar artık yerleşmeye başlamıştı. Bu dönemde Alevî/Bektaşî kesimler üzerinde **Hurûfiler**'in önemli etkileri vardı. Astarâbâdlı *Fazlullah Hurûfî* (796/1394) tarafından temelleri atılmış olan Hurûfilik, Fazlullah'ın halifeleri olan *İmâdüddin Nesîmî* (811/1408) ile *Aliyyu'l-A'lâ* (822/1419)'nın faaliyetleri ile Anadolu'ya girmişti. Daha çok harflere kutsallık atfederek onlardan farklı anlamlar çıkarma şeklinde ifade edilen Hurûfilik, daha sonra özellikle Bektaşiliği derinden etkileyerek bu tarikat içinde tutunmuştur.²⁷ Hurûfilik, özellikle Alevilikteki pan-

²⁴ Bkz., Neşri, *Kitâb-ı Cihannümâ*, (Yay., F. Reşit Unat, Mehmet A. Köymen), TTK. Yay., Ank., 1995, I, 169; Aşık Paşazâde, *Tevârih-i Âli Osman*, (Nşr., Âli Bey), İst., 1332/1916, s. 46.

²⁵ Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", s. 60-63, 82-85; Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Der.*, II, Ank., 1942, s. 282-283.

²⁶ Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", s. 82-83; Ocak, *Babailer*, s. 211-212, 216; Cahen, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", (Çev. İsmet Kayaoğlu), *AÜİFD.*, XVIII, Ank., 1970, s. 196.

²⁷ Geniş bilgi bkz., Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, TTK. Yay., Ank., 1989, s. 2-31; Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Ant Yay., İst., 1991, s. 48-68; J.

teist uluhiyet anlayışının yerleşmesi ile bazı sayı ve harflerden sūfiyâne bir takım anlamlar çıkarmak gibi anlayış ve eğilimler üzerinde etkili olmuştur.

Bu sürecin arkasından bir takım Şii motiflerle ortaya çıkan **Safevî propagandası** ise, Aleviliğin artık bugünkü şeklini kazanmasına yol açmıştı. Anadolu Aleviliğinin günümüzdeki anlamıyla oluşumunda önemli bir rolü olduğu görülen bu propaganda faaliyeti, önemli ölçüde Azerbaycan'daki Erdebil tekkesinden yönlendirilmekteydi. Başlangıçta sūnnî bir takım eğilimlere sahip olan ve *Şeyh Safiyyüddin Erdebili* (732/1334) tarafından sūnnî bir çevrede kurulmuş olan Safevîlik tarikatı, ilk zamanlar siyasal bir faaliyet içinde olmadığı gibi, *seyyidlik* türü Alevî çağrışımları olan iddialara da sahip değildi.²⁸ “Pir-i Türk”, “Pir-i Türkmen” gibi isimlerle de anılan Şeyh Safiyyüddin'in bu özelliği dolayısıyla tarikat, özellikle ilk dönemlerde mürid kitlesi itibarıyla Türkler'e dayanmaktaydı.²⁹ Safevîlik tarikatı, bazı kaynakların verdiği bilgilerin aksine³⁰ *Hoca Ali* (832/1429) döneminde değil de, bilim dünyasında yapılan son çalışmaların ortaya koyduğu gibi, *Şeyh Cüneyd* döneminde bir takım nitelikler kazanarak Şiileşmeye başlamış ve bu dönemden itibaren de Safevîler, hem seyyidlik iddiasında bulunmuşlar, böylece kendilerini Ali evlâdından ve peygamber soyundan saymışlar; hem de tarikatın faaliyetleri gözle görünür bir şekilde siyasallaşmıştı.³¹ Bu dönemde tarikatın doğup geliştiği bölge olan güney Azerbaycan ile kuzey batı İran'da her

Kingley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965, s. 58-62; Irene Mélikoff, *Uyur idik Uyardılar*, (Çev. Turan Alptekin), Cem Yay., İst., 1994, s. 183-198; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İst., 1990, s. 249-250; Mustafa Ünver, *Hurufilik ve Kur'an Nesimi Örneği*, Fecr Yay., Ank., 2003, s. 49-164; İ. Zeki Eyüboğlu, *Alevî-Bektaşî Edebiyatı*, Der Yay., İst., 1991, s. 112-116, 167-169; Hamid Algar, “The Hurufî Influence on Bektashism”, *Bektachiyya, Etudes sur L'ordre Mystique des Bektachis et les Groups relevant de Hadji Bektach*, (Ed. Alexandre Popoviç, Gilles Veinstein), İsis Yay., İst., 1995, s. 39-53.

²⁸ *Menâkib-ı Şeyh Sâfi*, Milli Kütüphane, Yazma Eserler Bölümü, No: 5723, vr. 5-18, 20-61; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1997, s. 229; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of The Safawids*, Wiesbaden, 1972, s. 49; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK. Yay., Ank., 1992, s. 1-2; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, (Çev. A. Emin Dağ), Anka Yay., İst., 2001, s. 10, 43; Mirza Abbaslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”, *Bellekten*, XL/158, Ank., 1976, s. 297-298, 303.

²⁹ Köprülü, “Anadolu'da İslamiyet”, s. 128-129; Abbaslı, 329.

³⁰ Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çev. Tefik Bıyıkloğlu), TTK. Yay., Ank., 1992, s. 15; Hüseyin Mircaferî, *Şiilik ve Safevî Şiiliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İÜEF., İst., 1972, s. 6-7.

³¹ Mazzaoui, 56-57; Allouche, 45-46; Reşat Öngören, “Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti”, *Bilgi ve Hikmet Der.*, XI, İst., 1995, s. 83.

geçen gün Şîlik cereyanının -yine bilhassa Türkmenler arasında- güçlendiği görülmektedir.³²

Şeyh Haydar döneminde ise tarikat daha hızlı yayılmış, böylece ade-ta tarikatın başı Azerbaycan'da Erdebil şehri, gövdesi de Anadolu olmuştu. İran'da ise o dönemde tarikatın pek az mensubu bulunmakta ve İran halkının çoğunluğu, Sünnilerden oluşmaktaydı.³³ Bu dönemde Şîlik, tarikat içinde artık tamamen yayılmaya başlamış öyle ki, Şeyh Haydar'ın müritleri, başlarına taç denilen on iki dilimli ve kırmızı renkli olan sarıklardan sarmışlar ve bu yüzden onlara **Kızılbaş** denmiştir.³⁴ Artık bundan sonra bu sarık, Alevî inancını ve on iki imamı temsil etmeye başlamış, özellikle Şah İsmail döneminde de çok yaygınlaşmıştı. "Kızılbaş" kavramı, önceleri tarikat mensuplarını tanıtmak amacıyla kullanılırken, daha sonra onları küçümseme amacıyla pejoratif bir anlamda kullanılmıştır. Erdebil sûfileri ise, bu kavramı her zaman iftihar ve gururla kullanmışlardır.³⁵

Anadolu'lu Türkmen boyları, önce Şeyh Cüneyd tarafından hazırlanmış ve daha sonra oğlu Şeyh Haydar tarafından daha sistemli bir şekilde örgütlenmişlerdi. Ardından İsmail de, bu unsurun başına geçerek devleti kurmuş, devlet kurulduktan sonra uzun bir süre özellikle insan gücü bakımından Anadolu'dan beslenmişti. Öyle ki Faruk Sümer'in ifadesiyle, "Anadolu'lu Kızılbaş Türkler olmasaydı, değil Safevî devletinin kuruluşu, Erdebil şeyhlerinin siyasî gayeler taşımaları bile düşünülemezdi".³⁶ Zira XVI ve XVII. yüzyıllarda bile devlet memurlarının değişik şekillerde haksız uygulama ve baskılarına maruz kalan, bu yüzden de yurt sıkıntısı çeken Türkmen teşekkülleri, kendilerine çıkış yolu olarak İran coğrafyasını görüyor ve oraya gidiyorlardı.³⁷

Şah İsmail'in çevresindeki Türkler, Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkdir, Turgutlu, Çepni ve Varsaklar gibi boylara mensuptu. Bunların önemli bir kısmı, orta ve güney Anadolu bölgelerinden gelmekteydiler.³⁸ Şah İsmail'in onlar üzerinde güçlü bir hakimiyeti ve nüfuzu vardı, onlar

³² Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", s. 119-121; Mircaferi, 6-7.

³³ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 2, 12; Mazzaoui, 75-77.

³⁴ Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr fi Vekâyü'l-A'sâr*, (Çev. İsmail Erünsal), Tercüman Yay., İst., Trz., III, 181-182.

³⁵ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. III; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İst., 2002, s. 100-101.

³⁶ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 22.

³⁷ Bkz., Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1990, s. 283; Sümer, "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", *İÜİFM*, XI/1-4, İst., 1950, s. 515.

³⁸ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 18-19; Hans R. Roemer, "The Qizilbash Turkomans: Founders and Victims of the Safavids Theocracy", *Intellectual Studies in Islam*, (Ed. M. M. Mazzaoui, V. B. Moreen), Utah, 1990, s. 28-29.

da İsmail'e ölümü göze alacak derecede bağlılık gösteriyorlardı. Zira İsmail ile taraftarları arasında şeyh-mürîd ilişkisi bulunuyor ve taraftarları onu yarı-kutsal bir şahsiyet olarak görüyorlardı. Bu arada Şah İsmail, taraftarlarıyla birlikte, o dönemde önemli bir kısmı Sünnî olan İran halkına şiddet yoluyla Şîliği kabul ettirme politikası izlemekte ve bu politikayı uygulamaktaydı.³⁹ Ayrıca Anadolu'daki Türkmen toplulukları üzerinde de yoğun bir Alevî/Şîî propagandası yapmaya yönelmişti. Yine Şah İsmail, dağınık halde bulunan göçebe ve yarı göçebe Türkmen topluluklarını yeniden toparlayıp örgütlü bir hale getirmeye çalışıyordu.

Aslında Şah İsmail döneminde 'Şîlik' şeklinde ortaya çıkan yapının daha önce sistemleşmiş olan bir İsnâaşeriyye Şîliği olup olmadığı meselesi, ciddi anlamda tartışma konusudur. Zira önce Şeyh Cüneyd, arkasından da Şeyh Haydar ve Şah İsmail'in taraftarlarında varolduğu söylenen bu liderlere ulûhiyet atfedilmesi fikri, geleneksel Şîî/İmâmîyye anlayışına uygun değildir. Burada dikkat çeken en önemli ortak nokta, on iki imam anlayışıdır. İmâmî anlayışın egemenliği, daha sonra İran coğrafyasına dışarıdan getirilen Şîî alimler sayesinde gerçekleşmiştir.⁴⁰

Şiirleriyle Kızılbaşlık ve Şîliğin doğuş ve gelişiminde ciddi izler bırakan Şah İsmail, Şîliği yaymak amacıyla eski Türk gelenekleri ve göçebe kabile yapısı ile zaten Şîlikte var olan Hz. Ali, *On iki imam kültü* ve *Kerbela matemi* gibi Şîî bir takım kültleri, çok belirgin mistik bir ruhla sentezleyerek, Anadolu Alevîlerini daha derli toplu bir cemaat yapısına kavuşturdu. O, İmâmîyye Şîliğinin inançlarını, aynı motifleri kullanarak, fakat orijinal biçimlerinden çok farklı bir tarzda propaganda yapmaktaydı.⁴¹ Böylece, hem dinî bir reis, hem de kabile şefi olan Türkmen babaları, yapılan düzenlemelerle artık Ali soyundan gelen/geldiği kabul edilen seyyidler/dedeler haline geldiler. Bu soylar da, ocak denilen kutsal dede/seyyid ailelerini oluşturdu ve Alevî zümrelerinin her biri başlarında dedelerin bulunduğu bir ocağa bağlandı.⁴² Ayrıca Şah İsmail'in Anadolu'ya yolladığı halifeleri, Alevîliğin inanç esaslarının yazılı olduğu *Buyruk*, *Hüsniye* gibi kitapları da beraberlerinde getirerek, sözlü geleneğin hakim olduğu Türkmen zümrelerine bu yazılı bilgilerin ulaşmasını sağladılar. Böylece XVI. yüzyıla kadar şifahi niteliğini sürdüren bu anla-

³⁹ Âşık Paşazâde, 268-269; Münecimbaş, III, 182-185; Celâl-zâde Mustafa, 356-357; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 24-25.

⁴⁰ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, VI/3, Ank., 2003, s. 116.

⁴¹ Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, LXIV/239, Ank., 2000, s. 148-149; Nilgün Dalkesen, *15. ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997, s. 37-47.

⁴² Ocak, *Türkler*, s. 49.

yış, bu yüzyıldan itibaren artık yazıya geçmeye başlayarak yazılı bir nitelik de kazanmış, bundan dolayı bu zümrelerin inanç esasları ve toplumsal yaşamlarında deyim yerindeyse, bir standardizasyon sağlanmış oldu.⁴³ Bu şekilde Anadolu Aleviliği, artık günümüzdeki yapısına yavaş yavaş ulaşır hale gelmekteydi.

Bu süreçten sonra artık Safeviler'in etkisiyle ortaya çıkan *Şahkulu* isyanı, Çaldıran Savaşı (918/1514) ve Çaldıran sonrası süreçte, özellikle Orta Anadolu coğrafyasında gerçekleşen *Baba Zünnün*, *Kalender Çelebi*, *Nur Ali Halife* ve *Bozoklu Celâl* gibi isyan hareketleri⁴⁴ ile, Anadolu'da Kızılbaşlar kendi kimliklerini kazanmış duruma geldiler. Bu isyanlar neticesinde, her şeyden önce *Osmanlı karşıtlığı*, Anadolu Aleviliğinin zihniyet dünyasının adeta en temel öğelerinden biri haline gelmiş ve onların devletten uzaklaşmalarına yol açmıştır. Böylece söz konusu çevreler, hem siyasal iktidara karşı, hem de bu iktidarın temsil ettiği düşünülen kitabî/sünnî İslam anlayışına karşı husumet duymaya başlamışlardır. Ayrıca bu durum, Anadolu halkının birbirinden kopmasına yol açtığı gibi, o yıllardan itibaren günümüze kadar gelecek olan bir farklılık ve kutuplaşmaya, dolayısıyla da toplumsal bir takım yaraların oluşmasına sebep olmuştu. Zaman içinde daha da derinleşen mezhep farklılaşması, bir yandan aşılmaz önyargı duvarlarının örülmesine sebep olurken, diğer yandan da karşılıklı olarak içine kapanma ve karşısındakini mutlak olarak yanlış ve kötü görme anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştı.⁴⁵ Bu bağlamda *Kızılbaş*, *Râfîzî* ve *Yezit* gibi nitelemeler de, o yüzyıllardan günümüze miras kalmış oldu.

Çaldıran Savaşı'ndan sonraki süreçte Kızılbaş Türkmen boylarının Osmanlı siyasal iktidarına yönelik duyduğu direnç ve muhalefet duygularından dolayı ortaya çıkan bu *karşıtlık psikolojisi* yüzyıllarca sürmüştür. Bu kitleler, artık oldukça disiplinli olan bir sosyal ve dinsel kapalı toplum hayatı yaşamaya başlamışlardır. Yaklaşık olarak üç asır süren

⁴³ Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa", s. 151-152.

⁴⁴ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcû't-Tevârih*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1999, IV, 42-63; Müneccimbaşı, II, 427-432, 498-499; Solak-zâde, *Solak-zâde Tarihi*, (Haz. Vahid Çabuk), Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1989, I, 445-462; II, 88-89, 151-157; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK. Yay., Ank., 1983, II, 345-361; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yay., Ank., 2002, s. 156-160; Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst., 1996, s. 232-236; Ekinci, 153-163; Baki Öz, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, Ant Yay., İst., 1992, s. 152-206; Fatma Acun, "Celâlî isyanları (1591-1611)", *Türkler*, (Ed. H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), IX, Yeni Türkiye Yay., Ank., 2002, s. 446-458.

⁴⁵ Savaş, 134.

ve Kızılbaş zümreler için tam bir sükûnet dönemi denilebilecek, tarihin adeta donmuş olduğu bu dönemde Şah İsmail ve Safevî iktidarı ile ilişkileri kesilen Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen boyları, bir yandan İran'da daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan ve zamanla geliştirilen Şîî fıkıh kurallarının etkisinden uzak kalırken; öte yandan içlerinde buldukları coğrafi ve sosyal marjinalleşme nedeniyle, Osmanlı medrese kültürüne de kapılarını kapamış olmaları sonucu yaşadığımız çağa kadar, yüzyıllar öncesinden bağlı buldukları geleneksel yapılarını korumuşlardır.

Sonuç olarak, Türklerin İslamlaşması ile başlayan süreçte göçebe ve yarı göçebe kesimlerin anlayışı olarak ortaya çıkan Alevilik, önce Moğol istilası ile Horasan ve İran coğrafyası üzerinden Anadolu'ya taşındı. Ardından Anadolu'da özellikle Babaîler Ayaklanması ile başlayan yeni süreçte eski Türk inançlarıyla iç içe olan bu anlayış tarzı, Türkmen Babaları ile kendilerine İlk Bektaşiler denilen Rum Abdâlları'nın faaliyetleri sonucunda farklılaşmış ve Hurûfî etkiler, ardından da Safevî propagandası ile günümüzdeki şekil ve yapısına ulaşmış hale geldi.

DİN GÖREVLİLERİNİN MESLEKİ TUTUM VE MOTİVASYON DÜZEYLERİNİ ETKİLEYEN BAZI FAKTÖRLER

Prof.Dr. Mevlüt KAYA*
Arş.Gör. Bayramali NAZIROĞLU**

ÖZET

Bu çalışmada din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri incelenmiştir. Bu amaçla hazırlanan kişisel bilgi anketi ile mesleki tutum ve mesleki motivasyon ölçekleri, 2008 yılında Samsun ve Rize’de 672 din görevlisine uygulanmıştır. Toplanan verilerin analizinde t-testi ve varyans analizi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda din görevlilerinin mesleki tutumları ile motivasyon düzeyleri arasında önemli ve olumlu bir ilişki görülmüştür. Ayrıca, öğrenim durumu, mesleği tercih nedeni ve kıdemi bakımından din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Mesleki tutum, mesleki motivasyon, din görevlisi, din görevliliği mesleği.

ABSTRACT

Some Factors Affecting Onthe Levels Of Professional Motivation And Manner Of Imams

This study examines the levels of professional motivation and attitude of imams. For this purpose, a questionnaire of personal question and an inventory of professional motivation and attitude were prepared and were administered to 672 imams who worked various mosques in Samsun and Rize in 2008. In order to test the findings, t-test and analysis of variance was used. It was found that there was a significant and important relationship between levels of professional attitudes and motivation of imams. It was also found that there was a significant difference between the levels of professional attitudes and motivation and some variables such as the educational level, reason for selecting profession, the year spent in work.

Key words: Professional attitude, professional motivation, imams, the profession of religion man.

GİRİŞ

3 Mart 1924 tarihinde 429 sayılı kanunla Başbakanlığa bağlı bir teşkilat olarak kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, Anayasanın 136. maddesinde belirtildiği üzere genel idare içinde yer alan bir kamu kuruluşudur. Diyanet İşleri Başkanlığının görevi, Anayasada, “*laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe*

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-posta: mkaya@omu.edu.tr

** Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, e-posta: bayramali53@hotmail.com

dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmek” olarak belirlenmiştir. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanununun 1. maddesinde kurumun resmi görevi, ‘İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek’ şeklinde tarif edilmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, bu görevi yerine getirmek için yurtiçinde il ve ilçe müftülükleri, yurtdışında ise din hizmetleri müşavirlik ve ataşelikleri şeklinde teşkilatlanmıştır. Başkanlık, hem yurtiçinde hem de yurtdışında Anayasada ve özel mevzuatta belirtilen görevlerini layıkıyla yerine getirebilmek için din eğitimi ve öğretimi alanında özel ihtisas almış elemanlar istihdam etmektedir.

Müftü, vaiz, uzman, Kur’an Kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi çeşitli unvanlarla istihdam edilen din görevlilerinden, 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’nda belirtilen genel şartları taşımalarının yanısıra, İslam dininin öngördüğü belli kişisel nitelik ve mesleki yeterliklere de sahip olmaları beklenmektedir.¹ Zira İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek, farklı ve üstün nitelikler gerektirmektedir. Özellikle dinî konularda toplumu aydınlatmak için bir din görevlisinin azami düzeyde bilgi ve görgü sahibi olması, mesleğine karşı pozitif tutumlar taşıması, olumsuz mesleki tutumlarını değiştirmeye dönük istek ve ilgi duyması ve işine motive olması gerekir.

Mesleki Tutum ve Mesleki Motivasyon

Sosyal psikoloji uzmanları tutumu (attitude), *bir bireye atfedilen ve onun psikolojik bir olay veya obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan eğilim* olarak tanımlamaktadırlar.² Tutumlar bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğelerden meydana gelmektedir. Bu yüzden tutumlar tek boyutlu olarak değerlendirilemezler. Tutumlar, davranışı etkileyen bireysel farklılıkların bir çeşididir. Belli bir grup, kişi, inanç, olay veya düşünceye karşı sahip olunan hisler, inançlar ve davranış eğilimleri tutum olarak değerlendirilir. Olay ve olgular hakkında belli bir bakış açısı kazandıran tutumlar, öneğilim olmaları açısından da

¹ Komisyon, *Din Görevlisinin El Kitabı*, 2. Baskı, TDV yay., Ankara 1998, ss.9-30.

² Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 8. Baskı, Evrim yay., İstanbul 1988, s.84; Adnan Erkuş, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, Doruk yay., Ankara t.y., s.22; Metin İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, Verso yay., Ankara 1993, ss.15-19; Don Hellriegel, John W.Slocum and Richard W.Woodman, *Organizational Behavior*, 7th ed., Minneapolis: West Publishing Company, 1995, p.172.

davranış belirleme noktasında önemli bir itici güç olarak değerlendirilmektedirler.³

Tutumların çeşitli işlevleri vardır. Bunlar araçsal işlev, bilgi işlevi, değer ifade edici işlev ve ego koruyucu işlevdir. Araçsal işlevle bireyin amacına ulaşmasına hizmet eden tutumlar, bilgi işleviyle, birey için bir bilgi birikimi oluşturur; değer ifade edici işleviyle bireylerin değer yargılarına uygun seçim yapmalarına olanak sağlar ve nihayetinde ego koruyucu işlevle bireyin kendini algılamasını olumsuz dış etkilerden korurlar.⁴ Bu işlevler, tutumların fonksiyonlarının önemini anlamak açısından dikkate değer unsurlardır.

Her tutumun bir konusu (obje), bir yönü (olumlu-olumsuz), bir değişim aralığı yani olumlu ile olumsuz arasında değişen bir konumu, bir yoğunluğu ve bir belirginliği (bireye göre önceliği) vardır.⁵

Tutum ve davranış ilişkisine bakıldığında tutumların, bireyleri davranışa sürükleyen temel yapıtaşları oldukları görülmektedir. Kişilik psikolojisi alanının önde gelen psikologlarından biri olan G. Allport (1897-1967) da tutumu bu yüzden, *yaşantı ve deneyimler sonucu oluşan, ilgili olduğu bütün obje ve durumlara karşı bireyin davranışları üzerinde yönlendirici ya da dinamik bir etkileme gücüne sahip duygusal ve zihinsel hazırlık durumu* olarak tanımlamıştır.⁶ Bu durumda bir kişiyi harekete geçiren temel unsur olmanın yanı sıra tutum, bireyin zihin ve duyu dünyasını kontrol altında tutmakta ve onun dünya görüşünü belirlemektedir.

Motivasyon (motivation/güdülenme) ise *organizmayı hedefe ulaşmak için davranım yapmaya iten içsel ve dışsal olayların tümü* olarak tanımlanmaktadır.⁷ Munn, motivasyonu iki anlamda ele almaktadır: Onun birinci yaklaşımı motivasyonun genel anlamıyla ilgilidir. Munn'a göre motivasyon genel anlamda, *içsel ya da dışsal, organizmayı harekete geçiren herhangi bir şeydir*. İkinci yaklaşımı ise motivasyonun psikolojik anlamıyla ilgilidir ki, Munn, bu tür motivasyonu tanımlarken onu, sade-

³ Don Hellriegel, John W.Slocum and Richard W.Woodman, *a.g.e.*, p.172; John F.Dashiell, *Fundamentals of General Psychology*, Cambridge-Massachusetts: Houghton Mifflin Company, 1949, p.161.

⁴ Jonathan L. Freedman, David O. Sears and J.Merrill Carlsmith, *Sosyal Psikoloji*, çev. A. Dönmez, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 1993, ss.328-330; İnceoğlu, *a.g.e.*, s.19.

⁵ İnceoğlu, *a.g.e.*, s.19-23.

⁶ Cavit Ünal, *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma*, AÜ Basımevi, Ankara 1981, s.9; Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Nobel yay., Ankara 2002, s.65.

⁷ Erkuş, *a.g.e.*, s.22.

ce içsel durumlarla sınırlamakta ya da en azından içsel şartların geliştirdiği etkinliklere indirgemektedir.⁸

Motivasyon için pek çok çağdaş bilim insanı tarafından da çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bunlardan, “kişinin davranışına amaç ve yön gösteren psikolojik bir süreç”, “amaçlı bir şekilde davranma ve özel, doğal ihtiyaçları elde etme eğilimi”, “tatmin edilmemiş ihtiyaçları tatmin etmeye dönük içsel dürtü” ve “elde etme arzusu” gibi tanımlar önemlidir.⁹

Motivasyonla ilgili çeşitli teoriler ortaya atılmıştır.¹⁰ Bunların en önemlilerinden biri A. Maslow’un ihtiyaçların hiyerarşisi (hierarchy of needs) teorisidir. Maslow, motivasyonu bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır. Ona göre motivasyon karmaşık bir yapıdadır. Yani motive eden nedenler birden çoktur. Her zaman motivasyonu gerçekleştiren bir ihtiyaç vardır. İnsanlar her yerde temel ihtiyaçları tarafından motive edilirler. Maslow motivasyon nedeni saydığı ihtiyaçları bir hiyerarşi içinde ele almıştır. Bu hiyerarşinin en alt katmanında yeme, içme, hava ve ısı gibi temel fizyolojik ihtiyaçlar vardır. İkinci katmanda güvenlik ihtiyacı, üçüncüde sevgi ve aidiyet ihtiyacı, dördüncü katmanda saygı ve itibar görme ihtiyacı ve son katmanda kendini gerçekleştirme ihtiyacı yer almaktadır. İnsanı davranışa yönlendiren bu ihtiyaçlardan sırasıyla önde gelenler karşılanmadan diğerleri önemli görülmez.¹¹ Yani aç insan güvenliğini önemsemez, ya da toplumda sevgi ve saygı açısından yoksun bir kişi kendini gerçekleştirmek için harekete geçmek ihtiyacı hissetmez.

Mesleki tutum, bir meslekte çalışanların o mesleğe yönelik duygusal eğilimleridir. Meslek mensuplarının, mesleğinin işlevleri ve toplum içindeki konumu hakkındaki duygu ve düşünceleri, onların mesleki tutumlarını oluşturur. Din görevlilerinin de kendi mesleklerine karşı belli bir

⁸ Norman L.Munn, *Introduction To Psychology*, 5th ed., Boston: Houghton Mifflin Company, 1962, p.137.

⁹ R.James Lindner, “Understanding Employee Motivation”, *Journal of Extension*, vol:36, no:3, Ohio 1998, (<http://www.joe.org/joe/1998june/rb3.html>), 15 Nisan 2008; William G.Huitt, “Motivation to Learn: An Overview”, *Educational Psychology Interactive*, Valdosta 2001, (<http://chiron.valdosta.edu/whuitt/col/motivation/motivate.html>), 30 Nisan 2008.

¹⁰ Bk., (http://changingminds.org/explanations/theories/a_motivation.htm), 5 Mayıs 2008; (<http://www.laynetworks.com/Theories-of-Motivation.html>), 5 Mayıs 2008.

¹¹ Abraham Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, vol:50, no:4, July 1943, pp.370-396, (www.deepermind.com/Theory/Human/Motivation.pdf), 4 Mayıs 2008; Jess Feist-Gregory J.Feist, *Theories of Personality*, 5th ed., USA: Mc Graw Hill, 2002, pp.497-501; Don Hellriegel-John W.Slocum-Richard W.Woodman, *a.g.e.*, pp.174-176; Bhuen K.Srivastava, “Work Motivation”, *Organisational Behaviour*, ed. Mirza Saiyadain, India: Mc Graw Hill, 2003, pp.40-55.

biçimde ve belli bir yönde tepki göstermeye hazır olmaları mesleki tutumlarının bir göstergesidir.

Bireyin mesleğine ilişkin geliştirdiği tutum, onun mesleğe karşı vaziyet alışını belirler. Din görevlilerinin mesleki tutumu, onun meslekle ilgili yaşantı, tecrübe ve deneyimleri sonucu oluşmuştur. Din görevlisinin mesleği ilgili geçirdiği yaşantılarla oluşan mesleki tutumunun duygusal, zihinsel ve davranışsal boyutları bulunur. Mesleği sevme ya da sevmeme gibi duygular, mesleki tutumunun duygusal boyutunu oluşturur. Meslekle ilgili düşünce ve bilgileri mesleki tutumun bilişsel (zihinsel) boyutunu meydana getirmektedir. Mesleki tutumun davranış boyutu ise, duygusal ve bilişsel boyutlarına uygun olarak yapılan mesleki faaliyetler ve işlerdir.¹²

Mesleki tutum ve motivasyon denilince aklımıza kişinin mesleğine karşı hissettiği tutum ve onu en iyi şekilde yapmak için duyduğu ihtiyaç gelmektedir. Kişinin mesleğine bakışı, ona karşı olumlu ya da olumsuz tutumu, bu tutumun şiddeti gibi konular onun mesleki tutumunu yansıtır. Aynı şekilde kendisini mesleğinin gerektirdiği faaliyetleri yapma konusunda ne kadar hazır ve istekli hissettiği de onun mesleki motivasyonunu gösterir. Mesleki tutum ve motivasyonun geliştirilmesi, performansı yüksek verimli çalışanlar yetiştirilmesine katkı sağlar ve verimlilik artar. Zira biliyoruz ki performans, yetenek ve motivasyonun toplamından meydana gelir.¹³ Bir kişinin mesleki yeterliğe sahip olması, bir işin inceliklerini bilmesi tek başına o işi en iyi şekilde yapması için yeterli değildir. Yetenek ve bilginin yanında o işe dönük olumlu bir tutum ve yüksek bir motivasyonun olması gerekir.

Motive olmuş bir çalışanın daha dinamik ve daha canlı olacağı bir gerçektir. Ayrıca olumlu bir tutum içinde motive olmuş bir kişi, motivasyonu düşük birine göre daha verimli olacaktır. Bu yüzden idareciler etkili olmak için sergiledikleri roller içerisinde çalışanları neyin motive ettiğini iyi etüt etmelidirler.¹⁴

Günümüzde din görevlilerinin sorun ve beklentileri çeşitli mesleki değişkenler açısından incelenerek, bu konudaki araştırmaların artırılmasına gerek duyulmaktadır. Din görevlilerinin mesleki problemleri, meslekten beklentileri, sosyo-ekonomik durumları, mesleki tutum ve motivasyonları, toplumun din görevlilerine bakışı, onlardan beklentisi, din görevlisi-toplum ilişkileri, bu ilişkilerde ortaya çıkan problemler vb. pek çok konuda alan araştırmalarına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı karşılamak için hem üniversitelerde hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda za-

¹² Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt yay., Samsun 1998, s.46

¹³ Don Hellriegel, John W.Slocum and Richard W.Woodman, *a.g.e.*, p.172.

¹⁴ Lindner, *a.g.m.*

man zaman bazı çabalar ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma da, din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin ne durumda olduğunu belirlemeye yönelik olan ve bu çabalara katkı sağlamayı amaçlayan bir alan araştırmasıdır. Araştırmanın temel amacı, din görevlilerin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri ve bu düzeylerin hangi faktörlerle ilişki içinde olduğunu belirlemektir.

Araştırmanın Problemi

Bu araştırmada, din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri incelenmiştir. Bu bağlamda, “*Din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerini etkileyen bazı faktörler nelerdir?*” sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Alt Problemler

1. Din görevlilerinin yaşlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
2. Din görevlilerinin medeni durumlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
3. Din görevlilerinin görev yaptıkları yerleşim birimine göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
4. Din görevlilerinin öğrenim durumlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
5. Din görevlilerinin din görevliliği mesleğini tercih etme nedenlerine göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
6. Din görevlilerinin mesleki kıdemlerine göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
7. Din görevlilerinin mesleki tutum düzeyleri ile mesleki motivasyon düzeyleri arasında önemli bir ilişki var mıdır?

Hipotezler

1. Din görevlilerinin yaşlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark yoktur.
2. Din görevlilerinin medeni durumlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark yoktur.
3. İl ve ilçe merkezlerinde görev yapan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, köylerde görev yapan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksektir.

4. İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Önlisans mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, İlahiyat Fakültesi mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksektir.

5. Din görevliliği mesleğini manevi nedenlerle tercih eden din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, bu mesleği diğer nedenlerle tercih eden din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksektir.

6. Din görevlilerinin kıdemlerine göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark vardır.

7. Din görevlilerinin mesleki tutum düzeyleri ile mesleki motivasyon düzeyleri arasında olumlu yönde önemli bir ilişki vardır.

YÖNTEM

1. Evren ve Örneklem

Araştırma evreni olarak, Karadeniz Bölgesinde Samsun ve Rize il ve ilçe müftülüklerine bağlı din görevlileri seçilmiştir. Nisan-2008 yılında, Rize ve ilçelerinde görevli olan 918 din görevlisi ile Samsun ve ilçelerinde görevli olan 2298 din görevlisi araştırmanın evrenini oluşturmaktadır.¹⁵

Rize ve Samsun il ve ilçelerinde görev yapan din görevlilerinden tesadüfi yöntemle örneklem olarak seçilen toplam 672 din görevlisinin; 229'i Samsun merkezden, 97'si Samsun'un Kavak ilçesinden, 72'si Samsun'un Ladik ilçesinden, 134'ü Rize merkezden, 27'si Rize'nin İkizdere ilçesinden, 113'ü de Samsun Aşık Kutlu Eğitim Merkezi'nden örneklem olarak alınmıştır.

2. Sınırlılıklar

Araştırma sonuçları, benzer özellikteki diğer din görevlileri için genellenebilir. Ancak zaman dilimi olarak 2008 yılının Mart ve Nisan aylarıyla; evren olarak da Samsun ve Rize il ve ilçeleriyle sınırlıdır.

¹⁵ Samsun ve Rize illerinde görevli din görevlilerinin sayısı, DİB Strateji Geliştirme Daire Başkanlığından Nisan-2008'de alınmıştır.

3. Bilgi Toplama Araçları

a. Kişisel Bilgi Anketi

Araştırmaya katılan din görevlilerine ait çeşitli kişisel bilgileri tespit etmek amacıyla araştırmacılar tarafından altı soruluk bir anket geliştirilmiştir. Bu anketle, örnekleme katılan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerini etkileyebilecek ve ilişkili olabilecek yaş, medeni durumu, görev yaptığı yerleşim yeri, öğrenim durumu, mesleği tercih etme nedeni ve görevde geçirdiği süre gibi değişkenler belirlenmiştir.

b. Mesleki Tutum Ölçeği

Din Görevliliği Mesleki Tutum Ölçeği, Kaya tarafından geliştirilen Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ölçeği'nden uyarlanmıştır.¹⁶ Din Görevliliği Mesleki Tutum Ölçeği, 19 maddeden oluşan, din görevlilerinin mesleki tutum düzeylerini belirlemeyi amaçlayan likert tipi bir ölçektir. Bu tip ölçeklerde bireyin bütün maddelere verdiği cevaplardan elde edilen toplam puan, bireyin ölçülmek istenen ilgili özelliğinin bir göstergesi olmaktadır.¹⁷ Bu araştırma için hazırlanan ve uygulanan ölçekte de her bir madde için beşli dereceleme ölçeği kullanılmıştır. Dereceleme ölçeğindeki seçenekler, “tamamen katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve hiç katılmıyorum” şeklindedir. Ölçekteki maddelerden 10 tanesi olumlu, 9 tanesi olumsuz önerme olarak verilmiştir. Olumlu maddelerde işaretlenen seçeneklerden, “*tamamen katılıyorum*=5, *katılıyorum*=4, *kararsızım*=3, *katılmıyorum*=2, *hiç katılmıyorum*=1” puan ile puanlanmıştır. Olumsuz maddelerde ise puanlama ters yönde yapılmıştır. Ölçekten elde edilebilen en düşük puan 19, en yüksek puan ise 95'dir. Mesleki Tutum Ölçeğinden alınan puanların yüksek olması, din görevlilerinin mesleklerine yönelik tutumlarının olumlu olduğunu göstermektedir.

Din Görevliliği Mesleki Tutum Ölçeğinin yapı geçerliliğine faktör analizi yapılarak ve madde-toplam puan korelasyon katsayıları bulunarak bakılmıştır. Dağılımın faktör analizi için yeterli olup olmadığını test etmek için uygulanan Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testinde KMO değeri 0,92 olarak oldukça yüksek bir değer bulunmuştur. Ölçeğin madde puanları üzerinde yapılan faktör analizi sonucu, maddelerin bir faktörde toplan-

¹⁶ Mevlüt Kaya, “Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:14-15, Samsun 2003, ss.89-115

¹⁷ Robert M.Thorndike, *Measurement and Evaluation in Psychology and Education*, 6th ed., USA: Prentice-Hall, 1997, p.382.

dığı görülmüştür. Faktör analizi sonucu bulunan maddelerin birinci faktör yükleri ile madde-toplam puan korelasyon katsayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Mesleki Tutum Ölçeğinin Maddeleri	1. Faktör Yüğü	Mad.-T.Puan Ko-relasyonu
1. Din görevliliğı yapmak istediğim en son iştir.	0,60	0,60
2. Din görevliliğı zevkli bir meslek değildir.	0,61	0,60
3. Keşke din görevlisi olmasaydım.	0,67	0,66
4. Din görevliliğı onurlu bir meslektir.	0,43	0,43
5. Din görevliliğı mesleğini seviyorum.	0,68	0,66
6. Din görevliliğı, benim için ideal bir meslektir.	0,60	0,59
7. Din görevliliğı mesleğinde uzun süre çalışmak istemiyorum.	0,58	0,60
8. Din görevliliğı yapmak çok hoşuma gidiyor.	0,67	0,65
9. Din görevliliğı, benim yapacağım bir meslek değil.	0,70	0,69
10. Din görevliliğı mesleği beni duygusal yönden rahatlatmıyor.	0,50	0,53
11. Hayatımda kendimi hep din görevlisi olarak düşünürüm.	0,58	0,58
12. Din görevliliğini bana sevdiren insan sevgisidir.	0,39	0,42
13. Din görevliliğı mesleğine ilgi duymuyorum.	0,59	0,61
14. Din görevliliğı mesleğinde çalışmak bana gurur veriyor.	0,68	0,66
15. Din görevliliğı yapmak bana mutluluk veriyor.	0,66	0,65
16. Din görevliliğini zorunlu olmasam yapmam.	0,68	0,68
17. Din görevliliğı mesleğinde ilerlemeyi çok istiyorum.	0,58	0,57
18. Din görevliliğı para ile ölçülemez.	0,43	0,44
19. Din görevliliğı tatmin edici bir meslek değil.	0,60	0,61

Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,89, test-yarı test güvenilirlik katsayısı ise 0,82 olarak bulunmuştur. Güvenirlik ve geçerlikle ilgili elde edilen bu verilere göre, Din Görevliliğı Mesleki Tutum Ölçeğinin geçerli ve güvenilir olduğu söylenebilir.

c. Mesleki Motivasyon Ölçeği

Din Görevliliği Mesleki Motivasyon Ölçeği, Maslach ve Jackson (1981)¹⁸ tarafından geliştirilen, Çam (1992)¹⁹ ve Ergin (1992)²⁰ tarafından Türkçeye çevrilen Maslach Tükenmişlik Envanteri'nden uyarlanmıştır. Bu araştırmanın verileriyle yapılan faktör analizi sonucu birinci faktör yükleri düşük bulunan ve aslı 22 madde olan Maslach Tükenmişlik Envanteri'nin üç maddesi ölçekten çıkarılmıştır. Böylece Din Görevliliği Mesleki Motivasyon Ölçeği olarak kullanılan ölçek 19 maddeden oluşmuştur. Bu ölçekte de her bir madde için beşli dereceleme ölçeği bulunmaktadır. Dereceleme ölçeğindeki seçenekler, “her zaman, çoğu zaman, bazen, çok nadir, hiçbir zaman” şeklindedir. Ölçekteki maddelerden 9 tanesi olumlu, 13 tanesi olumsuz önerme şeklinde verilmiştir. Olumlu maddelerde işaretlenen seçeneklerden, “her zaman=5, çoğu zaman=4, bazen=3, çok nadir=2, hiçbir zaman=1” puan ile puanlanmıştır. Olumsuz maddelerde ise puanlama ters yönde yapılmıştır. Ölçekten elde edilebilen en düşük puan 19, en yüksek puan ise 95'dir. Mesleki Motivasyon Ölçeğinden alınan puanların yüksek olması, din görevlilerinin mesleki motivasyonlarının yüksek olduğunu göstermektedir.

Din Görevliliği Mesleki Motivasyon Ölçeğinin yapı geçerliğini sağlamak amacıyla faktör analizi yapılmıştır. KMO değeri 0,91 olarak bulunmuştur. Ölçeğin madde puanları üzerinde yapılan faktör analizi sonucu bulunan birinci faktör yükleri ve madde-toplam puan korelasyon katsayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Mesleki Motivasyon Ölçeğinin Maddeleri	1. Faktör Yüğü	Mad.-T. Puan Korelasyonu
1. İşimden soğuduğumu hissediyorum.	0,68	0,65
2. İşimde kendimi ruhen tükenmiş hissediyorum.	0,74	0,70
3. Sabah kalktığımda bir gün daha bu işi kaldırmayacağımı hissediyorum.	0,57	0,54

¹⁸ Christina Maslach and Susan E. Jackson, “The Measurement of Experienced Burnout”, *Journal of Occupational Behavior*, vol:2, 1981, pp.99-113.

¹⁹ Olcay Çam, “Tükenmişlik Envanterinin Geçerlik ve Güvenirliğinin Araştırılması”, *VII.Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (22-25 Eylül 1992, H.Ü.)ed. R.Bayraktar ve İ.Dağ, Türk Psikologlar Derneği yay., Ankara 1993. ss.155-160.

²⁰ Canan Ergin, “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması”, *VII.Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (22-25 Eylül 1992, H.Ü.) ed. R.Bayraktar ve İ.Dağ, Türk Psikologlar Derneği yay., Ankara 1993. ss.143-154.

4. Cemaatimin ne hissettiğini hemen anlarım.	0,15	0,14
5. Cemaatime sanki insan değillermiş gibi davrandığımı fark ediyorum.	0,38	0,38
6. Bütün gün insanlar ile uğraşmak benim için gerçekten çok yıpratıcıdır.	0,48	0,50
7. Cemaatimin sorunlarına en uygun çözüm yollarını bulurum.	0,41	0,44
8. Yaptığım meslekte tükendiğimi hissediyorum.	0,73	0,71
9. Yaptığım iş sayesinde insanların yaşamına katkıda bulunduğuma inanıyorum.	0,41	0,45
10. Bu meslekte çalışmaya başladığımdan beri insanlara karşı sertleştim.	0,66	0,65
11. Bu mesleğin beni giderek katılaştırmasından korkuyorum.	0,61	0,60
12. Mesleğimle ilgili çok şeyler yapabilecek güçteyim.	0,50	0,52
13. Mesleğimin beni kısıtladığını hissediyorum.	0,56	0,57
14. İşimde çok fazla çalıştığımı hissediyorum.	0,05	0,05
15. Cemaatime ve çevremdekilere ne olduğu umurumda değil.	0,41	0,42
16. Doğrudan doğruya insanlar ile çalışmak bende çok fazla stres yapıyor.	0,53	0,53
17. Cemaatim ile aramda rahat ve samimi bir atmosfer var.	0,54	0,56
18. Mesleğimle ilgili çalışmalardan sonra kendimi canlanmış hissedirim.	0,56	0,57
19. Bu meslekte bir çok kayda değer başarı elde edeceğim.	0,58	0,60
20. Meslekte yolun sonuna geldiğimi, her şeyin bittiğini hissediyorum.	0,56	0,56
21. İşimdeki duygusal sorunlara serinkanlılık ile yaklaşıyorum.	0,35	0,40
22. Cemaatle olan bazı problemlerin zaman zaman benden kaynaklandığını düşünüyorum.	0,19	0,16

Döndürülmeden önce yapılan faktör analizi sonucunda, maddelerin birinci faktör yük değerlerinin 0,35'den yüksek ve birinci faktörün yol açtığı varyansın 0,31 bulunması, Mesleki Motivasyon Ölçeğinin genel bir faktöre sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Mesleki Motivasyon Ölçeği, tek bir genel faktör olarak puanlanmış ve değerlendirilmiştir. Ölçekteki "Cemaatimin ne hissettiğini hemen anlarım.", "İşimde çok fazla

çalıştığımı hissediyorum.” ve “Cemaatle olan bazı problemlerin benden kaynaklandığını düşünüyorum.” şeklindeki üç maddenin, yukarıda da belirtildiği gibi, madde-toplam puan korelasyon katsayıları ve birinci faktör yükleri düşük olduğu için, bu maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Böylece 19 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en düşük puan 19, en yüksek puan ise 95'dir.

Faktör analizi sonucunda Mesleki Motivasyon Ölçeğine alınan maddelerin (19 madde) faktör boyutlarını görebilmek için varimax rotasyonu (döndürülmüş temel bileşenler analizi) uygulanmıştır. Varimax rotasyonlu faktör analizi sonuçları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Din Görevliliği Mesleki Motivasyon Ölçeğinin Maddeleri	1. Faktör Yüğü	2. Faktör Yüğü	3. Faktör Yüğü
1. İşimden soğuduğumu hissediyorum.	0,79		
2. İşimde kendimi ruhen tükenmiş hissediyorum.	0,80		
3. Sabah kalktığımda bir gün daha bu işi kaldıramayacağımı hissediyorum.	0,71		
4. Cemaatime sanki insan değillermiş gibi davrandığımı fark ediyorum.			0,53
5. Bütün gün insanlar ile uğraşmak benim için gerçekten çok yıpratıcıdır.	0,50		
6. Cemaatimin sorunlarına en uygun çözüm yollarını bulurum.		0,67	
7. Yaptığım meslekte tükendiğimi hissediyorum.	0,60		
8. Yaptığım iş sayesinde insanların yaşamına katkıda bulunduğuma inanıyorum.		0,61	
9. Bu meslekte çalışmaya başladığımdan beri insanlara karşı sertleştim.			0,64
10. Bu mesleğin beni giderek katılaştırmasından korkuyorum.			0,56
11. Mesleğimle ilgili çok şeyler yapabilecek güçteyim.		0,67	
12. Mesleğimin beni kısıtladığımı hissediyorum.	0,53		
13. Cemaatime ve çevremdekilere ne olduğu umurumda değil.			0,62
14. Doğrudan doğruya insanlar ile ça-			0,43

İşmak bende çok fazla stres yapıyor.			
15. Cemaatim ile aramda rahat ve samimi bir atmosfer var.		0,62	
16. Mesleğimle ilgili çalışmalardan sonra kendimi canlanmış hissedirim.		0,61	
17. Bu meslekte bir çok kayda değer başarı elde edeceğim.		0,63	
18. Meslekte yolun sonuna geldiğimi, her şeyin bittiğini hissediyorum.			0,48
19. İşimdeki duygusal sorunlara serinkanlılık ile yaklaşıyorum.		0,53	

Faktör döndürme sonrasında, ölçeğin birinci faktörünün altı maddeden (1, 2, 3, 5, 7 ve 12), ikinci faktörün yedi maddeden (6, 8, 11, 15, 16, 17 ve 19), üçüncü faktörün ise altı maddeden (4, 9, 10, 13, 14 ve 18) oluştuğu belirlenmiştir. Maddelerin içerikleri dikkate alınarak, birinci faktör “*mesleki moral*”, ikinci faktör “*mesleki başarı*” ve üçüncü faktör ise “*mesleki duyarlılık*” olarak isimlendirilmiştir. Bu üç faktörün toplam genel puanı, bu çalışmada *mesleki motivasyon* puanı olarak değerlendirilmiştir.

Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,87 olarak, test-yarı test güvenilirlik katsayısı ise 0,83 olarak bulunmuştur.

Din Görevliliği Mesleki Motivasyon Ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları sonucu bulunan katsayıların yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar, ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunun kanıtı sayılmıştır.

4. Verilerin Analizi

Anket ve ölçeklerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri, SPSS (Statistical Package for Social Sciences) istatistiksel paket programı ile yapılmıştır. Verilerin analizinde ve hipotezlerin test edilmesinde tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve t-testi kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda puan ortalamaları arası farkın önemli bulunduğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna Scheffe testi ile bakılmıştır.

Grup ortalamaları arasındaki farkın önem kontrolü için asgari 0,05 önem düzeyi kabul edilmiştir. Ancak, daha yüksek (0,01 ve 0,001) düzeylerde önemli olanlar da tablolarda belirtilmiştir.

Bilgilerin analizinden elde edilen istatistiksel sonuçlar araştırmanın hipotezlerinin yorumlanmasında kullanılacak şekilde tablolaştırılmış ve bulgular bölümünde sunulmuştur. Tablolardaki puan ortalamaları (\bar{X}), mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri olarak ifade edilmiştir.

BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde araştırma sonucu elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Bu bağlamda kişisel bilgi anketinde yer alan değişkenlere göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri incelenmiş, hipotezler doğrultusunda, puan ortalamaları (\bar{X}) dikkate alınarak sonuçlar değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

1. Din Görevlilerinin Yaşlarına Göre Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri

Tablo 1: Yaş Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Yaş	N	%	\bar{X}	S	Sonuç
Mesleki Tutum	18-24 yaş	39	5,8	77,26	9,68	F: 1,605
	25-29 yaş	113	16,8	77,23	13,67	S.d.
	30-34 yaş	139	20,7	79,65	11,75	3/668
	35 yaş ve üstü	381	56,7	77,21	11,08	p= 0,187
	Toplam	672	100,0	77,72	11,63	p>0,05 Önemsiz
Mesleki Motivasyon	18-24 yaş	39	5,8	80,46	10,09	F: 1,605
	25-29 yaş	113	16,8	79,48	10,47	S.d.
	30-34 yaş	139	20,7	80,00	10,47	3/668
	35 yaş ve üstü	381	56,7	79,35	10,10	p= 0,867
	Toplam	672	100,0	79,57	10,22	p>0,05 Önemsiz

Tablo 1’de, din görevlilerinin yaşlarına göre dağılımları, bu dağılıma göre mesleki tutum ve motivasyon puan ortalamaları ve varyans analizi sonuçları görülmektedir. Buna göre örneklemin %5,8’i 18-24 yaş aralığında, %16,8’i 25-29 yaş aralığında, %20,7’si 30-34 yaş aralığında ve %56,7’si de 35 yaş ve yukarısında yer almaktadır. Bu duruma göre din görevlilerinin büyük çoğunluğunun 35 yaşını aştığı, 25 yaşın altındaki din görevlisi sayısının önemli derecede az olduğu görülmektedir.

Tabloda, yaşlarına göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olup olmadığına bakılmıştır. Yapılan varyans analizi sonucunda yaşlarına göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olmadığı ($p>0,05$) görülmüş ve “Din görevlilerinin yaşlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark yoktur.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Yaşlanma, hastalık vb. gibi bazı fizyolojik etmenler bireyin tutumlarını değiştirmektedir. Yaşlanma sadece fizyolojik değil, aynı zamanda birey üzerinde bazı psikolojik etkilere de sahiptir. İnsan yaşlandıkça egemenlik, rekabet, bağımsızlık gibi bazı genel tutum eğilimlerinde değişiklikler ortaya çıkmaktadır.²¹ Amerika'da yapılan bir araştırmada da insanların yaşlandıkça daha mutlu oldukları sonucu ortaya çıkmıştır.²² Bu sonuçtan hareketle normal yaşamında daha mutlu olan kişinin mesleğinde de daha mutlu olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu durumda din görevlilerinin yaşlarının ilerledikçe mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin daha yüksek olması beklenebilir. Ancak din görevlilerinin gelir durumları ve sosyal yaşamları yaş durumuna bağlı olarak kazanç ya da kayıp yönünde herhangi bir değişiklik göstermemektedir. Dolayısıyla din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinde yaşa bağlı bir değişiklik meydana gelmediği anlaşılmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, çalışanların mesleki tutum ve motivasyonları üzerinde olumlu etkisi olabilecek yeni bir yapılanmaya girmesi, meslek içi unvan farklılıkları getirmek gibi yeni bir takım açılımlar sağlaması, din görevlilerinin zaman geçtikçe kendilerini kurumla ve yaptıkları işle daha fazla pozitif ilişki kurmaya yöneltebilir.

2. Din Görevlilerinin Medeni Durumlarına Göre Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri

Tablo 2: Medeni Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Medeni Durum	N	%	\bar{X}	S	S.d.	t	p	Sonuç
Mesleki Tutum	Evli	587	87,4	77,54	11,77	670	1,04	0,279	p>0,05 Önemsiz
	Bekâr	85	12,6	79,00	10,60				
	Toplam	672	100,0	77,72	11,63				
Mesleki Motivasyon	Evli	587	87,4	79,29	10,37	670	1,84	0,065	p>0,05 Önemsiz
	Bekâr	85	12,6	81,48	8,94				
	Toplam	672	100,0	79,57	10,22				

²¹ İnceoğlu, a.g.e., ss.95-96.

²² Yang Yang, "Social Inequalities in Happiness in the United States, 1972 to 2004: An Age-Period-Cohort Analysis", *American Sociological Review*, vol:73, no:2, April 2008, pp.204-227.

Din görevlilerinin %87,4'ünün evli, %12,6'sının ise bekâr olduğu görülmektedir.

Tabloda, medeni durumlarına göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olup olmadığına bakılmış ve medeni durumun, din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark oluşturmadığı ($p>0,05$) görülmüştür. Bu durumda, “*Din görevlilerinin medeni durumlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark yoktur.*” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Tutumların kazanılmasında diğer etkenlerle beraber ailenin etkisi de yadsınmaz. Bu etki, mesleki tutumların kazanılması için de geçerlidir.²³ Yani çalışanların mesleki tutumları da diğer tutumları gibi ailevi özelliklerden etkilenebilmektedir. Düzenli ve sorunsuz bir evlilik, kişinin mesleğinde daha pozitif tutumlara sahip olmasına neden olabilirken, tersi durumda bir aile yapısı da bireyin mesleki tutumunu olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Örneğin, maddi sıkıntıların, aile içi iletişim sorunlarının, iş yoğunluğunun ve diğer çevresel sorunların evliliği zorlaştıran ve kişinin yaşam kalitesini azaltan etkileri vardır.²⁴ Ancak, bu durum evli olmayan kişilerin kendilerine özgü sorunları ve sorumlulukları olmadığı anlamına gelmez. Onların da bir takım duygusal ve sosyo-ekonomik sorunları olabilir.

²³ Ünal, *a.g.e.*, s.13.

²⁴ Ali Çiftçi ve İbrahim Biçici (haz.), *Aile Rehberi*, Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Ankara 2005, ss.24-35.

3. Din Görevlilerinin Görev Yaptıkları Yerleşim Yerine Göre Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri

Tablo 3: Görev Yaptıkları Yerleşim Yerine Göre Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Yerleşim Yeri	N	%	\bar{X}	S	Sonuç
Mesleki Tutum	İl Merkezi	202	30,0	77,28	12,21	F: 0,805
	İlçe Merkezi	36	5,4	79,94	10,67	S.d. 2/669
	Köy	434	64,6	77,74	11,44	p= 0,448
	Toplam	672	100,0	77,72	11,63	p>0,05 Önemsiz
Mesleki Motivasyon	İl Merkezi	202	30,0	79,17	10,34	F: 0,255
	İlçe Merkezi	36	5,4	80,19	9,09	S.d. 2/669
	Köy	434	64,6	79,70	10,27	p= 0,775
	Toplam	672	100,0	79,57	10,22	p>0,05 Önemsiz

Tablo 3'te, din görevlilerinin görev yaptıkları yerleşim yerine göre dağılımları, bu dağılıma göre mesleki tutum ve motivasyon puan ortalamaları ve analiz sonuçları görülmektedir. Buna göre, örneklemin %30'u il merkezlerinde, %5,4'ü ilçe merkezlerinde ve %64,6'sı ise köylerde görev yapmaktadır. Türkiye'nin köylerinde bulunan camilerin küçük ve sayıca fazla olduğu bilinmektedir. Buna karşın il ve ilçe merkezlerinde cami sayısı az, cemaat sayısı ise fazladır.²⁵ Cami sayısı ile bağlantılı olarak din görevlilerinin çoğunluğunun köylerde görev yapıyor olması doğal bir sonuçtur. Örnekleme giren İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan din görevlilerinin %25'i il merkezlerinde, %4,5'i ilçe merkezlerinde, %70,5'i ise köylerde görev yaptıkları görülmüştür. Öğrenim düzeyi bakımından, İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan din görevlilerinin daha çok il veya ilçe merkezlerinde görevli olması beklenmektedir.

Yukarıdaki tabloda, görev yapılan yerin köy, il ya da ilçe merkezi olmasının din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri üzerinde önemli bir değişikliğe neden olup olmadığına bakılmıştır. Yapılan varyans analizi sonucunda görev yapılan yere göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olmadığı

²⁵ Ahmet Öney, *Türkiye'nin Cami Profili*, DEM yay., İstanbul 2008, ss.202-210.

($p>0,05$) görülmüştür. Böylece, “*İl ve ilçe merkezlerinde görev yapan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri köylerde görev yapan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksektir.*” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Şüphesiz köy ve kentler pek çok bakımdan birbirlerinden farklı özelliklere sahiptir. Her iki yerleşim birimi arasında demografik ve coğrafi farklılıklar olduğu gibi sosyo-kültürel farklılıklar, gelenek, görenek, örf, adet ve inanç farklılıkları da vardır. Köyler cemaat tipi ilişkilere sahipken, kentler daha çok cemiyet tipi toplum yapısına sahiptirler.²⁶ Kişilerin yaşam tarzları buldukları yerden doğrudan etkilenir. Bu yüzden her iki yerleşim biriminde yaşamak, zorlukları ve kolaylıklarıyla beraber birbirinden farklıdır. Mesleği gereği köyde ya da kentte yaşayan insanların yaşadıkları yere uyumları da bu yüzden farklılıklar gösterebilir.

Köylerde görev yapan din görevlilerinde genel bir isteksizlik ve hoşnutsuzluk halinin bulunduğu düşünülebilir. Ulaşım imkânlarının kısıtlı olması, sosyal yoksunluklar, seviyeye uygun arkadaş çevresinin olmaması, cemaatin bilgi seviyesinin düşük olması gibi bazı nedenlerin köylerde din görevliliğini zorlaştırdığı ileri sürülebilir. Zira, sosyo-ekonomik çevre kişinin tutum ve motivasyonunu etkileyen önemli bir unsur olarak görülmektedir.²⁷ Ancak, bu araştırmada sosyo-kültürel çevrenin din görevlilerinin tutum ve motivasyon düzeylerinde önemli bir fark oluşturmadığı görülmüştür.

²⁶ Geniş bilgi için bk., Kemal Görmez, *Şehir ve İnsan*, MEB yay., İstanbul 1991, ss.9-43.

²⁷ Ünal, *a.g.e.*, s.14.

4. Din Görevlilerinin Öğrenim Durumlarına Göre Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri

Tablo 4: Öğrenim Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Öğrenim Durumu	N	%	\bar{X}	S	Sonuç
Mesleki Tutum	İmam-Hatip Lisesi	295	43,9	78,98	9,87	F: 17,104
	İlahiyat Önlisans	208	31,0	79,69	10,28	S.d.
	İlahiyat Lisans	44	6,5	67,91	16,07	3/668
	Diğer	125	18,6	74,94	13,52	p= 0,000
	Toplam	672	100,0	77,72	11,63	p<0,001 Önemli
Mesleki Motivasyon	İmam-Hatip Lisesi	295	43,9	80,76	9,13	F: 10,333
	İlahiyat Önlisans	208	31,0	80,24	9,03	S.d.
	İlahiyat Lisans	44	6,5	72,23	13,01	3/668
	Diğer	125	18,6	78,23	12,16	p= 0,000
	Toplam	672	100,0	79,57	10,22	p<0,001 Önemli

Tablo 4'te, örnekleme giren din görevlilerinin %43,9'u İmam-Hatip Lisesi mezunudur. İlahiyat önlisans mezunları örneklemin %31'ni, İlahiyat Fakültesi lisans mezunları ise %6,5'ini oluşturmaktadır. Örneklemin %18,6'sını oluşturan kısım ise daha çok Açıköğretim sisteminde çeşitli bölümlerde öğrenim görenler ile hafız olup İmam-Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olan ve son dönemde KPSS sonucu merkezi sistemle göreve atanan din görevlilerinden oluşmaktadır.

İlahiyat Fakültesi lisans mezunu din görevlilerinin oranının %6,5 gibi çok düşük olduğu görülmektedir. Oysa, günümüzde uzmanlık gerektiren bir meslek olan din görevliliği mensuplarının çoğunluğunun dört yıllık fakülte mezunu olması gereklidir. 1982 yılından beri tüm öğrenciler ilköğretim dördüncü sınıftan ortaöğretimin son sınıfına kadar zorunlu olarak 11-12 yıl Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi okumaktadır. Ayrıca, toplumun ve cemaatin eğitim düzeyi sürekli yükselmektedir. Televizyon ve internet gibi kitle iletişim araçlarının her konuda olduğu gibi dinî konularda da toplumu bilgilendirmesi başdöndürücü bir hızla ilerlemektedir. Bu nedenlerle, artık din görevlilerinin de öğretmenlik mesleği gibi, en az dört yıllık fakülte mezunu olması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Öğrenim durumuna göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olup olmadığına varyans analiziyle bakılmıştır. Bu analiz sonucunda, öğrenim düzeyine göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında “*İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Önlisans mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, İlahiyat Fakültesi mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksektir.*” şeklindeki hipotezimizin doğrulandığı görülmüştür.

Scheffe testi sonucunda özellikle İlahiyat Fakültesi lisans mezunlarının hem mesleki tutum düzeylerinin hem de mesleki motivasyon düzeylerinin, İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat önlisans mezunlarına göre düşük çıktığı görülmüştür.

Bu sonuçlar üzerinde etkisi olabilecek birçok neden sayılabilir. İlahiyat Fakültesi mezunlarının çoğunluğunun köylerde görev yapması²⁸ ve köy hayatına uyum sağlayamaması bu nedenlerden biri olarak gösterilebilir. Nitekim yapılan bir araştırmada köylerde görev yapan İlahiyat Fakültesi mezunlarının ancak %23,6’sı köy hayatına tam olarak uyum sağlayabildiği, buna karşın İmam-Hatip Lisesi mezunlarının %90’ı köy hayatına tamamen uyum sağladığı görülmüştür.²⁹

Bir diğer neden olarak mesleğe bakış açısı ve mezuniyet sonrası mesleğe yönelme eğilimindeki olumsuz tutumlar gösterilebilir. Zira İlahiyat Fakültesine giden öğrencilerin çoğunluğunun zihninde din görevlisi olmak gibi bir düşünce bulunmamaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada öğrencilerin ancak %19’u mezun olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev almak istediğini belirtmişlerdir.³⁰

İlahiyat Fakültesi mezunları cami eksenli din hizmetlerinde bir takım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlar, dinî ve ahlaki sorularda, kutlama ve törenlerde ve problemlili kişilerle kurulan ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlileri, bu üç alanda kendilerini yeterli görmemekte ve sıkıntılarını konuyla ilgili araştırma

²⁸ Bu araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin %70,5’inin köylerde görev yaptığı görülmüştür.

²⁹ Yunus Yıldırım, *İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Dinî Hayat Üzerindeki Etkisinin Sosyolojik Analizi (Birecik ve Köyleri Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. SBE, 2006, s.44.

³⁰ Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 25 (2003/2), İstanbul 2005, s.55.

yapan kişilere iletmektedir.³¹ Ayrıca, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin meslek seçimindeki amaçları ve beklenti düzeylerinin yüksek olduğu gözlenmektedir. Bu gibi sorunların ve beklentilerin İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin mesleki tutum ve mesleki motivasyonlarını olumsuz yönde etkilediği belirtilebilir.

5. Din Görevlilerinin Mesleği Tercih Etme Nedenlerine Göre Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri

Tablo 5: Mesleği Tercih Etme Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Mesleği Tercih Nedeni	N	%	\bar{X}	S	Sonuç
Mesleki Tutum	Üniversiteye Gideme- mek	60	8,9	71,97	10,108	F: 24,139 S.d. 5/666 p= 0,000 p<0,001 Önemli
	Aile ve Yakınların İsteği	99	14,7	73,48	11,778	
	Öğretmenliğe Atana- mamak	24	3,6	62,08	15,263	
	Manevi Nedenler	345	51,3	80,84	9,527	
	Maddi Nedenler	48	7,2	74,60	12,219	
	Diğer Nedenler	96	14,3	79,96	11,987	
	Toplam	672	100,0	77,72	11,633	
Mesleki Motivasyon	Üniversiteye Gideme- mek	60	8,9	76,43	11,422	F: 15,521 S.d. 5/666 p= 0,000 p<0,001 Önemli
	Aile ve Yakınların İsteği	99	14,7	76,04	10,781	
	Öğretmenliğe Atana- mamak	24	3,6	69,08	13,667	
	Manevi Nedenler	345	51,3	82,03	8,455	
	Maddi Nedenler	48	7,2	75,96	11,093	
	Diğer Nedenler	96	14,3	80,75	9,737	
	Toplam	672	100,0	79,57	10,220	

Tablo 5'te din görevlilerinin bu mesleği tercih etme nedenlerine göre dağılımlarına bakıldığında, örnekleme dahil olan din görevlilerinin %8,9'u liseden sonra herhangi bir fakülteye yerleşemediği için, %14,7'si ailesi ve yakınları istediği için, %3,6'sı üniversiteyi bitirdikten sonra öğ-
retmen olarak atanamadığı için, %51,3'ü manevi nedenler için, %7,2'si

³¹ Ahmet Önay, "İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Cami Eksenli Din Hizmetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Alandaki Formasyon İhtiyaçları", *Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi, Isparta 2004, ss.416-422.

maddi nedenler için, geriye kalan % 14,3'lük kesim de diğer nedenler için bu mesleği tercih ettiklerini belirtmektedirler. "Diğer nedenler" seçeneğini işaretleyenlerin büyük çoğunluğu kendi isteğinin bu yönde olduğunu ifade etmişlerdir. Bunların verdikleri cevapları da manevi nedenlere dâhil etmek mümkündür. Ayrıca hafız olduğu için din görevlisi olduğunu ifade edenler de önemli sayıdadır. İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan din görevlilerinin %83,3'ü öğretmenliğe atanamadığı için din görevliliğini tercih ettiğini belirtmişlerdir.

Tabloda, mesleği tercih etme nedenine göre, din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir farkın bulunup bulunmadığına bakılmış, yapılan varyans analizi neticesinde önemli ($p<0,001$) bir fark olduğu görülmüştür. Bu sonuç, "*Din görevliliği mesleğini manevi nedenlerle tercih eden din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, bu mesleği diğer nedenlerle tercih eden din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksektir.*" şeklindeki hipotezimizi doğrulamıştır.

Scheffe testi sonucunda, özellikle manevi nedenlerle mesleği tercih edenlerin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, öğretmenliğe atanmamak ve üniversiteye gidememek gibi zorunlu nedenlerle mesleğe yönelenlerin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksek çıkmıştır. Buyrukçu'nun araştırmasında da benzer sonuçlar olduğu görülmüş, istemeden imamlık yapanların olup olmadığı sorusuna, "evet" diyen din görevlilerinin sayısı önemli oranda yüksek çıkmıştır.³²

³² Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, TDV yay., Ankara 1995, ss.279-281.

6. Din Görevlilerinin Kıdem Durumlarına Göre Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri

Tablo 6: Kıdem Durumlarına Göre Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeyleri İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değişken	Kıdem	N	%	\bar{X}	S	Sonuç
Mesleki Tutum	1 Yıl	149	22,2	80,19	9,62	F: 3,176 S.d. 5/666 p= 0,008 p<0,05 Önemli
	2-5 Yıl	64	9,5	73,78	15,94	
	6-10 Yıl	54	8,0	76,28	11,51	
	11-20 Yıl	246	36,6	77,24	11,66	
	21-30 Yıl	152	22,6	78,22	11,02	
	30 ve üstü Yıl	7	1,0	78,71	7,43	
	Toplam	672	100,0	77,72	11,63	
Mesleki Motivasyon	1 Yıl	149	22,2	82,53	8,46	F: 4,558 S.d. 5/666 p= 0,000 p<0,05 Önemli
	2-5 Yıl	64	9,5	75,97	12,47	
	6-10 Yıl	54	8,0	78,83	9,00	
	11-20 Yıl	246	36,6	78,83	10,52	
	21-30 Yıl	152	22,6	79,58	10,17	
	30 ve üstü Yıl	7	1,0	81,14	7,93	
	Toplam	672	100,0	79,57	10,22	

Tablo 6'da görüldüğü gibi, din görevlilerinin %22,2'si görevde henüz ilk yılındadır. Örnekleme giren din görevlilerinin %9,5'i 2-5 yıl arası, %8'i 6-10 yıl arası, %36,6'sı 11-20 yıl arası, %22,6'sı 21-30 yıl arası, %1'i 30 yıldan fazla görev yapmıştır.

Tabloda, kıdem durumuna göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark olup olmadığına bakılmıştır. Yapılan varyans analizi sonucunda kıdem durumuna göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli (p<0,05) bir fark olduğu görülmüştür. Bu sonuç, "Kıdeme göre din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark vardır." şeklindeki hipotezimizi doğrulamıştır.

Scheffe testi sonucunda, meslekte birinci yılını çalışan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri ile 2-5 yıl arası kıdeme sahip olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri ara-

sında, bir yılını çalışan din görevlilerinin lehine, önemli bir fark olduğu görülmüştür.

Kıdem durumuna göre İlahiyat Fakültesi lisans mezunu din görevlilerinin dağılımına bakıldığında, bir yıllık kıdeme sahip din görevlilerinin %3,4'ü İlahiyat Fakültesi lisans mezunu iken, kıdemi 2-5 yıl arası olan din görevlilerinin %37.5'inin İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olduğu görülmektedir. Diğer kıdem gruplarındaki İlahiyat Fakültesi lisans mezunlarının dağılımı ise %3,7'den daha az orandadır. 2-5 yıl arası kıdeme sahip din görevlilerinin mesleki tutum ve mesleki motivasyonların düşük bulunması, bu grupta bulunan İlahiyat Fakültesi lisans mezunlarının oranının daha fazla olmasından kaynaklanmış olabilir.

Ayrıca, göreve yeni başlayan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin yüksek olması, muhtemelen mesleğin zorluklarıyla henüz tam manasıyla yüzleşilmemiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Zira belli bir müddet işsiz kalmış olan kişilerin iş sahibi olduktan sonra bunun olumlu etkilerini bir süre daha üzerlerinde taşımaları normaldir. İş sahibi olduktan sonra ise meslekle ilgili daha iyi maaş, daha iyi bir görev yeri gibi yeni beklentiler ortaya çıkmaktadır. Tutum ve motivasyonlar incelendiğinde bir beklentinin elde edilmesiyle daha yüksek beklentilerin ortaya çıktığı görülmüştür.³³ Bu beklentilerin bir kısmının kısa sürede karşılanamaması görevde ilk birkaç yılı çalıştıktan sonra mesleki tutum ve motivasyonu azaltıcı bir rol oynamayabilir. Büyük beklentilerle bir mesleğe giren kişiler bu beklentileri karşılanmayınca büyük bir çaresizlik, ümitsizlik ve hayal kırıklığına uğramakta ve bu bireylerin tükenmişlik düzeyleri artmaktadır.³⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı meslekte yükselmeye önemli oranda kapalı bir kurumdur. Beş yıllık din görevlisiyle otuz yıllık bir din görevlisi arasında maddi ve manevi yönden önemli bir farklılık mevcut değildir. Mesleki durağanlık, meslekte gelişim ve yükselme arzusunu kesmekte ve din görevlilerini, ya olana rıza göstererek kurumda kalmaya ya da diğer nedenlerle birlikte başka kurumlara geçmeye zorlamaktadır.³⁵

³³ İnceoğlu, *a.g.e.*, s.50.

³⁴ Burhan Çapri, "Tükenmişlik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c:II, sy:1, Haziran 2006, s.64.

³⁵ Son beş yılda Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan yaklaşık 2000 kişi başka kurumlara nakil yaptırmıştır. (<http://www.memurlar.net/haber/105380>), 21 Mart 2008.

7. Din Görevlilerinin Mesleki Tutum Düzeyleri ile Mesleki Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki

Tablo 7: Din Görevlilerinin Mesleki Tutum Düzeyleri ile Mesleki Motivasyon

Puanları Arasındaki İlişki İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Mesleki tutum düzeyi	N	%	\bar{X}	S	Sonuç
1. Düşük (19-66)	89	13,3	65,24	10,69	F: 174,064 S.d. 2/669 p= 0,000 p<0,001 Önemli
2. Orta (67-88)	464	69,0	80,63	8,31	
3. Yüksek (89-95)	119	17,7	86,17	5,86	
Toplam	672	100,0	79,57	10,22	

Din görevlilerinin mesleki tutum puanlarının genel ortalaması ($\bar{X}=77,72$) olarak, puanların standart sapması ise ($S=11,63$) olarak bulunmuştur. Mesleki tutum puan ortalamasının bir standart sapma alt sınırı olan (66,06) puanın altında puan alan din görevlileri “düşük” mesleki tutum düzeyine sahip, mesleki tutum puan ortalamasının bir standart sapma üst sınırı olan (89,35) puanın üstünde puan alan din görevlileri “yüksek” mesleki tutum düzeyine sahip, bu alt ve üst sınır puanlar arasında mesleki tutum puanları olan din görevlileri ise “orta” mesleki tutum düzeyine sahip olarak kabul edilmiştir.

Düşük mesleki tutum düzeyine sahip din görevlileri, toplam din görevlilerinin %13,3’ünü, orta mesleki tutum düzeyine sahip din görevlileri %69’unu, yüksek mesleki tutum düzeyine sahip din görevlileri ise %17,7’sini oluşturmuştur. İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan din görevlilerinin ise %43,2’si düşük mesleki tutum, %45,5’i orta mesleki tutum ve %11,4’ü yüksek mesleki tutum düzeyinde olduğu görülmüştür.

Tablo 7’de, mesleki tutum düzeylerine göre din görevlilerinin mesleki motivasyon puan ortalamaları arasında önemli bir fark olup olmadığına bakılmıştır. Yapılan varyans analizi sonucunda mesleki tutum düzeylerine göre din görevlilerinin mesleki motivasyon puan ortalamaları arasında ($p<0,001$) düzeyinde önemli bir fark olduğu görülmüştür. Ayrıca, yapılan korelasyon analizi neticesinde, din görevlilerinin mesleki tutum puanları ile mesleki motivasyon puanları arasındaki korelasyon katsayısı ($r=0,64$) olarak ($p<0,01$) düzeyinde önemli bulunmuştur.

Elde edilen bu sonuçlar, “Din görevlilerinin mesleki tutum düzeyleri ile mesleki motivasyon düzeyleri arasında olumlu yönde önemli bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimizi doğrulamıştır.

İki değişken arasındaki ilişkinin düzeyini ölçen ve yönünü belirleyen korelasyon analizi neticesinde pozitif bir korelasyon katsayısının ortaya çıkması, bir değişkene ilişkin verilerin artması durumunda diğerinin de artması veya azalması durumunda diğerinin de azalması anlamına gelmektedir.³⁶ Bu durumda, din görevlilerinin mesleki tutum düzeyleri arttıkça mesleki motivasyon düzeyleri de artmakta, mesleki tutum düzeyleri azaldıkça mesleki motivasyon düzeyleri de azalmaktadır.

Din görevlilerinin mesleki tutumları, onların din görevliliği mesleğine bakışlarını yansıtırken, mesleki motivasyonları da bu mesleğin gereklerini yerine getirme arzularını yansıtır. Bu bağlamda, eğer mesleğe karşı oluşmuş tutumlar olumlu ise mesleğin gereklerini yerine getirme arzusu da olumlu olmakta ve din görevlisi kendisini mesleğin gereklerini icra etme noktasında hazır hissetmektedir. Aksi halde, din görevlisinde isteksizlik hali ön plana çıkmakta ve sürekli olarak mesleki motivasyon eksikliği yaşanabilmektedir. Zira insan zihninin tutarlılık ihtiyacı vardır.³⁷ Bu nedenle, genellikle mesleki tutum ile mesleki motivasyon arasında olumlu ve tutarlı bir ilişki bulunmaktadır.

Hem tutumları hem de motivasyonları belirleyen araçlar, kişiyi davranışa iten içsel süreçlerdir. Bu içsel süreçlerin bilgi kaynağı çoğu zaman objektiftir ve bu içsel süreçler, birey farkında olmadan onun tutum ve motivasyonlarını belirlerler. Öte yandan tutum ve motivasyonların temelinde objektif bilgiler kadar sübjektif kanaatlar da bulunabilir.³⁸ Din görevliliği mesleğine karşı sübjektif tutumlar geliştiren birey, çoğu zaman bunu meşrulaştırmak için çeşitli yollara başvurabilir. Örneğin kendi kendine mesleğe karşı olduğundan daha farklı motive olma gayretine girebilir. Bu da onun tutarsız davranışlar sergilemesine neden olabilir. Ancak bu ihtimal yukarıda bahsettiğimiz tutarlılık ihtiyacı nedeniyle son derece düşüktür ve sonuçları itibariyle çok farklı bir netice ortaya çıkarmaz.³⁹

Kişinin davranışlarının, tam ve yalın olarak tutumları tarafından belirlendiği düşüncesi sosyal psikoloji alanında uzun yıllar kabul görmüştür. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda her tutumun, zorunlu olarak davranışa dönüşmeyeceği fikri giderek daha fazla kabul görmektedir. İnsanlar çeşitli gerekçelerle beyan ettikleri tutumlara zıt davranışlar sergileyebilmektedirler.⁴⁰ Bu bağlamda, din görevlilerinin mesleğe karşı beyan ettikleri tutumlar, onların mesleki davranışlarını zorunlu olarak

³⁶ Ayhan Ural-İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, Detay yay., Ankara 2005, s.219.

³⁷ Ünal, *a.g.e.*, s.7.

³⁸ Ünal, *a.g.e.*, s.11.

³⁹ Ünal, *a.g.e.*, s.11.

⁴⁰ Jonathan L. Freedman, David O. Sears and J.Merrill Carlsmith, *a.g.e.*, s.336.

belirleyen bir unsur olmayabilir. Ancak, din görevlilerinin mesleki davranışa hazır oluşlarını gösteren mesleki motivasyonu, mesleki tutumlarla aynı yönde ilişki göstermiştir.

Sonuç olarak tutumlar, bireylerin bir olay ya da olguyla karşılaşma isteklerini etkilerler. Olumlu tutum, bu isteği artırırken olumsuz tutum da azaltmaktadır.⁴¹ Din görevliliğine karşı olumsuz tutumlara sahip olan din görevlileri meslekle ilgili davranışları yapmak istemezken, olumlu tutuma sahip olan din görevlileri de meslekle ilgili işleri yapma konusunda çok daha istekli ve gayretli olabilirler.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada din görevlilerinin, mesleklerine yönelik tutumları ile mesleki motivasyonlarını etkileyen bazı faktörlerin olduğu görülmüştür. Araştırmada ortaya çıkan **sonuçlar** aşağıda verilmiştir.

1. Din görevlilerinin mesleki tutum ve mesleki motivasyon düzeylerinde yaşlarına göre önemli bir değişme görülmemiştir.

2. Din görevlilerinin medeni durumlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark bulunmamıştır.

3. Din görevlilerinin görev yaptıkları yerleşim yerine göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark görülmemiştir.

4. Din görevlilerinin öğrenim durumlarına göre mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri arasında önemli bir fark görülmüştür. İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, imam-hatip lisesi ve İlahiyat önlisans mezunlarına göre daha düşük olarak ortaya çıkmıştır.

5. Din görevlilerinin mesleklerini tercih nedenleri bakımından, mesleğini manevi nedenlerle seçmiş olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, mesleğini diğer nedenlerle seçmiş olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinden daha yüksek olarak bulunmuştur.

6. Din görevlilerinin mesleki kıdemlerine göre, mesleki tutum ve motivasyon düzeylerine bakıldığında, meslekte birinci yılını çalışan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, mesleki kıdemi 2-5 yıl arası olanlara göre daha yüksek olarak bulunmuştur.

7. Din görevlilerinin mesleki tutum düzeyleri ile mesleki motivasyon düzeyleri arasında olumlu yönde önemli bir ilişkinin olduğu görülmüştür.

⁴¹ David Krech ve Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev. E. Güngör, 2. Baskı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970, s.210.

tür. Mesleki tutumu olumlu olan din görevlilerinin mesleki motivasyon düzeyleri de yüksek bulunmuştur.

Araştırma sonuçlarına göre, din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin genel olarak yüksek olduğu görülmektedir. Din görevlilerinin genel puan ortalamalarına bakıldığında, mesleki tutum puan ortalaması ($\bar{X}=77,72$) olarak, mesleki motivasyon puan ortalaması ise ($\bar{X}=79,57$) olarak bulunmuştur. En yüksek puanın 95 olduğu düşünülürse, bu ortalamaların önemli düzeyde yüksek olduğu söylenebilir. Araştırma sonucunda özellikle, İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri düşük bulunmuştur.

Araştırma sonuçlarına dayalı olarak din görevlilerinin mesleki tutumlarını daha olumlu hale getirmek ve motivasyon düzeylerini yükseltmek amacıyla şu **öneriler** yapılabilir:

1. Araştırma sonucunda, mesleki tutum ve mesleki motivasyonları düşük gözlenen İlahiyat Fakültesi lisans mezunlarına mesleğe teşvik edici ödüllendirmeler ve görevde yükselme imkanları sağlanarak mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri üst düzeyde tutulmaya çalışılmalıdır. Öğrenim düzeyi ve mesleki yeterlilikleri yüksek olan din görevlileri iş doyumunu sağlayabilecekleri il ve ilçe merkezleri ya da uygun yerlerde öncelikle görevlendirilebilirler. Fakülte mezunu din görevlilerine atama, yer değiştirme, maaş ve yan ödeme, yurtdışı din hizmetleri ve hac hizmetleri gibi konularda avantajlar sağlanarak, fakülte mezunu din görevliliği özendirilmelidir. Fakülte mezunu din görevlilerinin birikim ve niteliklerinden en uygun şekilde yararlanılmalı, bu nitelikteki din görevlileri kendilerini gerçekleştirebilecekleri yerlerde istihdam edilmelidir.

2. İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin, din görevliliği mesleğine yönelik olarak olumlu tutum geliştirmeleri ve mesleğe motive olmaları yönünde çalışmalar yapılmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığının ihtiyacı olan din görevlilerinin yetiştirilmesi için İlahiyat Fakültelerinde erkek öğrencilerin kontenjanları yeterli düzeyde artırılmalıdır. Din görevliliği mesleğini isteyerek ve manevi nedenlerle seçmeleri sağlanmalıdır.

3. İlahiyat Fakültelerinin öğretim programları, mezunların din görevliliği mesleğini en iyi icra edebilecekleri bir şekilde yeniden geliştirilmelidir. Program, dini pratik ve uygulamalar, pedagojik, psikolojik ve sosyal hizmetlere yönelik derslerle desteklenmelidir. İmam-Hatip Liselerinde ve İlahiyat Fakültelerinde mesleki uygulamalara daha fazla ağırlık verilerek, olumlu ortamlarda uygulama yaptırılmalıdır. Ayrıca, İmam-Hatip Liselerinde ve İlahiyat Fakültelerinde din görevliliği mesleği ile ilgili çeşitli programlar ve etkinlikler düzenlenmelidir. Okul yıllarında ve mesleki uygulamalar sırasında öğrencilere din görevliliği mesleği özendirilmeli ve sevdirmelidir.

4. Din hizmetlerinin etkili ve verimli olarak yürütülebilmesi, mesleğini seven, kendini mesleğine adanmış ve motive olmuş din görevlilerinin mevcudiyetine bağlıdır. Din görevlilerinin duyuşsal yönünü oluşturan mesleki tutum ve motivasyonu ile birlikte, mesleki formasyonu ve mesleki yeterlilikleri de din hizmetlerinin başarılı olarak yürütülmesinde gerekli koşullardandır. Bu nedenle, din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyonlarını artırıcı önlemler alınırken, diğer yandan da din görevlilerinin mesleki bilgi ve becerilerle donanmış olarak öğrenim düzeylerini artırıcı önlemler alınmalıdır.

5. Din görevlilerinin sosyo-kültürel ve ekonomik yönlerden imkanlarını artırıcı projeler hazırlanmalı ve çalışmalar yapılmalıdır. Kişisel ve mesleki gelişimleri çeşitli eğitsel ve sosyal etkinlikler yoluyla sağlanmalıdır. Din görevliliği mesleğinde yükselme ve terfi imkanları geliştirilmeli, kurumun din görevlileri açısından mevcut statik yapısı değiştirilmelidir. Kıdeme, eğitim durumuna ve performansa bağlı yeni unvanlar ve statüler oluşturulmalıdır. Çalıştıkları camilerin ve lojmanların fiziksel şartları, izin ve çalışma koşulları iyileştirilmelidir.

6. Müftülük ve din görevlileri arasında sağlıklı bir iletişim kurulmalı ve iyi bir kurum iklimi oluşturulmalıdır. Din hizmetlerinde çalışanlara, topluma hizmet yönünde sosyal ve psikolojik hizmetlerin yürütülmesinde yetki ve sorumluluklar verilmelidir. Din görevlileri başarıları oranında takdir edilmeli ve ödüllendirilmelidir.

7. Din görevliliği mesleğinin toplumdaki yeri ve saygınlığının yükseltilmesi sağlanmalıdır. Din görevlilerinin mesleki motivasyonlarını ve mesleğe bağlılıklarını artırıcı mesleki etkinlikler düzenlenmelidir. Özellikle, ekim ayının ilk haftasında “Camiler ve Din Görevlileri Haftası”nda yapılan bu nitelikteki etkinliklerin sayısı ve kapsamı artırılmalıdır.

8. İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlileri ve İlahiyat Fakülteleri öğrencileri üzerinde din görevlilerinin sorunları ve beklentiliyle ilgili kapsamlı yeni araştırmalar yapılabilir.

ZÛ KÂR SAVAŞI VE ARAP-SÂSÂNÎ İLİŞKİLERİNDEKİ ÖNEMİ

Doç. Dr. İsrail BALCI*

ÖZET

Zû Kâr, İslâm'ın ilk yıllarında Arap kabileleriyle Sâsânîler arasında cereyan etmiş bir savaştır. Bekr b. Vâil kabilesinin su kuyusu olan Zû Kâr yakınlarında vuku bulduğu için bu isimle anılır. Bekr kabilesinin önderliğinde toplanan bir kısım Arap kabileleri Sâsânî sömürmesine karşı baş kaldırıncı iki taraf arasında savaş çıkmıştır. Sâsânîler'in yenilgisiyle sonuçlanan bu savaşla birlikte Araplar ilk kez İran'a karşı direnişe geçmişler ve açık muhalefet dönemi başlatmışlardır. Onların bu ülkeye karşı verdiği mücadele İslâm fetihlerinin başlamasıyla birlikte Müslüman Araplar'ın mücadelesine dönüşmüştür. Bu yönüyle Zû Kâr savaşı İslâm tarihinde özel bir öneme sahiptir.

Anahtar kelimeler: Zû Kâr, Arab, Sâsânî, kabile, Bekr b. Vâil

ABSTRACT

The War of Zû Kâr and Its Importance in the Relationship Between Arab and Sasanid

The War of Zû Kâr was taken place between the tribes of Arab and Sasanid in the early years of Islam. Since it was taken place near the well of Zu Kar belonged the tribe of Bekr b. Vail, it was called as Zû Kar. When some Arabic tribes in the leadership of Bekr Tribe revolted against the exploitation of Sasanid, the war occurred between Arabic tribes and Sasanid. With the defeating of Sasanid, the Arabs in the first time attacked to Iran and they began to apply an explicit counter-period. With the beginning of Muslim's conquest, their struggle towards this state was transformed to struggle of Muslim Arabs. Thus, this war has a special place the history of Islam.

Key words: Zû Kar, Arab, Sâsânid, tribe, Bakr b. Vail

Giriş

Arap-Sâsânî ilişkileri İslâm'dan çok önceki tarihlere kadar dayanır.¹ Ancak bu ilişkiler karşılıklı iki devletin birbirlerinin konumunu ve hukuki statülerini tanımaya ya da kabule dayalı olmaktan daha çok tâbi

* OMÜ İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: ibalci@omu.edu.tr

¹ Bkn. İsrail Balcı, "Arap-Sâsânî İlişkileri (M. 500-650) ve Irak'ın Erken Dönem İslâmlaşma Süreci, *İkinci Ortadoğu Semineri; Düünden Bugüne Irak Bildiriler I*, Elazığ 2006, ss. 157-178.

olanla olunanın durumundan ibarettir.² Dolayısıyla ilişkilerin seyri tâbi olanın tâbi olunana itaati/itaatsızlığına göre şekil almıştır. Nitekim uzun yıllar Sâsânîler'e bağlı vali olarak hizmet etmiş olan Hîre'deki Münzîr hanedanı, II. Hüsrev Perviz'in (591-628) isteğine uygun hareket etmediği zaman anında cezalandırılmış ve valilikten azledilmiştir. Kisra³, Tay kabilesinden İyâs b. Kabise'yi vali atamış ve görevden aldığı valiyi Medain'e çağırıp bir süre zindanda tuttuktan sonra öldürmüştür. Bununla da yetinmeyen Kisra, kendisine itaat etmek istemeyen kabileler üzerine güçlü bir ordu tertip edip göndermiştir. Elinizdeki makaleye konu olan savaş, bu ordunun gönderilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu savaş, Sâsânîler'e itaat etmek istemeyen başta Bekr b. Vâil kabilesi olmak üzere onların önderliğinde örgütlenen diğer kabilelerin organize bir şekilde Sâsânî hâkimiyetine karşı ilk kez başkaldırı niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle bakıldığında söz konusu savaş, Arap-Sâsânî ilişkilerinde önemli dönüm noktalarından birisi olarak nitelenebilir.

Şunu da hatırlatalım ki, II. Hüsrev'den önceki dönemlerde de zaman zaman birtakım sorunlar yaşanmıştır. Örneğin Sâbûr döneminde Araplar acımasızca cezalandırılmışlardır. Ancak ortaya çıkan sorunlar iki tarafı karşı karşıya getirecek boyutta etkili olmamıştır. Yine Kubâz döneminde (485-528) ilişkiler bozulmuştur. Kubâz'ın oğlu Anûşîrvân (531-579) zamanında tekrar düzelmiş, ancak uzun sürmemiştir.⁴

Zû Kâr savaşı Hz. Peygamber'in risaletinin ilk yıllarına yakın bir dönemde meydana gelmiştir. Savaşın etkileri sadece sınıra yakın Araplar arasında değil Arabistan içlerindeki kabileler arasında da önemli yankı yapmıştır. Nitekim bu savaş, Arap kabileleri arasındaki savaşları ifade eden *Eyyâmü'l-Arab* içerisinde *Yevmü Zû Kâr* olarak isimlendirilmiştir.⁵ Elinizdeki makale Zû Kâr savaşının ortaya çıkışını ve İslâm tarihindeki önemini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Savaş Öncesi Genel Durum

İslâm'ın yayılmaya başladığı dönemlerde Arabistan'ın kuzeyinde günümüzdeki Irak toprakları dahil İran sınırına yakın bölgelerde birtakım Arap kabileleri yaşıyordu. Bu kabileler Güney Arabistan'dan göç etmiş-

² Muhammed Dayfallah Batâyine, "Arap Kökenli Hıristiyanlar ve İslâm Fetihleri ile Olan İlişkileri," çev. Abdülhalik Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Ankara 2004, 32.

³ Kisra, Araplar tarafından Sâsânî hükümdarları için kullanılan bir unvandır.

⁴ Dineverî, *Ahbâru't-Tvâl*, thk. Abdülmun'im Âmir, Kahire 1960, 68.

⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Temimî, *Kitâbu Eyyâmî'l-Arab Kable'l-İslâm*, thk. Adil Câsim el-Beyâtî, Bağdâd 1987/1407, II, 489-502; ayrıca bkn. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, 39.

lerdi.⁶ Arap kabilelerinin İran sınırına yakın yerlere yerleşmeleri Sâsânîler döneminde (m.s. 226-651) yoğunluk kazanmıştır. Rivayetlere göre Büyük İskender (m.ö. 233) İran üzerine bir sefer düzenleyerek Pers hükümdarı Dârâ'yı yenilgiye uğratmış ve İran'ı küçük idari birimlere ayırmıştı. *Tavâif-i mülûk* denilen bu dönem m. s. 226 yılında Sâsân oğullarından Erdeşir Bâbek'in yeniden Persler'in siyasi birliğini sağlamasına kadar sürmüştü.⁷

Güneyden gelen kabilelerin İran sınırına yakın bölgelere yerleşmeleri Sâsânîler'in çıkarlarına uygun düştüğünden onların iskânına karşı çıkılmadığı anlaşılmaktadır. Hatta bizzat izin verildiğinden söz edilmektedir. Nitekim Güney Arabistanlı liderlerden Rebîa b. Nasr'ın, Sâsânî idarecisi Hurrezâd'a (Hurrezâz) haber gönderip halkın iskânı için müsaade istediği ve talebinin yerine getirildiği nakledilir.⁸ Gerekli izinden sonra birçok Arap kabilesi, kitleler halinde Sâsânî sınırlarına yakın yerleri yurt edinmiştir.⁹ Örneğin Benû İyâd, el-Cezîre ile Basra arasına, Bekr kabilesi Yemâme topraklarından Irak Sevadı'na,¹⁰ onların bir kolu olan Şeybân oğulları Basra yakınlarına,¹¹ Temîm ve Abdulkayslar Bahreyn'e, Ezdler Uman'a ve Lahmiler Hîre bölgesine yerleşmişti.¹² Yine Himyerliler Uman'ı yurt edinmişti.¹³ Tay, Gassân, İbâd ve Tenûh gibi Arap kabileleri de göç edenler arasındaydı.¹⁴ Rivayetlere göre Babil hükümdarı Buhtunnasr öldükten sonra Hîre ve Anbar çevresinde yaşayan Araplar giderek güçlendi ve çoğaldılar. Böylece Yemen'den başlayarak Tihame, Bahreyn, Sevad ve Şam'a kadar uzanan geniş ve mümbit araziler Arap kabileleri tarafından yurt edinildi. Bahreyn bölgesine yerleşen kabileler birbirleriyle ittifak kurarak Tenûh adı altında birleştiler.¹⁵ Bu arada Arapların göçleriyle ilgili bazı mitolojik sebepler dile getirilir.¹⁶ Ancak asıl

⁶ Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, t.y., II, 27, 38; Batâyine, 28.

⁷ Dineverî, 42-43; Taberî, II, 27

⁸ Bkn. İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebî (sav)*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mısır 1963/1383, I, 8; Taberî, II, 38, 100.

⁹ Taberî, II, 27-29, 38; Leone Caetani, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid, İstanbul 1927, X, 144-45, 220.

¹⁰ Taberî, II, 27.

¹¹ Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdr, Beyrut 1957/1376, III, 378.

¹² Taberî, II, 27; ayrıca bakn. Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, New Jersey 1981, 171; Abd al-Husain Zarrinküb, "The Arab Conquest of Iran and Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge 1993, Vol., IV, 1-2.

¹³ İbn Hişâm, I, 7.

¹⁴ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire 1975/1395, 35; Yâkût, II, 328.

¹⁵ Taberî, II, 27.

¹⁶ Bkn. İbn Hişâm, I, 10; Dineverî, 54; Taberî, II, 37-38, 99-101.

sebebin geçim sıkıntısı¹⁷ ve kabilevi nedenlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹⁸

Rebia b. Nasr soyundan gelen Lahmîler Hîre çevresine yerleştikten sonra¹⁹ giderek güçlendiler ve Hîre'yi merkez edindiler.²⁰ Bu durum Erdeşir'in İran'daki siyasî birliği sağlayıp Irak Sevadı'na kadar uzanan bölgeyi denetim altına almasına kadar sürdü. Erdeşir, kendisine itaat etmeleri koşuluyla Hîre'deki Lahmî krallığını destekledi ve başlarına Münzîr hanedanından bir idareci atadı.²¹ Taberî'nin verdiği bilgilere göre Münzîr hanedanının atası olan büyük Münzîr'in oğlu Kabus, Münzîr b. Münzîr ve akrabası olan Tay kabilesinden İyâs b. Kabise'yi Kisra'nın sarayına göndermişti. Bunlar Kisra'nın kâtiplik ve mütercimliğini yapıyorlardı. Kisra, Arap kabilelerinin durumunu görüşmek ve onlara başkanlık yapabilecek birisini tespit etmek amacıyla mütercimlerinden Adî b. Zeyd'i yayına çağırıp bu iş için uygun isimler sordu. Adî, Münzîr'in çocuklarının iyi yetiştiğini söyleyerek bu aileden birisini görevlendirerek bölgedeki kabileleri kontrol edebileceğini söyledi. Adî'nin önerisi üzerine Kisra, Nu'mân b. Münzîr ile görüştü ve desteklenmesi durumunda bölgedeki Araplar'ı kendisine itaat ettirip ettiremeyeceğini sordu. Olumlu yanıt alınca Nu'mân'ı Hîre'deki Lahmîler'in başına vali atadı ve kendisine bir de taç hediye etti. Nu'mân tacını giyerek merkezi Hîre olmak üzere bölgedeki Arap kabilelerini Sâsânîler adına idare etmeye başladı.²² Bir bakıma Kisra, Lahmîler'i kendisine göstermelik müttefik yapmış ve onlar üzerinden diğer Arap kabilelerinin denetimini sağlamayı hedeflemişti. Ondan sonra gelen hükümdarlar da aynı yolu takip ettiler.²³ Hîre'ye vali atanan Münzîr hanedanı doğal olarak Sâsânîler'e bağımlıydı ve bölgedeki diğer kabileler üzerinde etkin bir konum kazanmıştı.²⁴ Bununla birlikte

¹⁷ İbn A'sem, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut 1986, I, 73.

¹⁸ Taberî, II, 27; Batâyine, 27; Zarrinkûb, 2; İrfan Shahid, "Pre-Islamic Arabia", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt-Ann K.S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1980, IA, 13.

¹⁹ Dineverî, Sâbûr'un izniyle Lahmîler'in Hîre'ye yerleştiklerini söylemektedir. Dineverî, 54.

²⁰ Hîre, Babil hükümdarı Buhtunnassr zamanında kurulmuş, ancak onun ölümünden sonra yıkılmıştı. Rebia b. Nasr'ın soyundan gelen Amr b. Adî, Hîre'ye inerek burasını yurt edinmiş ve merkez yapmıştı. Taberî, II, 59.

²¹ Taberî, II, 37; Zarrinkûb, 2.

²² Söz konusu taç inci ve altınlarla süslenmiş olup altmış bin dirhem değerindeydi. Taberî, II, 147.

²³ Örneğin Nuşirevan Anadolu'da birtakım yerleri fethettikten sonra Sevad'dan Yemen'e doğru bir sefere çıkmış ve bir çok yeri denetim altına alarak Hîre'ye uğramış, ancak Münzîr hanedanına saygı göstererek onu yerinde bırakmıştır. Taberî, II, 93, 94.

²⁴ Taberî, II, 6-10, 27; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, nşr. M.J. Goje, Brill 1967, 186; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993, I, 352; Batâyine, 30-31, 37; Zarrinkûb, 2; F. E. Peters, "Byzantium and the

yine Sâsânîler'e bağlı bölgesel liderler veya valilerden de söz edilmektedir. Örneğin İmrû'î-Kays, Mudar ve Rebî'a kabilelerinin başına Sâbûr tarafından vali olarak atanmış ve Sâsânîler'in hakimiyetine girmişti.²⁵ Sâbûr'dan sonra gelen hükümdarlar da yine aynı soydan valiler atama geleneğini sürdürmüşlerdir.²⁶

Sâsânîler, kendi sınırlarına yakın yerlere yerleşen kabileleri vali atarak veya yerel liderlerle ilişkiler kurarak dolaylı yollardan hâkimiyetleri altına aldılar ve onlar üzerindeki çıkarlarını sürdürdüler. Özellikle Erdeşir Bâbek ülkede bozulan dengeleri düzene koyunca, merkezden uzak yerleri denetimine alarak Irak üzerine bir sefer düzenledi ve buradaki hâkimiyetini kuvvetlendirdi. Bölgedeki Arap kabilelerinin ekseriyeti onun hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı,²⁷ ancak Tenûh Araplarının çoğu ona boyun eğmedi.²⁸

Zû Kâr savaşına kadar zaman zaman sorunlar yaşansa da, kontrol sürekli Sâsânîler'in elindeydi. Bazen oldukça samimi dönemler yaşanırken, bazen de ilişkiler istikrarsız, karmaşık ve inişli çıkışlı bir mahiyet arz eder. Örneğin ileride Sâsânî tahtına oturacak olan Behrâm Cûr çocuk yaşta babası Hürmüz tarafından Hîre'ye gönderilmiş ve ünlü Havarnak sarayında Arap örf ve geleneklerine göre özenle yetiştirilmiştir.²⁹ Rivayete göre Hürmüz, çocuğu doğduğu zaman bir Arap sultaneye vermeyi kararlaştırmış ve bu amaçla valisi Nu'mân'ı huzuruna çağırarak oğlunu ona emanet etmiştir. Hîre'de büyütülen Behrâm'ın yetiştirilmesiyle ilgili oldukça ilginç ve ayrıntılı tasvirler sunulur.³⁰ Yirmili yaşlara geldiği zaman Sâsânîler arasında patlak veren taht kavgaları üzerine harekete geçen Behrâm, yaklaşık on bin kişilik seçkin Arap süvarilerinin de desteğiyle tahta çıkmayı başarmıştır.³¹ Verilen desteğin neticesi ola-

Arabs of Syria," *Les Annales Archeologiques Arabes Syriennes*, Vol. XXVII-XXVIII, 1977-1978, 98-99; Caetani, X, 223-24; Sâsânîler tarafından Hîre'ye vali atanan Münzîr hanedanının atası, yukarıda adı geçen Rebî'a b. Nasr'ın oğluydu. İbn Hişâm, I, 10.

²⁵ Taberî, II, 64-65.

²⁶ Taberî, II, 70; Bazen kabile mensupları Sâsânîler'e isyan ederek valileri öldürmüşlerdir. Taberî, II, 72.

²⁷ Taberî, II, 59.

²⁸ Taberî, II, 59; Tenûh kabilesi Hîre ve Anbar şehirlerini etrafında iskan ediyordu. Yine Hîre civarında yaşayan İbâd kabilesi ise Erdeşir'e boyun eğmişti. Taberî, II, 59.

²⁹ Dîneverî, 55; Taberî, II, 72, 74.

³⁰ Bkn. Taberî, II, 74-77.

³¹ Taberî, II, 76-78; Behrâm'ın Hîre'de yetiştirilmesiyle ilgili geniş bilgi için ayrıca bkn. Dîneverî, 55-57; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mısır 1964/1384, I, 261-62; Hamidullah, I, 352-53.

rak Behrâm döneminde Arap-Sâsânî ilişkileri sorunsuz bir şekilde devam etmiştir.³²

Sâsânîler'in iktidar mücadeleleri nedeniyle iç karışıklıkların yaşandığı dönemlerde fırsatı değerlendirmek isteyen Arap kabileleri, zaman zaman İran sınırına yakın köylere akınlar yaparak ele geçirdikleriyle birlikte çöl içlerine çekiliyorlardı.³³ Özellikle Sâbûr'un çocuk yaşta tahta çıkarılmasını fırsat bilen Türkler, Bizanslılar ve Arap kabileleri bundan yararlanarak saldırılar düzenlemişlerdir. Örneğin Bahreyn ve Kazima taraflarında yaşayan Abdulkayslar deniz yoluyla İranşehir, Erdeşir, Hurre ve Fars illerine baskınlar yapıyorlardı. Köylüleri yağmalayan kabileler ele geçirdikleri hayvan, ekin ve geçim vasıtalarıyla birlikte çölün içlerine çekilip izlerini kaybettiriyorlardı. Taberî, Sâbûr'un küçük yaşta tahta çıkarıldığına işaret ederek³⁴ Farslar'dan söz konusu akınlara karşı koyacak hiç kimsenin olmadığını söylemektedir.³⁵ Özellikle İran'daki istikrarsızlık ve taht kavgaları dönemlerinde bu tür akınların sıklaşmasından söz edilmektedir. Akın ve yağmaların kolay yapılması nedeniyle Arap kabileleri Sâsânî sınırları için elek benzetmesinde bulunmuşlardı.³⁶

Arap kabilelerinin Sâsânîler'in durumundan faydalanmasıyla ilgili Kindeli reislerden Hâris b. Amr'ın Yemen'deki Tübban'a gönderdiği mektup ilgi çekicidir. Hâris, mektubunda Acemlerin topraklarına akınlar yaparak altı şehri koparabildiğini, içinde buldukları durum nedeniyle Sâsânîler'in memleketlerini koruyamadıklarını haber verip asker toplamasını ve bu durumdan faydalanmasını hatırlatıyordu. Haber üzerine Tübban'ın topladığı kuvvetlerle Hire'ye geldiği ve Sâsânîler'e karşı akınlara katıldığı belirtilmektedir.³⁷

Çocuk yaşta yiken topraklarının yağmalandığına tanık olan Sâbûr, büyüdüğü zaman yağmacı kabileler üzerine gidecek ve acımasız şekilde onları cezalandıracaktır. Fars topraklarına saldıran, otlaklar arayan ve

³² Dineverî, 56-58.

³³ Taberî, II, 27; Bu akınların anlatıldığı bir rivayette şu bilgilere yer verilmektedir: Bizler Aslanlar gibi süvarilerle Farslar üzerine yürüdük ve onları ibret olacak şekilde işkenceye çarptırdık. Şehrezur'un ulularını öldürdük. Ateşten bir adaya benzeyen bir toplulukla onların üzerine yürüdük. Taberî, II, 62.

³⁴ Sâbûr, Erdeşir'in tek oğludur ve babasının ihtiyarlaması üzerine çocuk yaşta tahta çıkarılmıştır. Taberî, II, 58, 60.

³⁵ Taberî, II, 66.

³⁶ Taberî, II, 135-36; Sâsânîlerin içinde bulunduğu durumdan faydalanmak isteyen Türk hükümdar Şâbe, Kisra'ya küçük düşürücü bir mektup gönderip ülkesine akın yapacağını, herhangi bir zorlukla karşılaşmaması için yol ve köprüleri tamir edip düzenlemesini istemiştir. Bu haber Kisra'yı fazla rencide etmiş ve düzenlediği bir orduyla ansızın Şâbe üzerine yürüyüp onu öldürmeyi başarmıştır. Taberî, II, 136.

³⁷ Taberî, II, 90.

baskınlarda bulunan Temîm, Abdulkayslar ve Bekr b. Vâil kabileleri onun hışmına uğrayanlardan sadece bir kısmıdır. Onun önünden kaçan Araplar'ın pek çoğu etrafa dağıldılar. Sınır boylarındaki kabileler ise onun tarafından yeni iskân yerlerine yerleştirilerek denetimi altına alındı.³⁸ Yapılanlara karşı bazı Arap kabilelerinin Rum ve Hazarlar ile ortak hareket ettiklerinden söz edilmektedir. Örneğin İran'a akın düzenleyen Bizans İmparatoru İlyanos'un ordusunda oldukça abartılı da olsa yüz yetmiş bin Arab'ın bulunduğu söylenir. Hatta Bizans ordusundaki Araplar'ın, özel olarak Sâbûr'a saldırdıkları ve Sâsânîler'e ağır kayıplar verdirdikleri belirtilmektedir.³⁹

Sâsânîler hem bu tür yağmaları önlemek hem de kadim düşman Bizans'a karşı tampon bir bölge oluşturmak amacıyla sınır boylarına muhafız birlikleri yerleştirerek birtakım askerî tedbirler almışlardır. Nitekim Hâlid b. Velid bölgeye gönderildiği zaman ilk kez bu birliklerle karşılaşmış ve sınır komutanı Azazbek ile savaşmıştır.⁴⁰ Bazen de Arap kabilelerine karşı özenli politika izlenmiş ve birtakım ileri gelenlere çeşitli imtiyazlar verilerek onlar üzerindeki kontrol devam ettirmişlerdir.⁴¹ Örneğin Yemâmeli başkanlardan Hevze b. Ali, Arap akınlarına karşı Sâsânîler'i koruduğundan, Kisra onu memnuniyetle huzuruna kabul etmiş ve inci bir gerdanlık, atlastan mamul bir elbise ve taç hediye etmiştir. Bu nedenle Hevze Araplar tarafından *zû't-tâc* (taç sahibi) lakabıyla anılmıştır.⁴² Böylece Hevze, Sâsânîler için iyi bir müttefik olmuş ve topraklarından geçen İranlı ticaret kervanlarını himaye etmiştir.⁴³ Aynı şekilde bu bölgede ileri gelenlerden olan ve Hz. Ebû Bekir'in irtidat savaşlarıyla uğraştığı zaman adına sık rastlanan Lakî b. Mâlik de, Araplar arasında *zû't-tâc* lakabıyla tanınıyordu.⁴⁴ Yine bu bölgede aynı lakapla anılan bazı yerel liderlerin olduğundan söz edilmektedir.⁴⁵ Muhtemelen onlar da benzer rolleri nedeniyle Kisra tarafından ödüllendirilmişlerdir. Bunlara

³⁸ Taberî, II, 67, 69, 70.

³⁹ Taberî, II, 68.

⁴⁰ Taberî, IV, 3-4; Taberî onun aynı zamanda Hire merzubanı olduğunu söyler. Taberî, IV, 11.

⁴¹ Batâyine, 29.

⁴² Ya'kûbî, *Tarih*, Beyrut 1960, II, 131; Taberî, II, 133; Khalil Athamina, "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabic Traditions," *Al-Qantara, Revista De Estudios Arabes*, Vol. XIX, Fasc. I, Madrid 1998, 27-28.

⁴³ İbn Abdî Rabbih, *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn-Ahmed Zeynî- İbrahim el-Ebyârî, Kahire 1956/1370, II, 67; İbn Dureyd, *el-İştikâk*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, Leiden 1958/1378, 209; Hamidullah, I, 405.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y., VII, 101; Taberî, III, 261; İbn A'sem, I, 74; İbn Abdilberr, *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed Becavî, Kahire, t.y., III, 1082; Kelaî, *el-Hilâfetu'r-Râside ve'l-Butûletu'l-Hâlîde fi Hurûbi'r-Ridde*, nşr. Ahmed Ğanm, Kahire 1979, 208; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi Tarih*, nşr. J. Tonrberg, Beyrut 1965-66, II, 372.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkn. Athamina, 19-20, 21, 22, 27

ilaveten Bahreyn valisi Azad, Kisra'dan aldığı emir üzerine Sâsânî tüccar ve köylülerine zarar veren Araplar'ı şiddetli bir şekilde cezalandırmıştır. Ayrıca Kisra kendilerine zarar veren Temîmlilerin gözlerini oyacağına dair ant içmiş ve bir taraftan da Hevze'ye hediyeler gönderip onunla işbirliğini sıkı tutmaya çalışmıştır.⁴⁶

Görünürde yarı bağımsız bir şekilde siyasal varlıklarını sürdüren Arap kabileleri,⁴⁷ anlaşıldığı kadarıyla çölden gelecek bedevî yağmacılarına ve muhtemel Bizans saldırılarına karşı önemli bir tampon konum sağlamaktaydılar.⁴⁸ Bunun yanında onlar, Bizans ve Sâsânîler'in birbirleriyle savaş veya mücadelelerinde efendileri için askerî ve lojistik destek kaynağı konumundaydılar.⁴⁹ Bu nedenle söz konusu kabilelere karşı lütufkâr bir politika izlenmiştir. Örneğin Bizanslılar iktisadî yardımlarda bulunarak Araplar üzerindeki hâkimiyetlerini sürdürmeye çalışmışlardır.⁵⁰ Aynı şekilde Sâsânîler de benzer politika takip ederek Arap kabilelerinin çıkarlarına uygun olarak bazı idarî, siyasî ve ziraî düzenlemeler yapmışlardır.⁵¹

Sâsânîler, Hîre'de ihdas ettikleri idare sayesinde bölgedeki Araplar'ı kontrol altında tutarlarken doğal olarak Hîre valisi diğer kabile şeflerine göre daha öncelikli bir konuma sahipti. Nitekim Kisra ile görüşmek isteyen elçiler önce Hîre valisine gelir ve onun vasıtasıyla görüşme imkânı bulurlardı.⁵² İbn Abdi Rabbih'in belirttiğine göre Kisra ile görüşmek isteyen Rum, Çin ve Hintli elçiler önce Hîre valisine uğrarlar ve onun aracılığıyla görüşebilirlerdi.⁵³ Nu'man, Medain'e getirdiği elçileri bir süre Saray kapısında bekletir, kendisi Kisra'nın huzuruna çıkar ve elçiler hak-

⁴⁶ Taberî, II, 133.

⁴⁷ Taberî, II, 27-29; Zarrinkûb, 1; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay. İstanbul 1987, I, 51; Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, 1-2.

⁴⁸ Donner, 172.

⁴⁹ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Resâilî'l-Arab*, Mısır 1971/1391, I, 10-12, 19-21; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Mısır 1955, 17-18; Hamidullah, I, 352-53; Caetani, X, 223; Zarrinkûb, 2.

⁵⁰ Bizans'ın Araplar'ı desteklemesiyle ilgili İbn Habîb şu bilgileri vermektedir: Gassânîler, Süleyh kabilesini yenince İmparator, onların Sâsânîler'le ilişki kura-cağından endişelenerek şu mektubu yazdı: "Ben sizleri Süleyh kabilesinin konumuna getiriyorum. Araplardan size herhangi bir saldırı olursa kırk bin askerle sizleri desteklerim. Onlardan bize yönelik bir saldırı olursa siz de yirmi bin askerle bizi desteklersiniz. Ayrıca bizimle İranlılar arasındaki meselelere karışmayacaksınız." İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, nşr. Eliza Lichtenstadter, Beyrut, t. y. 371.

⁵¹ İbrahim Hasan, I, 51.

⁵² İbn Hişâm, I, 65.

⁵³ Örneğin Yemenli başkan Seyf b. Zû Yezen, Hîre valisinin aracılığıyla Kisra ile görüşmüştür. Dineverî, 63; Taberî, II, 116, 117. Bu olayı uzun bir şekilde anlatan Taberî, valinin büyük bir itibar gördüğünü ve bundan Ebû Mürre'nin son derece etkilendiğini belirtmektedir. Bkn. Taberî, II, 117-18.

kında ön bilgi verirdi. Onun verdiği bilgiler doğrultusunda Kisra elçileri huzura kabul eder ve ona göre muamele ederdi.⁵⁴

Nu'mân b. Munzîr, Medain'le olan yakın ilişkisi ve kendisine verilen rol gereği bölgedeki gelişmeler ve Araplarla ilgili Kisra'ya ayrıntılı raporlar sunardı.⁵⁵ Hireli valiler bazen diğer Arap kabilelerinin kendilerine karşı olumsuz tutumlarını Kisra'yı devreye sokarak çözmeye çalışırlardı. Örneğin Münzîr, meşhur Kinde Kralı İmrû'î-Kays'ın Hire'ye yönelik emelini sezinlediği zaman, Anuşîrvân'dan yardım istemiş ve sağlanan destekle amacını gerçekleştiremeyeceğini anlayan İmrû'î-Kays müttefiki olan Himyerli askerlerle birlikte geri çekilmek zorunda kalmıştır.⁵⁶ Hire'nin Sâsânî hükümdarları nezdindeki bu özel durumu, Hz. Ebû Bekir döneminde Hâlid b. Velid'in Hire'yi fethetmesine kadar devam etmiştir. Hâlid burayı fethettiği zaman başlarında İyâs b. Kabise vali olarak bulunuyordu.⁵⁷

Zû Kâr Savaşı

Uzun yıllar yarı bağımsız bir şekilde Sâsânî hakimiyeti altında varlıklarını sürdüren Arap kabileleri, ilk kez II. Hüsrev Perviz'in (Chosroes Parviz) (591-628) zamanında ciddi bir şekilde baş kaldırdılar ve bu süreç iki tarafı Zû Kâr savaşında karşı karşıya getirdi. Savaşın ortaya çıkışıyla ilgili kaynaklarda birtakım sebeplerden söz edilmektedir. En somut sebep olarak Kisra'nın Hire valisi Nu'mân'dan haremine Arap kadınlar göndermesini istemesi gösterilir.⁵⁸ Aşağılayıcı ve kabul edilemez olan bu teklifle ilgili ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır. Konuya genişçe yer veren Taberî, Zû Kar savaşının bu yüzden çıktığını söyler. Gelişmelere bakıldığında aslında olayın, İbâd kabilesinden Kisra'nın mütercimi olan Adî b. Zeyd'in Hire valisi Nu'mân b. Münzîr tarafından öldürmesiyle başladığı ve bu hadisenin, savaşın patlak vermesine kadar uzanacak olayları beraberinde getirdiği söylenebilir.⁵⁹

Adî b. Zeyd, Kisra'nın kâtibi ve mütercimiydi. Kisra, Arap kabileleri üzerinde hâkimiyet kurmak için onun önerisiyle Nu'mân b. Münzîr'i Hire'ye vali atamıştı. Bu yüzden Nu'mân ile Adî b. Zeyd'in araları iyiydi. Ancak kendisinin vali atanmasını bekleyen Adî b. Evs bu gelişmeden rahatsız olmuştu. Dolayısıyla bir yolunu bulup aralarını bozmaya çalıştı. Maksatlı bir şekilde Nu'mân'a yakın durdu. Hali vakti yerinde olduğu için sürekli ona pahalı hediyeler göndererek gönlünü kazanmayı başar-

⁵⁴ İbn Abdi Rabbih, II, 4.

⁵⁵ İbn Abdi Rabbih, II, 10-11; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100; Safvet, I, 19.

⁵⁶ Ahmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyât-ı Arabiyye (Cahiliye Devri)*, Matbaâ-i Âmira, İstanbul 1332/1917, II, 578.

⁵⁷ Taberî, IV, 3.

⁵⁸ Dineveri, 67-68; Taberî, II, 150-51; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100-101.

⁵⁹ Taberî, II, 149; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 102.

dı. Taberî, Nu'mân'ın, Adî b. Evs'e danışmadan veya onun haberi olmadan hiçbir karar almadığını söyler.⁶⁰ Adî b. Evs bundan sonra planını uygulayarak bir şekilde Nu'mân ile Adî b. Zeyd'in arasının açılmasını sağladı. Sonuçta Nu'mân kendisini ziyarete gelen Kisra'nın mütercimi Adî b. Zeyd'i zindana attı⁶¹ ve ardından öldürdü.⁶² Ancak yaptığına pişman olan Nu'mân, Kisra'nın gazabına uğramaktan korktuğu için Adî'nin faziletlerinden bahseden ve onun eceliyle öldüğünü dile getiren bir mektup yazdı. Hatta rivayete göre bir yolunu bulup mektubu Adî'nin oğlu Zeyd ile gönderdi.⁶³ Kisra, kuşkulanan mektubu getiren genç vasıtasıyla babasının Nu'mân tarafından öldürülüp öldürülmediğini sordu. Daha sonra onu yanında tutarak babasının yerine mütercim olarak görevlendirdi.⁶⁴

Adî b. Zeyd'in öldürülmesi, Kisra'nın Münzîr hanedanına yönelik kuşkularını artırdı. Yaşanan bu olumsuzluk, beraberinde başka sorunları getirdi ve neticede iki taraf arasında savaşın patlak vermesine yol açtı. Anlatıldığına göre Kisra, beğendiği özelliklere sahip kadınlar araştırıyordu. Babasının yerine Kisra'ya mütercimlik yapan ve Nu'mân tarafından öldürülen Adî b. Zeyd'in oğlu Zeyd, ona aradığı özelliklere sahip yaklaşık yirmiye yakın kadının Münzîr sülalesinde bulunduğunu söyledi. Bu haber üzerine Kisra, haremine kadınlar göndermesi için Zeyd'i Nu'mân'a elçi gönderdi.⁶⁵ Elçi kadınları vassafeden mektubu verdiği zaman, bu talebe çok bozulan Nu'mân elçiye 'Sevad ve Fars inekleri arasında işinize yarayan bulamadınız mı?' diye çıkıştı. Nu'mân bu yakışık-sız teklifin, öldürdüğü Adî'nin oğlu Zeyd'in başının altından çıktığını tahmin etmiş, ancak başına gelecekleri kestirmiş olacak ki, daha ileri gidememiş ve gelen elçi vasıtasıyla aradığı nitelikte kadınların bulunmadığını söylemekle yetinmiştir. Elçi, Medain'e dönünce Nu'mân'ın Sevad ineklerine müracaat etmesi yönündeki sözlerini Kisra'ya anlattı. Beklemediği tepkiyle karşılaşan Kisra, hemen savaş hazırlıklarına başladı.⁶⁶ Ardından Hire'deki Münzîr hanedanının idaresine son vererek yerine Tay

⁶⁰ Taberî, II, 148.

⁶¹ Adî b. Zeyd zindanda kaldığı sırada üzüntüsünü dile getiren şiirle söylemiş ve bunlardan birisini kardeşi Ubey vasıtasıyla Kisra'ya sunmuştur. Bkn. Taberî, II, 148-49.

⁶² Taberî, II, 149; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100.

⁶³ Bir rivayete göre ise, öldürülen Adî'nin oğlu ile kardeşi, Kisra'nın yanında bulunuyordu. Nu'mân'ın mektubu geldiği zaman ilk önce onların eline geçmiş ve onlar mektubu değiştirerek yeniden düzenlemişlerdir. Bunun üzerine Kisra Nu'mân'ı cezalandırmaya karar vermiştir. Taberî, II, 152.

⁶⁴ Taberî, II, 149; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100.

⁶⁵ Mes'ûdî, Perviz'in (Ebreviz) sadece Nu'mân'dan kızını haremine göndermesini istediğini söyler. Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100.

⁶⁶ Taberî, II, 151; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100-101.

kabilesinden İyâs b. Kabise'yi atadı.⁶⁷ Böylece Hire'deki Sâsânî hakimiyeti Tay kabilesi aracılığıyla devam ettirildi. Bu durum Hz. Ebû Bekir döneminde Hâlid b. Velîd'in Hire'yi fethetmesine kadar sürdü ve bundan sonra Hire, İslâm topraklarına dahil oldu.⁶⁸

Kisra'nın talebini reddeden Nu'mân, başına gelecekleri tahmin etmiş olacak ki, Tay ve Benû Abs kabilelerinden koruma istedi. Ancak Tay kabilesi korkudan buna yanaşmadı. Nu'mân akrabalık bağı bulunan ve Bekr b. Vâil kabilesinin bir kolu olan Şeybân oğullarına müracaat etti.⁶⁹ Ailesi ve savaş hazırlığı için topladığı malzemeleri onlara emanet edip⁷⁰ Kisra ile görüşmek için Medain'e gitti. Ancak burada zincire vurularak hapsedildi ve ardından öldürüldü.⁷¹ Taberî, Nu'mân'ın öldürülmesinin Zû Kâr savaşının çıkmasına neden olduğunu söylemektedir.⁷²

Nu'mân'ın öldürülmesinden sonra Kisra, yeni valisi İyâs b. Kabise'den onun Şeybân oğullarına bıraktığı ailesini ve emanetlerini alıp kendisine göndermesini emretti.⁷³ İyâs da, Hanî b. Kabise b. Mes'ûd'a haber gönderip Nu'mân'ın emanetlerini istedi. Ancak Hanî, teklifi reddetti. Bu gelişmeden sonra Kisra, Şeybân oğullarının mensup olduğu Bekr b. Vâil kabilesinin tamamını yok edeceğine dair ant içti. Çıkar beklentisi olan bazı Araplar da bu konuda ona yardımcı oldular ve istihbarat bilgi sağladılar. Verilen bilgilere göre Bekriler yaz sıcaklarında su kuyuları olan Zû Kâr mevkiinde toplanıyorlardı ve burada kısıtılarak toptan yok edilmeleri mümkündü.⁷⁴ Savaş hazırlıklarından sonra Bekriler'e haber gönderen Kisra, ya teslim olmalarını, ya yurtlarını terk etmelerini veya savaşı seçmeleri istedi.⁷⁵ Bekriler savaşımaya karar verince, Kisra tâbi Arap kabilelerine ve Sevad'daki komutanlarında haber gönderip ordu

⁶⁷ Dineveri, 67-68; Taberî, IV, 152; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 100-101; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, çev. Zeki Meğamiz, (sadeleştiren) Mümin Çevik, İstanbul 1966, I, 93; Caetani, X, 224; Zarrinküb, 2, 3; Donner, 172; Muhammed Ahmed Bâşmil, *el-Kâdisiye ve Me'âriku'l-İrâk*, Dâru'l-Turâs, Kahire, t.y., 26.

⁶⁸ Taberî, IV, 3; J. B. Segal, "Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem 1984, 110; Rivayete göre Hüsrev ile Behrâm iktidar mücadelesine giriştikleri zaman, Hüsrev Behrâm'dan kaçıp Tay kabilesinden İyâs b. Kabise'ye sığınmıştı. İyâs ona hürmet edip bir Arap atı ve değişik hediyeler takdim etmişti. Bundan dolayı araları iyiydi. Taberî, bu nedenle Kisra'nın onu Nu'mân'ın yerine vali atadığını söyler (Taberî, II, 152).

⁶⁹ Nu'mân bu kabileden evlendiği için aralarında akrabalık bağı vardı. Taberî, II, 152.

⁷⁰ Mes'ûdî, *Murûc*, II, 102.

⁷¹ Taberî, II, 151-52; Taberî onun koleradan öldüğünü söylerken, Mes'ûdî, fillerin altına atılarak öldürüldüğünü dile getirir. Bkn. Mes'ûdî, *Murûc*, II, 101.

⁷² Taberî, II, 152.

⁷³ Ebû Ubeyde, II, 491.

⁷⁴ Taberî, II, 152-53.

⁷⁵ Ebû Ubeyde, II, 491-92.

toplamlarını istedi ve bu kuvvetlerin başına Hîre valisi İyâs b. Kabise getirildi. Fars-Arap kabilelerinden oluşan birleşik Fars ordusu, Bekr b. Vâil kabilesinin su kuyusu olan Zû Kâr'da karşı karşıya geldi.⁷⁶

Bekriler de, etraftaki kabilelere haber gönderip Sâsânî sömürgesi ve baskısına karşı ortak hareket etme çağrısında bulunmuşlardı. Başta Benû İcl ve İyâd olmak üzere irili ufaklı birtakım kabileler Bekrilerin yanında yer aldı. İki taraf Benû Bekr'in su kuyusu olan Zû Kâr'da karşı karşıya geldi ve Bekriler'in önderliğini yaptığı Arap kabileleri kendilerinden güç olarak hayli üstün olan birleşik Fars ordusuna karşı ciddi bir direniş gösterdi. Çölün avantajlarını ve savaş manevralarını iyi kullanan Araplar, Fars ordusunu bozguna uğrattı.⁷⁷ Savaşta kadınların ve özellikle İyâd kabilesinin önemli yararlılıklar gösterdikleri nakledilir.⁷⁸ Rivayete göre İyâd kabilesi başlangıçta Fars ordusu saflarında bulunuyordu, ancak gizlice Bekriler'le anlaşarak savaşın kızıştığı sırada çözülüp kaçmaya başladılar ve böylece Fars ordusunun dağılmasına sebep oldular.⁷⁹

II. Hüsrev Perviz'in Münzîr hanedanından Hîre'ye vali atama geleneğine son vermesine ve ardından savaşın patlak vermesine somut sebep olarak genelde yukarıda anlatılan hadise gösterilir. Ancak farklı nedenlerin olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Örneğin Hüsrev Perviz, Behrâm'la iktidar mücadelesine giriştiği zaman Nu'man b. Münzîr'in Behrâm'ı desteklemesi⁸⁰ ve onun bir komploya kurban gitmiş olabileceğine dair sebepler dile getirilmektedir. Hatırlanacağı gibi Nu'mân Kısra'nın tercümanı olan İbâd kabilesinden Adî b. Zeyd'i öldürmüştü. Adî'nin oğlu Zeyd ise babasının yerine Kısra'nın mütercimliğini yapıyordu. Söz konusu şahıs, babasının intikamını almak için, Kısra'ya Bekr kabilesinden alımlı kadınların haremine gönderilmesini isteme fikrini

⁷⁶ Bir şiirde bu ordunun sayısının iki bin civarında olduğu belirtilmektedir. Taberî, II, 155.

⁷⁷ Ya'kübî, I, 215, 225, II, 46; Mes'ûdî, *Murûc*, I, 278; L. Prémare, "Notes et Documents Les Éléphants de Qâdisiyya," *Arabica, Journal of Arabic and Islâmic Studies*, Tome, XLV, Fasc. 3, Juillent, 1998, 268; Donner, 171

⁷⁸ Taberî, II, 153. Taberî, savaşın Hz. Peygamber'in risaletinin ilk yıllarında vuku bulunduğunu söyledikten sonra, mucizevi bir şekilde Resulullah'ın Zû Kâr'da Araplar'ın Sâsânî ordusunu yendiğini haber verdiğini nakleder (Taberî, II, 153). Arap ve Sâsânîlerden oluşan birleşik Fars ordusunun başında Hîre valisi İyâs b. Kabise bulunurken Bekrilerin oluşturduğu Arap kabilelerinden oluşan ordunun sağ kanadının komutanı Bekrilerin şefi olan Yezîd b. Müsehhir eş-Şeybânî, sol kanadının başında da İcl kabilesinin şefi Hanzala b. Sa'lebe vardı. Savaş esnasında Arap savaş geleneğine uygun olarak kahramanlık naraları ve şiirlere genişçe yer verilmesi dikkat çekmektedir. Taberî, II, 154.

⁷⁹ Taberî, II, 155.

⁸⁰ Dîneverî, 56; Taberî, II, 74-75; Mes'ûdî, *Murûc*, I, 261-62.

vermiş olabilir. Nitekim Kisra'nın Nu'mân'a karşı olumsuz tutum takınmasında Zeyd'in rol oynadığına dair somut bilgiler bulunmaktadır.⁸¹

Dineverî'nin verdiği bir bilgi Münzîr hanedanının tasfiyesini başka sebebe bağlamaktadır. Konu hakkında Şireveyh'i bilgilendiren Kisra şunları söylemektedir: "Lahmîler'in iktidardan uzaklaştırılması, Nu'man ve yakınlarının Araplar'la samimi ilişkiler kurmaları nedeniyle siyasî otoritenin Farslar'dan Araplar'a geçebileceğini düşünmelerinden kaynaklanmıştı. İşte bu sebeple onların iktidarına son verilmiş ve bu önemli hususu kavramaktan aciz olan İyâs b. Kabîse iktidara getirilmişti."⁸² Yine Dineverî'nin verdiği bilgiye göre, Şireveyh babası Perviz'i tahttan indirip yerine geçtikten sonra, onu Nu'man'ı öldürmekle suçlayınca, Perviz yaptığı işin doğruluğunu oğluna gönderdiği şu mektupla anlatmıştır:

Nu'mân'ı öldürmem ve hükümdarlığı Amr b. Adiy'den İyâs b. Kabîse'ye geçirmem konusundaki suçlamana gelince, olayın aslı şudur: Nu'mân ve aşireti Araplar ile işbirliği yaptı ve hükümdarlığın bizden Araplar'a geçeceğini söyledi. Bu konu ile ilgili yazdığı mektuplar elime geçti. Ben de onu öldürüp idareye, olup bitenin pek farkında olmayan bir başka Arab'ı atadım.⁸³

Bu bilgilere ilaveten el-Batâyine şu yorumu yapmaktadır: Belki de Lahmîler'in otorite kaybı, onların Arap kabilelerini kontrol edememeleri ve bu kabilelerin, Fars bölgelerine yaptıkları akınları durdurmaktan aciz olmalarından kaynaklanmaktaydı. Lahmîler'in iktidarı kaybedişleri, Kisra ile Bizans İmparator'u arasında gelişen ilişkilere karşılık, Kisra'nın ödün vermesi sonucunda gerçekleşmiş olabilir. Böylece Kisra Gassânîler'e karşı düşmanca tavır takınan ve iki taraf arasında savaşa sebep olan Lahmîler'i, iktidardan uzaklaştırdı ve onların yerine İyâs b. Kabîsa'yı idareci olarak atadı.⁸⁴

İbn Abdi Rabbih'in aktardığı bilgiler kısmen inandırıcılıktan uzak olmakla birlikte iki taraf arasındaki sorun veya memnuniyetsizliğin nedeni hakkında fikir verir mahiyettedir. Bu rivayete göre Hîre Kralı Nu'mân, yanındaki kalabalık bir heyetle Kisra'yı ziyarete gitti. Elçilere refakat edip onları hükümdarın huzuruna çıkardı. Görüşmeler sırasında Nu'mân Arap olmasıyla övündüğünü dile getiren sözler sarf edince, Kisra karşılık olarak Araplar'ı aşağılayıcı ifadeler kullandı. Nu'mân ona cevap verirken aynı zamanda Araplar'ın ödedikleri vergileri ve bundan duydukları rahatsızlığı dile getirdi.⁸⁵ Kisra'nın sözlerine karşı heyette bulunan

⁸¹ Bkn. Taberî, II, 151-52; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 101; Batâyine, 47.

⁸² Dineverî, 110; Batâyine, 47.

⁸³ Dineverî, 109-110.

⁸⁴ Batâyine, 47.

⁸⁵ İbn Abdi Rabbih, II, 3-8.

Temimli reis Hâcib b. Zürâre daha sert ve biraz da tehdit içeren bir konuşma yaptı.⁸⁶ Ardından Amr b. Sa'sea kabilesinin şefi ve aynı zamanda şair olan Âmir b. Tufeyl ile Kisra arasında benzer şekilde karşılıklı konuşmalar geçti.⁸⁷ Araya Şeybân kabilesinin şeflerinden Kays b. Mes'ûd girince konuşmalar bir bakıma karşılıklı restleşmelere dönüştü. Kisra, Şeybân kabilesinin şefini kendilerine ödemeleri gereken haraç vergisini ödemeyerek aralarındaki anlaşmayı ihlal etmekle suçladı.⁸⁸ Toplantıdan sonra heyet Hire'ye dönünce Nu'mân, Bekr b. Vâil, Temim, Süleym, Zebîd, Mürre ve Amr b. Sa'sa gibi kabilelere haber gönderip sarayı Havarnak'da toplantıya çağırdı. Gelen kabile temsilcilerine Kisra ile aralarında geçen konuşmaları anlattı ve konuşmasının bir bölümünde şunları söyledi:

Bu E'âcimleri (Farslar) ve sınırlarının Arapların ikamet ettiği yerlere olan yakınlığını biliyorsunuz. Etkisi ve gücünün hangi boyutta olduğundan kuşkulu olduğum Kisra'dan birtakım haberler aldım. Harac (vergi) ödeyen diğerleri gibi, Araplar'ı da kendisine köle yapmak istiyor.⁸⁹

Nu'mân'ın sözlerine bakılırsa Arap kabilelerinin vergi yüzünden Sâsânîler'den rahatsız oldukları anlaşılmaktadır. Vergi yükümlülüğüne bağlı olarak yerel idareci konumundaki *merzubân* ve *dihkân*ların keyfi tutumları memnuniyetsizliği giderek artırmıştı. Nitekim soruna çözüm bulmak amacıyla Şeybân kabilesinin reisi Müsennâ b. Hârise ve Süveyd b. Kutbe Medain'e gidip Kisra'ya şikayette bulundular, ancak bu girişimden istediklerini elde edemedikleri anlaşılmaktadır.⁹⁰

Hire valisi Nu'mân'ın öldürülüp Münzîr hanedanının iktidarına son verilmesi, vergi ödeme yüzünden kaynaklanan memnuniyetsizlik, İranlı toprak ağaları veya yerel idarecilerin keyfi tutumları, Arap kabilelerine karşı baskıcı bir politika güdülmesi gibi hususlar Araplar'ın Sâsânî idaresinden giderek rahatsız olmalarına zemin hazırlamış olabilir. Ayrıca İran'daki merkezî idarenin zayıflaması, Bizans'a karşı alınan yenilgiler Arap kabilelerinin bu ülkeye karşı bağlılıklarının zayıflamasında etkili olmuş olabilir.⁹¹ Tüm bu sayılanlar Zû Kâr savaşının çıkmasına etki eden nedenlerden bir kısmı olarak zikredilebilir.

Sâsânîler'e karşı memnuniyetsiz olan Arap kabileleri Zû Kâr savaşından sonra giderek cesaretlendiler ve İran içlerine doğru organize bir

⁸⁶ İbn Abdi Rabbih, II, 12.

⁸⁷ Bkn. İbn Abdi Rabbih, II, 17-18.

⁸⁸ İbn Abdi Rabbih, II, 16-17.

⁸⁹ İbn Abdi Rabbih, II, 9.

⁹⁰ Dineverî, 111.

⁹¹ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi, (VII-XI Yüzyıllar)*, Ankara 1981, 89.

şekilde akınları sıklaştırdılar.⁹² Özellikle merkezi otoritenin zayıflamasını fırsat bilen kabileler, Sevad arazilerinin önemli bir bölümünü ele geçirmişlerdi. Bir başka ifadeyle başlangıçta İranlı idarecilerin izniyle bölgeye yerleşen Araplar, fırsat buldukça bu ülkenin hakim olduğu topraklara sahip olmak için çaba sarf etmişlerdir.⁹³ Özellikle Bekr b. Vâil kabilesinin önderliğinde örgütlenen Arap kabileleri direnişe geçip Sevâd bölgesinin iç kesimlerine doğru akınları sıklaştırmışlardır.⁹⁴ Bekr kabilesinin bir kolu olan Şeybân oğullarından Müsennâ b. Hârise⁹⁵ Hire yakınlarındaki Haffân'da karargâh kurmuş ve kendi kabilesinin yanı sıra Benû İcl, Teynmüllât b. Sa'lebe, Kays b. Sa'lebe ve Benû Zuhl gibi kabilelerden de destek alarak etrafa akınlar düzenlemekteydi.⁹⁶ Onunla birlikte hareket eden Süveyd b. Kutbe ve muhtemelen onun babası olan Kutbe b. Katâde ise Ubulle (eski Basra) bölgesinde İcl kabilesinden oluşan kuvvetlerle mücadeleye girişmişti.⁹⁷ Ancak söz konusu akınlar daha çok klasik Arap kabile yağmacılığı niteliğindedir ve Sâsânîler'in merkezi kuvvetlerinden ziyade bölgesel idarecilere yöneliktir.

Zû Kâr savaşında Sâsânîler'e karşı kazanılan başarı şiirlere konu edilmiştir.⁹⁸ Taberî, geniş bir şekilde bu şiirlere yer verir.⁹⁹ A'şâ b. Rebî'a'ya ait olan şiirlerin birisinde bu savaşla ilgili şunlar dile getirilir:

Zû Kâr gününün sabahında biz o mekâna yerleşmiştik. Kabileler savaşmak için orada hazır bulunmuştu. Acemler muazzam bir orduyla bölük bölük üzerimize gelmişti. O korkunç günün gecesinin karanlığı kılıçlarımızın şakırtısıyla aydınlanmıştı. Arkadaki bölüklerimiz görevdeydi ve Nu'mân b. Zür'a'yı kendimize sığınak kılmıştık. Biz, tıpkı Bağırtlak kuşlarının hızlıca suya yetişmesi gibi, zayıf ve güçsüzlerin imdadına koşup onları korumuştuk.¹⁰⁰

Sâsânîler'e karşı kazanılan başarının sadece bölgedeki kabileler arasında değil Arabistan'ın iç kesimlerindeki kabileler tarafından da coş-

⁹² Zarrinküb, 3, 4.

⁹³ İbn Haldun, II, 259; Caetani, X, 222.

⁹⁴ İbn A'sem, I, 74; İbn Haldun, *Kitâbu'l-Iber ve Divânu'l-Mubtede' ve'l-Haber*, Beyrût 1971/1391, II, II, 259; Caetani, X, 214-216, 222; Zarrinküb, 4.

⁹⁵ Müsennâ b. Hârise'nin faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için bkn. İsrâfil Balcı, "İran Sömürgesine Karşı Arap Aşiretleri Direnişinin Önderi: Müsennâ b. Harise ve Siyasi Faaliyetleri", *EKEV Akademi Dergi*, 177-194 (Yıl: 8, Sayı: 19, Bahar 2004), ss. 177-194.

⁹⁶ Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde ve Nebze min Futûhi'l-Irak*, nşr. M. Hamidullah, Paris 1989, 127; Belâzuri, *Fütûhu'l-Büldân*, çev., Mustafa Fayda, Ankara 1987, 345, 489; Dineveri, 111-112; Taberî, *Târîh*, IV, 3; Donner, 171.

⁹⁷ Vâkıdî, 127; Taberî, *Târîh*, IV, 2; Zarrinküb, 5; Bâşmil, 59.

⁹⁸ Ebû Ubeyde, II, 493-99; Necde Hamâş, 'Zi Kâr', *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*, (cilt: 9), Dimeşk 2004, 663.

⁹⁹ Taberî, II, 153-56.

¹⁰⁰ Taberî, II, 156.

kuyla ve sevinç gösterileriyle karşılandığı söylenir. Hatta bir rivayete göre Hz. Peygamber de bu sevince katılmıştır.¹⁰¹ Bir başka kayıta ise Hz. Peygamber'in, 'Bu zafer Araplar'ın Acemlerden intikam aldıkları ilk gündür. Rebialar sayemde yardım gördüler' sözlerini dile getirdiği nakledilir.¹⁰² Hz. Peygamber'e izafe edilen sözlerin gerçekten onun tarafından söylenip söylenilmediği tartışılabilir, ancak Sâsânîler'in yenilmesinden mutluluk duyması muhtemeldir.¹⁰³

Araplar arasında derin etkiler bıraktığı anlaşılan bu başarı, bir bakıma Hz. Peygamber'den sonra başlayacak İslâm fetihleri için bir ön temel niteliğindedir. Nitekim Hz. Ömer halka çağrı yaptığı zaman beklediği desteği bulamamış ve üç gün arka arkaya çağrıdan sonra ancak dördüncü gün az sayıda da olsa destek bulabilmiştir. Taberî, Araplar'ın çekingenliğini Sâsânîler'in güç ve kuvvetleriyle irtibatlandırır. Araplar'daki korkunun yersizliğini ifade etmek için bizzat bu bölgede mücadele etmiş olan Müsennâ b. Hârise halkı cesaretlendirici konuşmalar yapmış ve Sâsânîler'in, sanıldığı kadar güçlü olmadıklarını dile getirip Zû Kar savaşında kazandıkları başarıyı hatırlatmıştır.¹⁰⁴

Sâsânîler kendi sınırlarına yakın yerlerdeki Araplar'ı kontrol altında tutmak için yoğun çaba sarf ederken, aynı politikayı çöl içlerindeki Araplar'a karşı sürdürmemişler, ya da bu konuda kaynaklara fazla bir bilgi yansımamıştır. Özellikle kadim düşman Bizans'la uzun yıllara dayalı mücadele, sık sık taht değişiklikleri nedeniyle merkezi otoritenin istikrarsızlığı, çölün coğrafi şartları ve Arabistan içlerinde ciddi bir merkezi otoritenin bulunmaması gibi faktörler onların Arabistan içlerine ordu göndermelerini engelleyen hususlardan bir kısmı olarak zikredilebilir.

¹⁰¹ Ya'kûbî, I, 225; Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 278.

¹⁰² Ebû Ubeyde, II, 492; Taberî, II, 146; Hz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilen bu sözler inceleyebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bununla birlikte Buhârî'nin *Târîhu'l-kebir* adlı eserinde bu sözler Hz. Peygamber'e dayandırılmıştır (Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, nşr. Muhammed Abdulmîd Han, Diyarbakır 1962, II, 63). Ancak söz konusu rivayet daha çok zayıf hadisler arasında zikredilmiştir. Geniş bilgi için bkn. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *es-Silsiletü'l-da'îfe*, Mektebet-ü'l-me'ârif, Riyad, t.y., II, 47; el-Heysemî, *Mecmu'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1412, VI, 312; es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, Beyrût 1985/1405, I, 313; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî sünen'i-ekvâl ve'l-ef'âl*, Mektebetü't-turasi'l-İslâmî, 1971/1391, X, 601.

¹⁰³ Nitekim bir rivayete göre Hz. Peygamber tıpkı bu olayda olduğu gibi Kisra'nın çocuğu Şehrberâz'ın, Heraklios'tan yardım alıp babasını öldürmesi hadisesini duyduğu zaman bundan memnuniyet duymuştur. Taberî, II, 143, 146.

¹⁰⁴ Taberî, IV, 61.

Ancak buna rağmen Araplar'ın Sâsânîler'den fazlaca çekindikleri bilinmektedir.¹⁰⁵

Araplar'ın korkularını haklı çıkaracak birtakım rivayetlerden söz edilebilir. Örneğin İran içlerine zaman zaman akınlar yapan bazı kabileler özellikle Sâbûr döneminde şiddetli cezalara çarptırılmışlardır. Nitekim onun hışmına uğramak istemeyen Bekr ve Abdulkayslar'ın bir kısmı Hecer'e kaçmış, bir kısmı ise dağlık alanlara çekilip izlerini kaybettirmişlerdir. Hatta hızını alamayan Sâbûr'un Medine'ye kadar ilerlediği ve önüne çıkan Arap kabilelerini cezalandırdığı belirtilmektedir.¹⁰⁶ Taberî'nin verdiği bilgilere göre Sâbûr, Arap kabilelerine en çok düşmanlık eden ve onları öldürmeye düşkün olan birisi olarak tanımlanır. Hatta Arap önderlerine eziyetler ederek onların kürek kemiklerini çıkardığından kendisine *zu'l-ektâf* (omuz kıran) lakabı verilmiştir.¹⁰⁷ Arap kabilelerinin bu şekilde cezalandırılması kuşkusuz çöl içlerindeki kabileler tarafından biliniyordu. Öte yandan Araplar Sâsânîler'in Yemen'e kadar hakimiyetlerinin uzandığını ve yine onların Sevad bölgesindeki Araplar'ı denetim altında alabilmek için yoğun çaba sarf ettiklerini biliyordu.¹⁰⁸ Bu hakimiyetin bir gün kendilerine kadar uzanabileceğini ve bu bağlamda olası bir Sâsânî saldırısını beklemeleri muhtemeldir. Bu hususlar göz önüne alındığı zaman Zû Kâr'da kazanılan başarının Arabistan içlerindeki Araplar için ne derece önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

¹⁰⁵ Muhammad Hudarî Bek, *Muhâdarat Târîhu'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Umeviyye*, Mısır 1969, 199.

¹⁰⁶ Taberî, II, 67.

¹⁰⁷ Taberî, II, 69; ayrıca bkn. Dineverî, 48-49.

¹⁰⁸ Dineverî, 62, 64.

SONUÇ

Arap kabileleri ile Sâsânîler arasındaki ilişkiler karmaşık ve inişli çıkışlı bir mahiyet arz eder. Zû Kâr savaşı, Arap-Sâsânî ilişkilerinde önemli dönüm noktalarından birisi olarak yorumlanabilir. Uzun yıllar yarı bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdüren kabileler, bu savaşla birlikte ilk kez açık muhalefet dönemi başlatmışlar ve Sâsânî sömürgesine karşı direnişe geçmişlerdir.

Yaklaşık 610'lu yıllarda vuku bulduğu kuvvetle muhtemel olan Zû Kâr savaşı, aynı zamanda Hz. Peygamber'den sonra başlayacak olan İslâm fetihleri için de özel önem taşımaktadır. Zira bu savaşta kazanılan başarı hatırlatılarak Sâsânîler'e karşı halk cesaretlendirilmiş ve cepheye gitmeleri için teşvik edilmiştir.

Zû Kâr savaşı öncesinde gerek merkezî otoritenin gerekse yerel yöneticilerin keyfi uygulamaları Arap kabilelerini önemli ölçüde rahatsız etmişti. Hatta sorunlarına çözüm bulmak için Medain'e elçiler gönderip rahatsızlıklarını dile getirdiler, ancak istediklerini elde edemediler. Bir bakıma bu çözümsüzlük onları kendi başlarının çaresine bakmaya sevk etti. Nitekim fırsat buldukları zaman İran içlerine saldırarak misillemede bulundular. Ancak bu saldırılar klasik bedevi yağmacılığından öteye geçmemekteydi.

Sâsânî yönetimi Arap akınlarının başını çeken ve sınır boylarındaki kabileleri organize eden Bekr b. Vâil kabilesinin önderliğindeki Araplar'ı cezalandırmak için tâbi Arap kabileleri ve Farslardan oluşan kalabalık bir ordu ile saldırıya geçti. İki taraf Bekrîlerin su kuyusu olan Zû Kâr'da karşı karşıya geldi. Bekr kabilesinin başını çektiği kabile organizasyonu bir bakıma beklenmedik bir şekilde Sâsânî ordusunu bozguna uğrattı. Bundan sonra Sâsânîler'in Arap kabileleri üzerindeki hakimiyeti ve prestiji önemli ölçüde sarsıldı. Ardından İran içlerine doğru Arap akınları yoğunlaştı. Bu süreç İslâm fetihleri öncesinde Halid b. Velid komutasındaki ordunun günümüzdeki Irak topraklarına gönderilmesine kadar devam etti. Bundan sonra, bölgedeki Arap kabilelerinin mücadelesi Müslüman Araplar'ın mücadelelerine dönüştü.

**POLITICAL THEOLOGY; POLITICAL SOVEREIGN
DEITY IN THE HEBREW BIBLE**

Doç. Dr. Niyazi Kahveci*

Political Theology emerged relatively very recently¹ and is mostly concerned with political dimensions of the religions alongside with their history. In doing so it puts forward the doctrinal (creedal) changes throughout the history. History is a significant dimension of human existence. Humanbeing and history is the product of each other. That is humanbeing is history's subject and agent and he changes. As a prominent political theologian Alistair Kee has clearly depicted that, "To proceed today with dogmatics as if nothing had changed is to make ontological assumptions about God."² Political theology's elaboration is dialectical and analitical since the human-god relations in the Scriptures are dialectical and analitical and politics, theology and history are interrelated.

Up today, even today, the divinal source of the legitimacy of the world's states' sovereignty and their constitution has been questioned throughout human history. And from the outset of human history almost all religions are intermingled and intertwined with politics. Politics was the essence of ancient pagan religions in which there were no states without gods and no divinities without states. We even find a history of political structures within the so called "Semitic Divine Monotheistic Scriptures" themselves, and we find that those structures are interpreted within that history, by means of certain political concepts which render the Scriptures intelligible. Hebrew Bible is full of history presented in various ways; poetry, plain narrative, parables, preaching and interpretation of events to suit one or other purpose of

* İslam Mezhepleri Tarihçisi. e-mail: kahvecitl@yahoo.com

¹ Political theology is a new movement in contemporary theology which emerged in the 1960s. This discipline is the most important area of theology today which is a branch of both political theory and theology. It investigates, analyses, criticises and reconstructs the theological politics. It assesses critically how political matters are incorporated into the theology and defines the political dimension of the teachings of the religions. It asks the question of whether God is political? Therefore the religious precepts need to be analysed alongside with the light of their political history. Matthias Lutz-Bachmann, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Graig (London-New York, 1998), V 9; Alistair Kee, *The Scope of Political Theology* (Norwich, 1978).

² Alistair Kee, *A Reader in Political Theology* (London, 1977), xi.

the authors of the books, peculiar to the history, particularly its political history of Israel.³

Although the terminologies of “political authority” and “political power” and “sovereignty” are interchangeably used, the last has a broader meaning and encompasses all three. The political dimension of the religions falls under the discipline of Political theology. It begins with a political term of “the sovereignty of God.”⁴ It also consists of the theology of revolution, because as the Scripture describes its prophets as philosophers and revolutionaries; who interpreted the world and changed it, with the only difference is that the prophets had put their ideas into practice.

Our curiosity is what would come out if we look at “the Deity” of the Hebrew Bible, the Scripture of the first monotheistic religion, from the humane political standpoint. This work aims, *inter alia*, at discovering the concept of the “Sovereignty of God” in It. Hence the Scripture is taken as a whole in such a way as to generate theology with regard to the question of political authority or sovereignty of God. It depends on how the deity is conceived.

I- DEITY

Almost all faiths and belief systems use the term “deity” to refer to some transcendent or transcendental power, or its attributes or manifestations in the world. But the usage varies significantly depending on the underlying conception of their deity that is being invoked.⁵ In many cases a deity is merely a “power or force” personified, and these powers and forces may then be extended or granted to mortal individuals. Most religions around the world, whether it is Hinduism,⁶

³ Nicol Milne, “Prophet, Priest and King and Their Effect on Religion of Israel”, *ABR-Nahrain*, (1960-1961), 55-67, II/55.

⁴ See for example, Carl Schmitt, *Political Theology*, trns. By George Schwab (2nd ed. Massachusetts Inst. Technology), pp. 5-15.

⁵ The root of the words of divine and divinity is literally means “Godlike” which stemmed from the Latin “Deus,” cf. *Dyaus* that closely related to Greek “Zeus” and Deva in Sanskrit.

⁶ For example the *dharmic* religions too used the terms; Bhagavan “The Opulent One”, Brahman “The Great”, Paramatma “The Supersoul” and Ishvara “The Controller,” for God in the Vedas. A number of Hindu traditions worship a personal form of God or Ishvara, such as Vishnu or Shiva (God), whereas others worship a non-personal Supreme Cosmic Spirit known as Brahman. The Vaishnava schools consider Vishnu as the Supreme Personality of Godhead and within this tradition is the Vishnu sahasranama, which is a hymn describing the one thousand names of God (Vishnu). Shaivites consider Shiva as the Supreme God in similar way to the followers of Vaishnavism. The Supreme Ishvara of Hinduism must not be confused with the numerous deities or demigods who are

Judaism, Islam, or Christianity has always considered God as the supreme authority. And all the religious scriptures have considered God to have authority and wisdom, which is far superior than what any human being possesses. Hence the divinities are closely related to the transcendent forces or powers credited to them. This leads to the second usage of the word *divine* (and a less common usage of *divinity*) to refer to the operation and intervention of transcendent power in the world.⁷ In monotheistic faiths, the word *deity* is often used to refer to the single, supreme being central to that faith most commonly refers to the one worshipped by followers of monotheistic and monolatrist religions, whom they believe to be the sole creator and ruler of the universe. The

collectively known as devas. See Monier Williams, *English Sanskrit dictionary* (Delhi, 2007), 2040; Apte, Vaman S., *The Student's English-Sanskrit Dictionary* (Delhi, 1997); Basham A.L., *A Cultural History of India*, (Oxford University Press, 1999); *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, ed. John Bowker. (Oxford University Press, 2000).

⁷ In its most direct form, the operation of transcendent power implies some form of divine intervention. For pan- and polytheistic faiths this usually implies the direct action of one god or another on the course of human events. In Greek legend, for instance, it was Poseidon (god of the sea) who raised the storms which blew Odysseus' craft off course on his return journey, and Japanese tradition holds that a god-sent wind saved them from Mongol invasion. Prayers or propitiations are often offered to specific gods of pantheisms to garner favorable interventions in particular enterprises: e.g. safe journeys, success in war, or a season of bountiful crops. Many faiths around the world — from Japanese Shinto and Chinese traditional religion, to certain African practices and the faiths derived from those in the Caribbean, to Native American beliefs, hold that ancestral or household spirits offer daily protection and blessings. In monotheisms divine intervention may take very direct forms: miracles, visions, or intercessions by blessed figures. Monotheistic faiths generally support some version of divine providence, which acknowledges that the Divinity of the faith has a profound but unknowable plan always unfolding in the world. Unforeseeable, overwhelming, or seemingly unjust events are often thrown on “the will of the Divine,” in deferences like the Muslim *inshallah* (if Allah wills it) and Christian “God works in mysterious ways.” Often such faiths hold out the possibility of divine retribution as well, where the Divinity will unexpectedly bring evil-doers to justice through the conventional workings of the world; from the subtle redressing of minor personal wrongs, to such large-scale havoc as the destruction of Sodom and Gomorrah or the Biblical Great Flood. Other faiths are even more subtle: the doctrine of *karma* shared by Buddhism and Hinduism is a divine law similar to divine retribution but without the connotation of punishment: our acts, good or bad, intentional or unintentional, reflect back on us as part of the natural working of the universe. Philosophical Taoism also proposes a transcendent operant principle (transliterated in English as *tao* or *dao*, meaning “the way”) which is neither an entity or a being per se, but reflects the natural ongoing process of the world. See, for example Bobula Ida “The Great Stag: A Sumerian Divinity” in *Yearbook of Ancient and Medieval History* (1953).

capitalized form of noun “God” is the proper English name used for the deity of all monotheistic faiths.

A- Dity in the Hebrew Bible

Major world religions can be broadly categorized into Semitic and non-Semitic religions. Semitic ones are the religions that originated among the Semite people.⁸ Major of them are; Judaism, Christianity and Islam which they believe that they have been given a Divine Scripture through prophets sent from God. The three Semitic Scriptures are; Hebrew Bible (HB)⁹ for Jews, New Testament (NT)¹⁰ for Christians, and

⁸ The word “Semitic” is an adjective derived from Shem, one of the three sons of Noah in the Hebrew Bible (Genesis 5/32, 6/10, 10/21). Shem is described as the father of Aram, Asshur, and others; the Biblical ancestors of the Arabs, Aramaeans, Assyrians, Babylonians, Chaldeans, Sabaeans, and Hebrews, etc.

⁹ Since the books of the Jewish Bible were written primarily in Hebrew (with some Aramaic) it is often called “the Hebrew Bible.” Torah is the Hebrew term used for the Five Books of Moses or Pentateuch which altogether was written between 950 and 450 BC that is from the days of the divided kingdoms of Israel and Judah to their destruction and the time of exile and return. Since Moses lived in the thirteenth century BC he had nothing to do with the writing of the complete Torah. His name was attached to it as author at the time of the book’s canonization. Another Jewish term commonly used for their Scripture is Tanakh. According to the Jewish tradition, the Tanakh consists of 24 books; 5 books of the *Torah* (Instruction), 8 books of the *Neviim* (Prophets), 11 books of the *Ketuvim* (Writings or Scriptures). By the 3rd century BC, Jewry was situated primarily within the Hellenistic world. Outside of Judea, many Jews may have needed synagogue readings or texts for religious study to be interpreted into Greek, producing a need for the Septuagint (LXX). Alexandria held the greatest diaspora of Jewish community of the age and was also a great center of Greek letters. Alexandria is thus likely the site of LXX authorship. The Septuagint enjoyed widespread use in the Hellenistic Jewish diaspora and even in Jerusalem. Christian name for the Hebrew Bible is Old Testament, which serves as the first division of the Christian Bible. New Testament writers, however, simply call the Old Testament the “Scriptures.” Judaism does not accept the books of the New Testament as Scripture. They do not label their Bible, as the Old Testament either. The designations of the Testament as “Old” and “New” seem to have been adopted after c. AD 200 to distinguish the books of the Mosaic covenant and those of the “new” covenant in Christ. For Medieval Christians the Bible was what the Europeans called the Vulgate, a Latin translation of the Old Testament.

¹⁰ The New Testament is the name given to the final portion of the Christian Bible, written after the Old Testament. It is sometimes called the Greek Testament or Greek Scriptures, or the New Covenant – which is the literal translation of the original Greek. The original texts were written in Koine Greek by various unknown authors after c. AD 45 and before c. AD 140. Its 27 books were gradually collected into a single volume over a period of several centuries. See Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*; Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament?* (Harper, 1996). We mean by NT, the four narratives of Jesus Christ’s ministry, called “Gospels,” each of the Gospels narrates the ministry of Jesus of

for Muslims is the Qur'an.¹¹ Our subject matter for examination is to be the Hebrew Bible.

1- Terminological Names Of the Deity in the Scripture

Hebrew Bible starts with the term "ēlōhīm"¹² as the name of Its deity whose exclusive worship is demanded.¹³ Elohim is plural form, meaning; might, power, great prince (nāšî' ēlōhīm),¹⁴ great wrestlings (nafātulē ēlōhīm),¹⁵ high hills (har'ēlōhīm),¹⁶ etc. Elohim has been used for other

Nazareth. The Gospels are; The Gospel of Matthew, the Gospel of Mark, the Gospel of Luke, and the Gospel of John. These are books of New Testament canon. This set of books are considered to be authoritative NT scripture. The first three Gospels are commonly classified as the Synoptic Gospels. The rest of the Christian books are called epistles addressed to a recipient or recipients, perhaps part of exchanged correspondence which most of them have been written by Paul.

¹¹ The Qur'an, literally "the recitation" is the scriptural text of Islam. Muslims consider the text in its original Arabic to be the literal word of Allah, revealed to Muhammad over a period of twenty-three years and view the Qur'an as God's final revelation to humanity. Muslims regard the Qur'an as the culmination of a series of divine messages that started with those revealed to Adam who regarded as the first prophet, and was given by God the Suhuf-i-Ibrahim (*Scrolls of Abraham*). Qur'an affirms the Tawrat (Torah), the Zabur (Psalms), and the Injil (Gospel). The Qur'anic text assumes familiarity with many events from Jewish and Christian scriptures, retelling some of these historical events in distinctive ways, and referring obliquely to others. It rarely offers detailed accounts of historical events. Islamic dispensations is due to the common divine source, and that the Christian or Jewish texts were authentic divine revelations given to prophets. However those texts were neglected, corrupted (*tahrif*) or altered in time by the Jews and Christians and have been replaced by God's final and perfect revelation, which is the Qur'an. However, many Jews and Christians believe that the historical biblical archaeological record refutes this assertion, because the Dead Sea Scrolls (the Tanakh and other Jewish writings which predate the origin of the Qur'an) have been fully translated, validating the authenticity of the Greek Septuagint. See Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, (Princeton University Press, 1984); *The Dead Sea Scrolls Bible*, the oldest known Bible translated for the first time into English (Harper-SanFrancisco, 2002); Leaman, Oliver, "Cyberspace and the Qur'an," in Leaman Oliver, *The Qur'an: an encyclopedia* (Great Britain: Routeledge, 2006), pp. 130-135.

¹² The term *elohim* appears some 2.600 times in the Hebrew Scripture. If *Elohim* be regarded as derived from *El*, its original meaning would be "the strong one." According to Wellhausen derivation of *El*, from *ul* (Skizzen, III, 169); or "the foremost one", according to Nöldeke's derivation of *El* from *ul* or *il*, "to be in front" (Sitzungsberichte der berlinischen Akademie der Wissenschaften, 1880, pp. 760 sqq.; 1882, pp. 1175 sqq.); or "the mighty one," according to Dillmann's derivation of *El* from *alah* or *alay*, "to be mighty" (On Genesis, I/1). See Catholic Encyclopedia art. "Elohim."

¹³ This can be seen in the first book Genesis Chapter 1 verse 2.

¹⁴ Genesis 23/6.

¹⁵ Genesis 30/8.

¹⁶ Psalms 68/16.

deities (elohim aherim) as well.¹⁷ God's name turns to be combined as in the form of "yəhwā 'ēlōhīm,"¹⁸ the most common generic word for their deity, even though sometimes returning to the single usage of both terms as "ēlōhīm"¹⁹ and as "yəhwā."²⁰ Elohim refers to God of Israel and is thus synonymous with or interchangeable with Yahwa.²² The HB uses the term Yahwa as the name of Elohim ('ānī yəhwā).²³ The name Yahwa appeared to Moses²⁴ out of the midst of the burning thorn-bush. 'Ēlōhē, Eloah, 'ēlōha, 'ēlōhha and 'ēlwōhha are other shorter forms of elohim.²⁵ In the dialogue with Moses He uses His name as "ēlōhē."²⁶ "And 'ēlōhīm said moreover to Moses: Thus shalt thou say unto the children of Israel ('el-bənē yisrā'el): yəhwā the 'ēlōhē of your fathers, the 'ēlōhē of Abraham, the 'ēlōhē of Isaac, and the 'ēlōhē of Jacob, hath sent me unto you. This is my name for ever, and this is my memorial unto all generations."²⁷

Another important scriptural designation and the root and singular noun form word of elohim and other derivatives of god and of divinity is

¹⁷ Exodus 20/3, Deuteronomy 5/7.

¹⁸ Genesis 2/4.

¹⁹ Genesis 6/4.

²⁰ We used a transliteration of the Tanakh into Hebrew. Therefore the word "elohim" and "yəhwā" are written in vowels. The original Tanakh is written consonantly as *ELHM* and *YHWH*. This tetragrammaton mentioned more than 6.600 times in the Tanakh, also occurs on the Moabite Stone (ninth century BCE.). S. David Sperling, *The Encyclopedia of Religion*, V. 6/1. In the 7th century A.D. when a complete system of vowel signs was added to the mainly consonantal text of Hebrew Bible, the vowel signs for the words disappeared. R.T.A. Murphy, *New Catholic Encyclopedia*, V. VIII/989.

²¹ Genesis 6/3.

²² Yahwa occurs 6823 times in the HB. First use. Gen. 2/4, 3/4. The proper name of the God whose exclusive worship is demanded by the authors of the Hebrew Scriptures written consonantly as *YHVH*. It is transliterated as "Jehovah, Yahveh, Yahwa" and translated as "lord (*adonai*)", and "host". See Deuteronomy 17/1-3. The original meaning of the name *YHWH* is unknown to modern scholars. Only one Biblical writer, the author of Exodus 3/14, attempted an explanation, by relating the name to the verb "*hayah*" (be, exist). According to genesis 4, Eve knew God by the name of Yahwa.

²³ Exodus 6/2.

²⁴ *The record in the Hebrew Bible about the father and mother of Moses is: "And Amram took Jochebed his aunt as wife; and she bore him Aaron and Moses. And the years of the life of Amram were a hundred and thirty-seven years."* Exodus 6/20.

²⁵ Genesis 24/3, Deut. 32/15-17, Daniel 11/38.

²⁶ Exodus 3/6.

²⁷ *Exodus 3/15. God becomes God of Israel by Moses (Yəhwā 'ēlōhē yisrā'el). Exodus 5/1, 32/27.*

“el”²⁸ also means mighty, strong, prominent, often, and its function corresponds generally to that of *elohim*. El can substitute for *yahwa* as a proper name for the deity of Israel and is thus synonymous with or interchangeable with *’el-yəhwā*.²⁹ The Hebrew word “el” can take definite article and appear as *ha el* “the deity.”³⁰ It can also refer to pagan deities in the form of *’el zār* “strange god”.³¹ Another name the Hebrew Bible used for their deity is “I AM THAT I AM (*’ehəyeh ’āšer ’ehəyeh*).³²

The Hebrew Bible uses the term *lord* (*ādōn*)³³ as a name for deity in two distinct usages, namely, as an honorific title for deity, and as a substitute for deity’s sacred proper name *Yahwa*. As a divine epithet it expressed the sovereign power and dominion of deity and to mean the ultimate Lord, it is mentioned as “before the deity (*’el-pənê hā’ādōn yəhwā*”,³⁴ Lord of all the earth,³⁵ and Lord of lords (*ādōnê hā’ādōnīm*).³⁶

²⁸ *El* was originally a Canaanite god whose name, meaning powerful one, became generic for all god(s) and mighty men in Hebrew. It also is used in reference to deities of other religions, to angels, and to human judges. Unlike *elohim*, *el* has clear antecedents in older Semitic languages. Early documents show that the word *El* was found in Proto-Sinaitic, Phoenician, Aramaic, and Hittite, Amorite texts, and at the top of a list of gods as the Ancient of Gods or the Father of all Gods, in the ruins of the Royal Library of the Ebla civilization, in the archaeological site of Tell Mardikh in Syria dated to 2300 BC. See Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. (Cambridge, Harvard University Press, 1973); Franz Rosenthal, “The Amulet from Arslan Tash”, trans. in *Ancient Near Eastern Texts*, 3rd ed. with Supplement, (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 658; S. David Sperling., *The Encyclopedia of Religion* (New York-London, 1986), V: 6/1-2; James Teixidor *The Pagan God* (Princeton: Princeton University Press, 1977). *El* is linguistically equivalent to the Moslem “Allah,” but the attributes of Allah in Islam are entirely different from those of the God of the Hebrews.

²⁹ *El*’s most common usage is in Numbers 12/13, “How shall I curse God “*mā ’eqqōb lō’ qabōh ’el ūmā*,” Numbers 23/8, “God is not a man (*’el wīkazzēb ūben-’ādām*).” Numbers 23/19.

³⁰ “And He said, I am God, the God of thy father (*ānōkī hā’el ’ēlōhē ’ābīkā*),” Genesis 46/3.

³¹ Psalms 44/21, and “There shall no strange god be in thee; neither shalt thou worship any strange god (*ō’-yihəyeh bākā ’el zār wəlō’ tīšəṭṭəhəweh b’el nekār*).” Psalms 81/10.

³² “When Moses was sent to Pharaoh, Moses asked God that the people will ask Your name, what shall I say? *elōhīm* said: “I AM THAT I AM (*’ehəyeh ’āšer ’ehəyeh*) as revealed to Moses at the burning bush. Thus shalt thou say unto the children of Israel: I AM (*’ehəyeh*) hath sent me unto you.” Exodus 3/14.

³³ The term *adon*, signifying lord or master, is often used of persons having some kind of superiority, e.g. a husband, as Sarah said for her husband “my lord being old (*’edənā wa’dōnī zāqēn*)” Genesis 18/12, a king 1 Samuel 24/11, and a tribal patriarch Genesis 24/10. *Adonai* used for Abraham as well. Genesis 24/12.

³⁴ Exodus 23/17, 34/23; Isaiah 1/24; Psalms 113, 114.

³⁵ Joshua 3/11, 13.

Ādōn was preferred to Ba'al to express Yahwa's lordship since the latter was used as the proper name of many Canaanite gods.³⁷ In the period of the writing the Scripture the title was frequently linked to the holy name of Yahwa, as it is in "The Lord Yahwa (ādwōn yəhwā) and the Lord Yahwa of hosts (ādōnāy yəhwih səbā'wōt).³⁸ The Prophets thereby emphasized Yahwa's supreme authority and the subjection of Israel to Deity as His servant.³⁹ Adōn was substituted in the plural form with the first person singular possessive suffix, meaning literally "my Lord" as it is in "ādōnāy yəhwih."⁴⁰ This is because Yahwa was treated with growing reverence and respect.

2- Oneness-Unicity of the Deity

The Biblical writers and modern scholars disagree about the period in which the explicit monotheism and monolatry formed in Judaism.⁴¹ Because even Bible mentions time and time again that Israelites worshipped other deities alongside with Yahwa. This is Henotheism.⁴² But the books of the Bible agree that Israel's tenure in its own land depended on the exclusive worship of Yahwa. Hence the exclusive worship of Yahwa, was the religious expression of the political and social factors that brought Israel into existence.

Nonetheless, before the unicity Yahwa had to prove His divinity and superiority over other deities by demonstration of His power over everything. He to proclame His superiority over other deities, says: "For I will pass through the land of Egypt this night, and will smite all the firstborn in the land of Egypt, both man and beast; and against all the gods of Egypt I will execute judgment: I am Yahwa (*'ānī yəhwā*)."⁴³ Yahwa proves His uniqueness amongst other gods by being successful in bringing the Israelites out of Egypt. He is now the only divinity in control of earthly and heavenly events.⁴⁴ Consequently Yahwa can now be the

³⁶ Deut 10/17, Psalm 136/3.

³⁷ R.T.A. Murphy, *New Catholic Encyclopedia*, v. VIII/988.

³⁸ Isaiah 3/15.

³⁹ Murphy, *passim*.

⁴⁰ As appears in Genesis 15/2.

⁴¹ It took centuries for the Israelites to become monolaterous and monotheistic.

⁴² Henoism is to mean devotion to a single "God" while accepting the existence of other gods. Henotheism is closely related to the theistic concept of Monolatry, which is also the worship of one God among many.

⁴³ Exodus 12/12.

⁴⁴ *God decides His oneness in the third months after bringing the Israelites out of Egypt by saying to Moses at Sinai on the top of the mountain saying: "Thou shalt have no other gods before me. Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them; for I, Yahwa thy God, am a jealous God" Exodus 20/3-5. God said to Moses: "Ye shall not make beside me gods of silver, and ye shall not make to you gods of*

one God. Isaiah⁴⁵ was the most consistent monotheist, insisting that Yahwa was the sole god in existence.⁴⁶ Deuteronomy clearly proclaims: “Hear Israel: Yahwa our God is one Yahwa.”⁴⁷

3- Description and Attributes of the Deity

Although according to Hebrew Bible, in reality Yahwa’s true nature cannot be known, but straits regarding the characteristic essence and attributes of Him appears in It.⁴⁸ Because Yahwa is known by His attributes, and is so described in the Scripture. As the Israelites becoming monolaterous and monotheistic, the figure of Yahwa began to absorb many of the functions and attributes of the older gods. After having obtained the god *El*’s name, in addition, He attained his “beneficence,” “wisdom” and likewise, Baal’s thunderous voice.⁴⁹

According to Hebrew Scripture Yahwa is usually described in terms of attributes that are related to humans; first of all, they personify Yahwa with masculine traits,⁵⁰ provider, lawgiver-king,⁵¹ most High,⁵²

gold.” Exodus 20/23. “Now I know that Yahwa is greater than all gods; for in the thing in which they acted haughtily [he was] above them.” Exodus 18/11. And now He deserves burnt-offerings: “And Jethro, Moses’ father-in-law, took a burnt-offering and sacrifices for God; and Aaron came, and all the elders of Israel, to eat bread with Moses’ father-in-law in the presence of God.” Exodus 18/12.

⁴⁵ The Book of Isaiah is a collection of prophecies from a 300-year period attributed to Isaiah, who may have been a Biblical priest. He received his call to prophesy in the year of King Uzziah’s death (c.742 BC).

⁴⁶ Isaiah 43/10-12, 44/6-8, 45/5-7 etc.

⁴⁷ Deut 6/4.

⁴⁸ Because the Hebrew Bible is not a systematic theological treatise and because not all internal contradictions were removed by its editors, we find major disagreements among the writers about the crucial elements of Israelite faith of concepts of God. S. David Sperling, *The Encyclopedia of Religion*, artcl. “God”, 6/1. The distinction between essence and attributes of God did not surface in Judaism until the more philosophically oriented Middle Ages. Louis Jacob, *New Catholic Encyclopedia*, artcl. “Attributes of God”.

⁴⁹ “The adversaries of the Yahveh shall be broken to pieces; out of heaven shall he thunder upon them: the Yahveh shall judge the ends of the earth; and he shall give strength unto his king, and exalt the horn of his anointed.” I Samuel 2/10. Baal is a Northwest Semitic honorific title meaning “master” or “lord” that is used for various gods who were patrons of cities in the Levant, cognate to Assyrian *Bēlu*. It is used as a substitute for Hadad, a god of the rain, thunder, fertility and agriculture, and the lord of Heaven. Hadad was a very important northwest Semitic storm and rain god. Hadad was the son of *El*, who had once been the primary god of the Canaanite pantheon, and whose name was also used interchangeably with that of the Hebrew God, Yahweh. See *Catholic Encyclopedia*, artcls “El”, “Hadad,” and “Baal.”

⁵⁰ This, might be, due to exclude the female divinities. However the Biblical writers did not tolerate Yahveh’s absorption of the attributes of Near Eastern goddesses. They, furthermore, condemned the widespread royal and popular worship of

Majesty,⁵³ Almighty (*Shaddai*),⁵⁴ Supreme Lord (*Adonai*),⁵⁵ Judge,⁵⁶ His knowledge is unlimited, Righteous (*sədəqā*).⁵⁷ Holy (*qādāšwō*).⁵⁸ He hallows.⁵⁹ Gracious⁶⁰ Good,⁶¹ has mercy.⁶² He does justice,⁶³ punishes,⁶⁴ rewards,⁶⁵ Redeemer,⁶⁶ Merciful,⁶⁷ gets angry,⁶⁸ Jealous,⁶⁹ repents,⁷⁰

female deities. It is noteworthy, as a historical reality, that the Northern Kingdom of Israel never had a reigning queen. In Israelites, there were some women prophets, but no female priests. See S. David Sperling, *The Encyclopedia of Religion*, 6/5.

- ⁵¹ Psa. 5/2, 29/10, 44/4, 47/6-8, 48/2, 68/24, 74/12, 95/3, 97/1, 99/4, 146/10; Isa. 5/1, 5, 41/21, 43/15, 44/6; 52/7.
- ⁵² "I will praise Jehovah according to his righteousness, and will sing forth the name of Jehovah the Most High (*yəhwā 'ēbywōn*)." Psalm 7/17-18.
- ⁵³ "Jehovah our Lord, how excellent is thy name in all the earth! who hast set thy majesty (*hwōdākā*) above the heavens." Psalm 8/1.
- ⁵⁴ Many verses in the Old Testament do assert God's omnipotence without actually using the word itself. There are several times in the Bible when Yahveh is called simply "Almighty", and even Yahveh Himself attributes Himself Yahveh describes Himself first time as Almighty. Yahwa said to Jaqob: I am the Almighty (*wayyōmer lwō 'ēlōhīm 'ānī 'ēl šaday*). Genesis 35/11, showing that the Bible supports the belief in an omnipotent God. Some such verses are: Psalms 33:8-9; Genesis 17:1; Jeremiah 32:27.
- ⁵⁵ Adonai mentioned more than 300 times in the Hebrew Bible. Gen. 15/2. Ex. 4/10; Judges 6/15; 2 Sam. 7/18-20; Ps. 8, 114/7, 135/5, 141/8, 109/21-28.
- ⁵⁶ Gen. 18/25.
- ⁵⁷ "For righteous is Yahwa; He loveth righteousness, his countenance doth behold the upright." Psalm 11/7; Exodus 9/27.
- ⁵⁸ "I Yahwa your God am holy." Leviticus 19/2. "For I am Yahwa who brought you up out of the land of Egypt, to be your God: ye shall therefore be holy, for I am holy." Leviticus 11/45. Yahwa frequently reminds His favor to Israelites, by bringing them out of Egypt, and hence deserves to be holy. The attribute "*qadosh*" used for divinities in Ugaritic and Phoenician, usually translated as "holy."
- ⁵⁹ "And he shall not profane his seed among his peoples; for I am Yahwa who do hallow him." Leviticus 21/15.
- ⁶⁰ Moses said to Yahwa: "And now, if indeed I have found grace in thine eyes, make me now to know thy way, that I may know thee, that I may find grace in thine eyes; and consider that this nation is thy people." Ex 33/13.
- ⁶¹ Psalm 100/5
- ⁶² "Thou by thy mercy hast led forth the people that thou hast redeemed; Thou hast guided them by thy strength unto the abode of thy holiness." Exodus 15/13.
- ⁶³ Genesis 30/6.
- ⁶⁴ "And Yahwa smote the people, because they made the calf, which Aaron had made." Exodus 32/35.
- ⁶⁵ Saving the nations, as did for Noah. Multiplying the human-seed of whom He is pleased, as did for Abraham (Abram). Genesis 13/16, 22/17.
- ⁶⁶ Job 19:25.
- ⁶⁷ "And Yahwa passed by before his face, and proclaimed, Yahwa God merciful (*rakhūm*) and gracious, slow to anger, and abundant in goodness and truth." Exodus 34/6.

glorifies Himself,⁷¹ smites,⁷² Savior,⁷³ Refuge,⁷⁴ Father (*'ābīnū*).⁷⁵ The Self-Existent One.⁷⁶ The First and the Last,⁷⁷ Everlasting.⁷⁸

All the names and attributes are to prove and to persuade the people that Yahwa can do whatever He wants. He is all-Powerful,⁷⁹ that, in some sense, He is able to do anything He desires within His universal state. The omnipotence of Yahwa is the prevailing doctrine of HB, as it indeed must be in any monotheistic religion. All the peoples of the earth are regarded as nothing. Daniel wrote: "He does as He pleases with the powers of heaven and the peoples of the earth. No one can hold back his hand or say to Him: 'What have you done?'"⁸⁰ Yahwa has the *will* to do what He desires. He does what He says He will do.⁸¹ He has the *knowledge* required to rule over all. He knows what is going on, and

⁶⁸ "And Yahwa said to Moses, I see this people, and behold, it is a stiff-necked people. And now let me alone, that my anger may burn against them, and I may consume them; and I will make of thee a great nation." Exodus 32/9-10. "And Aaron said, Let not the anger of my Lord burn! Thou knowest the people, that they are [set] on mischief." Exodus 32/22.

⁶⁹ Ex. 20/5, 34/14; Isa. 9/7; Zech. 1:14, 8/2. "For I, Yahwa thy God, am a jealous God." Deut.5 /9. Yahwa is frequently referred as a jealous god. This is borrowed from Babylonian text, where the goddess Sarpanitum is described by the identical term.

⁷⁰ Genesis 6/5-6; "And Yahwa repented of the evil that he had said he would do to his people." Exodus 32/14.

⁷¹ *Glorifies Himself in Pharaoh and in all his host etc.. Exodus 14/17.*

⁷² Deut 7/2.

⁷³ Isa 43/3.

⁷⁴ "And Yahwa will be a refuge to the oppressed one, a refuge in times of distress." Psalm 9/9, 10/1.

⁷⁵ 2 Sam. 7/14-15; Psa. 68/5; Isa. 63/16, 64/8; 1 Chron. 29/10. Yahwa said: I will be his father, and he shall be my son." 1Chr 17/14.

⁷⁶ Ex.chp. 3.

⁷⁷ Isa. 44/6, 48/12.

⁷⁸ Gen. 21/33; Psa. 90/1-3, 93/2; Isa. 26/4.

⁷⁹ Job 32/8; Psalms 91/1. Job is one of the books of the Hebrew Bible. The book is of unknown authorship and date, although many scholars assign it to a time between 600 BC and 400 BC. It is a lament in narrative form, the subject is the problem of good. Psalms or Psalter, book of the Bible, a collection of 150 hymnic pieces. Since the last centuries BC, this book has been the chief hymnal of Jews, and subsequently, of Christians. The hymns are of varying dates. Theists say that there are many things God cannot do. For example, Augustine claims that God is unable to die or to be deceived. He gives a lengthy list of things God cannot do, in *Summa Contra Gentiles*. See Augustine, *City of God*, trans. Gerald Walsh (New York, 1958), p. 10/109. Anselm adds that God cannot be corrupted, or tell lies, or make the true into the false. See Anselm *Proslogion*, trans. M. J. Charlesworth (Notre Dame, 1979), p. VII/1979.

⁸⁰ Daniel 4/35.

⁸¹ Isaiah. 46/9, 10; 55/11.

exactly what needs to be done. He knows the past, present, and future perfectly. He is omniscient.⁸²

The HB prohibits imagery and the physical depictions of all divine images,⁸³ but still Yahwa is often described humanlike⁸⁴ with a face,⁸⁵ a back,⁸⁶ having arms,⁸⁷ a powerful hand,⁸⁸ and fingers,⁸⁹ and legs,⁹⁰ Seeing⁹¹ He is a warrior;⁹² He fights,⁹³ He speaks.⁹⁴ He is a doctor,⁹⁵ a Shepherd.⁹⁶ He is in the Heavens.⁹⁷ Isaiah says that Yahwa is indescribable, but dresses Him in armor and a helmet.⁹⁸ Deuteronomy justifies this prohibition by appeal to Israel's experience at Sinai, where they heard Yahwa but did not see Him.⁹⁹ Hebrew images of Yahwa as such, borrowed from the figure of Baal, the thunder god. Images of gods

⁸² Genesis 22/11, 3/4; Psa 139/4, 5, 11.

⁸³ Exodus 20/4, 34/17; Deuteronomy 4/15-17, 5/8; Isaiah 40/18. Exodus is the book of the Bible, 2d of the 5 books of the Law (the Pentateuch or Torah) ascribed by tradition to Moses. The book continues the story of the ancestors of Israel in Egypt. Deuteronomy book of the Bible, literally meaning "second law," last of the five books (the Pentateuch or Torah). Deuteronomy purports to be the final words of Moses to the people of Israel on the eve of their crossing the Jordan.

⁸⁴ Genesis 1/27, 18/2.

⁸⁵ Exodus 33/20.

⁸⁶ Exodus 33/ 23.

⁸⁷ Deuteronomy 32/40.

⁸⁸ Exodus 13/3. "And Israel saw the great power [with] which Yahwa had wrought against the Egyptians; and the people feared Yahwa, and believed in Him, and in Moses his bondman." Exodus 14/31. "Thy right hand, Yahwa, is become glorious in power: Thy right hand, Yahwa, hath dashed in pieces the enemy." Exodus 15/6. He that hath blameless hands and a pure heart. Psalm 24/4.

⁸⁹ "And He gave to Moses, when he had ended speaking with him on mount Sinai, the two tables of testimony, tables of stone, written with the finger of God." Exodus 31/18. "And the tables [were] God's work, and the writing was God's writing, engraven on the tables." Exodus 32/14.

⁹⁰ Nahum 1/3, Zechariah 14/4.

⁹¹ Gen. 16:13.

⁹² Moses said: "Yahwa is a man of war." Exodus 15/3; Psalms 24/8.

⁹³ Exodus 14/14.

⁹⁴ "And Yahwa said to Moses, Thus shalt thou say to the children of Israel: Ye have seen that I have spoken with you from the heavens." Exodus 20/22.

⁹⁵ "I am Yahwa who healeth thee." Exodus 15/26.

⁹⁶ David says: "Yahwa is my shepherd." Psalm 23/1.

⁹⁷ "Yahwa looketh from the heavens; he beholdeth all the sons of men." Psalm 33/13.

⁹⁸ "And He put on righteousness as a breastplate, and a helmet of salvation upon his head; and he put on garments of vengeance [for] clothing, and was clad with zeal as a cloak." Isaiah 59/17.

⁹⁹ Deuteronomy 4/15ff.

in human and animal form are well known in Egyptian and Canaanite religions.¹⁰⁰

II- THE SOVEREIGNTY of the DEITY in the HEBREW BIBLE

Sovereignty is a political term in its real meaning of the sense, meaning **to have supreme or final authority in a community and a state, that is its rules override the rules of any other power.** It embraces the exclusive right to exercise supreme political that is; executive, legislative and judicial authority over a geographic region, group of people, or oneself.¹⁰¹ Sovereignty, even if not was yet then, a formulated terminology and concept, it has always been extant, especially as a divine sovereignty in all religions and polytheism,¹⁰² and

¹⁰⁰ S. David Sperling, *The Encyclopedia of Religion*, V. 6/6.

¹⁰¹ Jean Bodin (1530-1596) is considered to be the modern initiator of the concept of political sovereignty in secular meaning, stating sovereignty is absolute, thus indivisible. The political philosophers seems to have at least two distinct sovereignty; external and internal. External sovereignty is possessed by the political bodies in relation to other such bodies. This sovereignty implies the recognition of a state as having rights of jurisdiction over a particular people and territory. Internal sovereignty is possessed by political body in relation to a society that falls under its government. Sovereignty in this sense lies in supreme command over a civil society, and it has *de jure* (legal) aspect, as well as *de facto* (coercive) aspect. Legal sovereignty vests in that person, office or body whose decisions cannot legally be challenged in the court. Coercive sovereignty vests in that person, office or body which controls the powers exerted and enforced in the name of government. A. A. North, *New Catholic Encyclopedia* (Washington, 1981), V, XIII/487; Alfred E. Garvie, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York, 1981), V, XI. In politics, sovereignty consists of authority and power. Authority (Latin *auctoritas*) used in Roman law as opposed to power (*potestas* and *imperium*) is often used interchangeably with the term "power". However, their meanings differ. "Power" refers to the ability to achieve certain ends, 'authority' refers to the legitimacy, justification and right to exercise that power. Political power (*imperium* in Latin) is a type of power held by a person or group in a society. Officially, political power is held by the sovereigns; holders of sovereignty. Roger Struton, *A Dictionary of Political Thought* (Berkshire, 1982), 32, 366, 441.

¹⁰² Divine sovereignty can be seen in polytheism as well. In there we may speak of the monarchical divine sovereignty of one god who is more or less exalted above the others. In Chinese religion Tien or Shang Ti possesses an absolute pre-eminence over all gods and spirits. In Vedic religion the gods in succession are exalted by the worshippers in the type of piety. Even in Zoroastrian dualism Ahura Mazda is assured of final triumph. A similar monarchy position was attained among the Babylonian gods by Marduk, and the Assyrian by Ashur. The composite deity among Re was in like manner exalted in Egyptian theology in the form of idolatry. Tendency to raise one god over others may be regarded as the movement from polytheism towards monotheism. In the monotheistic religions the divine sovereignty means not exaltation above other gods, but complete power over nature and man in the form of monolatry. See Alfred E. Garvie, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XI/757.

particularly in the Semitic Scriptures.¹⁰³ Every monotheistic religion and Scripture must affirm the divine sovereignty and declare that all political sovereignty, even secular, must ultimately belong and derive from God. According to them the divine sovereignty means not exaltation their gods only above other gods, but their complete power over nature and humankind. Our subject matter is the divine, that is Yahwa's sovereignty in the monotheistic Scripture of Hebrew Bible.

A-Sovereignty of the Deity

The Hebrew words "*malkuth* or *mālekhet* in Hebrew" and "*malkutha* in Aramaic is to be translated as "sovereignty and kingdom" and are used synonymously. "Yāhwā has established His throne (*kisā*) in the heavens; and His sovereignty (*ūmalākūt*) rules over all."¹⁰⁴ The sovereignty (*melukhah*) belongs to Yahwa."¹⁰⁵ The sovereignty or kingdom (*Malkuth*) of Yahwa means, as the sole sovereign His exclusive right to exercise supreme political; that is executive, legislative and judicial authority over a geographic region and a group of people. HB clearly propounds Yahwa's functions of these: "For Yahwa is our judge (*šōfētēnū*), Yahwa is our lawgiver (*mākhōqāqēnū*), Yahwa is our king (*mābkēnū*); He will save us."¹⁰⁶ The advent of the final kingdom of Yahwa will be a source of great joy, not only for Israel, Sion¹⁰⁷ and the cities of Juda,¹⁰⁸ but also for the heavens and the earth, and will bring perfect joy to the whole world.¹⁰⁹ This is a heavenly character of Yahwa's eschatological reign. His dominion is universal that shall not be taken away: "And there was given Him dominion (*ūmalākū*), and glory, and a kingdom, that all peoples, nations, and languages should serve Him. His dominion is an everlasting dominion, which shall not pass away, and His kingdom which shall not be destroyed."¹¹⁰

¹⁰³ The word "sovereignty" became popular in theological usage after John Calvin, French Reformer, 1509-1564. A.A. North, *New Catholic Encyclopedia*, V:XIII, 487.

¹⁰⁴ Ps. 103/19; Dan 7/27.

¹⁰⁵ Psalms 22/28.

¹⁰⁶ Isaiah 33/22.

¹⁰⁷ Sion-Zion Sunny; height, one of the eminences on which Jerusalem was built. It was the south-eastern hill of Jerusalem. When David took it from the Jebusites he built on it a citadel and a palace, and it became "the city of David." In the books of Psalms and Isaih Zion was sometimes used to denote Jerusalem in general, and sometimes God's chosen Israel.

¹⁰⁸ Ps 95 (96)/8.

¹⁰⁹ Ps 95 (96)/11; 96 (97)/1; 97 (98)/7.

¹¹⁰ Daniel 7/14. Daniel book of the Bible. It combines "court" tales, perhaps originating from the 6th cent. BC, and a series of apocalyptic visions arising from the time of the Maccabean emergency (167-164 BC).

1- Creation-Founding a State

The sovereignty of Yahwa rests upon the fact of His oneness and upon the fact of creation. It may be said to consist, first of all, in the right of dominion and rule over all and in the fact of universal possession. The Psalm sounds this note succinctly: "The earth is the Lord's, and the fulness thereof."¹¹¹ In the formula of Melchizedek and of Abraham, he is the "possessor of heaven and earth."¹¹² This simply refers to the fact that all things are under His rule and control, and that nothing happens in this Universe without His direction or permission.

The legitimacy of His Sovereignty is justified by creating the universe and the humanbeing. This is the basis of the Semitic political theory. His is, the origination of all the existence; this universe and the Next World by the fiat of Him: "In the beginning *Elohim* created the heavens and the earth."¹¹³ He is the first and the last, the Alpha and Omega. That is He created His kingdom, the universe; His state: "Then He laid the foundations and founded His state." Hence He has the right to have sovereignty in His geographic region, His domain,¹¹⁴ then making it suitable for the creatures to live.¹¹⁵ Like an absolute sovereign *Elohim* creates by giving orders, and it begets. His hands stretched out the universe Then *Yahwa Elohim* started to create man, as His subject-people of His state.¹¹⁶ This humanbeing must start and be based on Adam. Therefore the humankind of Adam have no excuse for not submitting to Yahwa and following His straight path. He deserves to be a king also because He feeds His people.¹¹⁷ The fact that creation distinguishes Yahwa as the true God from the other gods.¹¹⁸

2- Delegation of Sovereignty; Divinial Kingdom on the Earth

Delegation of sovereignty by Yahwa means establishment of divinial kingdom on the earth by indirect rule. This makes the divinial sovereignty as humane: "Most High ruleth in the kingdom of men, and

¹¹¹ Ps. 24/1.

¹¹² Gen. 14/19, 22.

¹¹³ Genesis 1/1.

¹¹⁴ Genesis 1/1; 2 Kings 19/15; Job 26/13; 38/4; Prov. 3/19; Isa. 42/5; 44/6; 45/12; 66/2; Jonah 1/9.

¹¹⁵ Genesis 1/29, 30.

¹¹⁶ Genesis 2/7.

¹¹⁷ Genesis Chapter 1.

¹¹⁸ Traditions of the creation of the gods are found among the records of ancient Eastern nations. A peculiar interest belongs to the traditions of the Accadians, the primitive inhabitants of the plains of Lower Mesopotamia. These have been brought to light in the tablets and cylinders which have been rescued from the long-buried palaces and temples of Assyria. They bear a remarkable resemblance to the record of Genesis.

giveth it to whomsoever He will.”¹¹⁹ The basic reason for authorizing man by delegating political authority is: “And Yahwa said, Let us make man in our image, after our likeness; and let them have dominion.”¹²⁰ The ruling Yəhwā elects people to become His “kingdom” although all the world was His.¹²¹

He delegates power to prophets or prophet-kings or priests as His deputy or vicegerent, which He speaks and acts through them. These personalities get the credit amongst their people, of being the persons who can speak to Yahwa, and Yahwa speaks to them.¹²² The Deity-king has prophets also as the social voice of His authority. Yahwa speaks and rules through His representatives He chose and through the covenants He makes with His people, the most important being the Mosaic covenant instituted on Mount Sinai.¹²³ The kings and envoys can only be chosen by Yahwa.¹²⁴ They are the sons of Yahwa¹²⁵ and were anointed by Him.¹²⁶

The Biblical prophets were not religious personalities such as priests. They wanted a revolution to change the established system, both the religious and the political. They had no power but used God’s power. The oracles of the prophets are the pronouncements of His royal majesty.¹²⁷ Hence God’s first and foremost aim is to make the prophets accepted by the people. Prophets urge the people to obey Yahwa, but this obedience is abstract. Therefore by obeying Yahwa people obey the prophets and this makes it a concrete obedience. Yahwa ordered the prophets to be acting as a ruler at the same time, by commanding the people to obey Him. “And Moses cried to Yahwa, saying, What shall I do with this people? Yet a little, and they will stone me!”¹²⁸ Yahwa said to Moses: “And now go, lead (*mal’ākhi*) the people whither I have told thee.”¹²⁹ In this meaning the term kingdom appears first time when

¹¹⁹ Isa. 54/5; Dan. 4/17, 25.

¹²⁰ Genesis 1/26; 3/5.

¹²¹ Deut. 7/6-8.

¹²² This stance enables the prophets to be the charismatic leaders of their people.

¹²³ Exd 19/5; Deut 4/5.

¹²⁴ Deut 17/14.

¹²⁵ 2 Sam 7/14.

¹²⁶ 1 Sam 24/10; Psalm 89/39.

¹²⁷ Jer 46/18; 48/15; 51/57. Jeremiah; comprising a collection of prophetic oracles attributed to Jeremiah, a prophet who preached (c.628-586 BC) in Jerusalem under King Josiah and his successors.

¹²⁸ Exodus 17/4.

¹²⁹ Exodus 32/34.

Yahwa said to Moses: “And ye shall be to me a kingdom (*mālekhet*) of priests, and a holy nation.”¹³⁰

The principal concern of every vassal treaty was to secure the sole allegiance of the vassal to his suzerain. All the political powers other than Yahwa’s is subsidiary and they are bound to obey Him. The prophets has to acknowledge Yahwa’s sovereignty. Moses said: “Thine, O Yəhwā is the greatness, and the power, and the glory, and the victory, and the majesty; for all that is in the heaven and in the earth is thine; thine is the kingdom (*hamma mālākā*), O Yəhwā, and thou art exalted as head above all.”¹³¹ Yahwa appointed and said to David: “But I will settle him in mine house and in my kingdom (*mābākūtī*) for ever; and his throne (*kisā*) shall be established for evermore.”¹³² David said: “And of all my sons; He hath chosen Solomon¹³³ my son to sit upon the throne¹³⁴ of the kingdom of Yahwa (*al-kissē’ mābākūt yəhwā*) over Israel.”¹³⁵ God commands to the prophets and they accomplish. Prophets do whatever they do under the command of God, as is the case for Moses in behaving to Pharaoh and Israelites.¹³⁶ Moses do what God commanded him: And Aaron and his sons did all things that Yahwa had commanded by the hand of Moses.¹³⁷

¹³⁰ Exodus 19/6.

¹³¹ 1 Chron. 29/11.

¹³² 1 Chr. 17/14.

¹³³ Solomon means Peaceful, (Heb. Shelomoh), David’s second son by Bathsheba, i.e., the first after their legal marriage (2 Sam. 12). He was probably born about 1035 B.C. (Ch1 22/5; 29/1) in Jerusalem. He succeeded his father on the throne in early manhood, probably about sixteen or eighteen years of age and reigned over Israel from about 970 to 928 BCE.

¹³⁴ The throne of Solomon is described at length in 1 Kg 10/18.

¹³⁵ 1 Chr 28/5. Israel The name conferred on Jacob after the great prayer-struggle at Peniel (Gen 32/28), because “as a prince he had power with God and prevailed.” This is the common name given to Jacob’s descendants. The whole people of the twelve tribes are called “Israelites,” the “children of Israel” (Jos 3/17; Jos 7/25; Jdg 8/27; Jer 3/21), and the “house of Israel” (Exo 16/31; 40/38). This name Israel is sometimes used emphatically for the true Israel (Psa 73/1; 45/17; 49/3). After the death of Saul (Tālūt) the ten tribes arrogated to themselves this name, as if they were the whole nation (2 Sa 2/9, 10, 17, 28; 3/10, 17; 19/40), and the kings of the ten tribes were called “kings of Israel,” while the kings of the two tribes were called “kings of Judah.” After the Exile the name Israel was assumed as designating the entire nation.

¹³⁶ Exodus 6.

¹³⁷ Leviticus 8/36.

Through the prophets Yahwa delegates political power also to rulers and priests chosen by Himself, other than the prophets.¹³⁸ That is Prophets appoints them with the authority delegated to them by Yahwa: “And Moses chose able men out of all Israel, and made them heads over the people.”¹³⁹ “Moses appointed his brother Aaron as priest.”¹⁴⁰ Through this people Israel was chosen to be “a kingdom (*lî mamalekhet*) of priests and a holy nation”¹⁴¹ to represent God before the world¹⁴² and to be “a light to the nations.”¹⁴³ As the Levites¹⁴⁴ were priests of Israel, so Israel was to be a kingdom of priests for the world.¹⁴⁵

Yahwa authorises these rulers and priests with a covenant¹⁴⁶ made between them and Him.¹⁴⁷ “And it shall come to pass, if ye hearken to

¹³⁸ In Ancient Near East the kings were usually also priests of the deities. In Egypt the king was “the priest,” and all the priests served in the king’s name. In the Hitite kingdom the sovereign was the “high priest.”

¹³⁹ Exodus 18/25.

¹⁴⁰ Exodus 28/1.

¹⁴¹ Ex. 19/5-6.

¹⁴² Deut. 7/6-8.

¹⁴³ Isa. 42/6; 49:6.

¹⁴⁴ Levite is a member of the Hebrew tribe of Levi. Levi was the third son of Jacob and Leah, and the founder of the Israelite Tribe of the levites. In the Book of Genesis (46/11), Levi is described as having fathered three sons; Gershon, Kohath, and Merari. Kohath’s son Amram was the father of Miriam, Aaron and Moses. The descendants of Aaron; the *Kohanim* (Priests), had the special role as priests in the Tabernacle in the wilderness and also in the Temple in Jerusalem. The Tribe of Levi served particular religious duties for the Israelites and had political responsibilities as well. Levites’ principal roles in the Temple included singing Psalms during Temple services, performing construction and maintenance for the Temple, serving as guards, and performing other services. In return, the landed tribes were expected to give tithe to the Levites. The Levites were the only one of the Israelite tribes who received cities but no tribal land when Joshua led the Israelites into the land of Canaan. See Michael Zarlengo, *Tabernacle Gifts*. (Dallas, Texas: Michael Zarlengo Publishing, 2005).

¹⁴⁵ Daniel 7/27.

¹⁴⁶ Covenant meaning a solemn contract, oath, or bond, is the customary word used to translate the Hebrew word *berith*, (Standard Hebrew *bərit*) as it is used in the Hebrew Bible, thus it is important to all Abrahamic religions. In a religious context, covenants have been made by God with humanity. Yahwa made a covenant with Abraham that He would bless Abraham’s descendants making them more numerous than the stars. Genesis 8/9 God made a covenant with most of the Israelite prophet-kings. The *Davidic covenant*, found in 2 Samuel 7, establishes David and his descendants as the rightful kings of Judah. In Christian theology, the Davidic covenant is an important element of Jesus’s claim to be the Messiah. Yahwa’s covenants with the Israelites are foundational to the Torah, as well as to the Tanakh in general, and form the grounds for the claim that the Israelites are Yahwa’s “chosen people.” According to the terms of these covenants, the Israelites were told that they must worship Yahwa and obey His Commandments in order to receive spiritual and temporal blessing and avoid

these ordinances, and keep and do them, that Yahwa thy God will keep with thee the covenant and the mercy which he swore unto thy fathers.”¹⁴⁸ That is this type of rulers are not responsible to the people, but only to Yahwa. Only Yahwa can punish for if they break the covenant, by removing them from His favor.¹⁴⁹ “Yahwa has appointed him as a ruler over his people; for thou (Saul-Tâlût) hast not kept what Yahwa commanded thee.”¹⁵⁰ The ruler yahwa appointed must be the ruler of justice, a suppressor of iniquity.¹⁵¹ This means that the worldly kingdom of Israel is Yahwa’s and the political throne is of His.¹⁵²

In Nathan’s vision concerning David and his dynasty, the prophert speaking in the name of the Lord, says about each of the future kings of David’s line, “I will be to him for a father, and he shall be to me for a son.”¹⁵³ “You are my son, this day I have begotten you.”¹⁵⁴ “Your throne

exposure to the effects of the curse. More specifically, a covenant, in contrast to a contract, is a one-way agreement whereby the covenantor is the only party bound by the promise. God delegates authority of kingship on the earth on a king with a covenant made between Him and the anointed king. A covenant, in its most general sense, is a solemn promise to do or not do something specified. This covenant does not represent an election of the king, nor a limitation of his rule. It is essentially a religious covenant, and the limitation of the king’s authority consists the king’s duty to observe the law of the Lord Deut 17/19ff; cf. 1 Kings 3/14.

¹⁴⁷ Psalms 132. Covenant is a limitation of king’s authority consists of king’s duty to observe the Law of the Lord. The concept of a covenant of kingship is clearly expressed in Psa 132/11-12 “The Lord hath sworn in truth unto David; he will not turn from it; Of the fruit of thy body will I set upon thy throne. If thy children will keep my covenant and my testimony that I shall teach them, their children shall also sit upon thy throne for evermore.” “And it shall be, if thou wilt hearken unto all that I command thee, and wilt walk in my ways, and do that which is right in my sight, in keeping my statutes and my commandments, as David my servant did, that I will be with you, and build thee a lasting house, as I built for David, and will give Israel unto you.” I King 11/38.

¹⁴⁸ Deut. 7/12.

¹⁴⁹ I Samuel 13/14; Dan 7/27.

¹⁵⁰ I Samuel 13/14. According to the first book of Samuel, due to his disobedience to God, Saul’s reign was curtailed and his kingdom given to another dynasty. David and Saul had earlier become bitter enemies. The Bible portrays Saul as having died in battle against the Philistines; David in this war had sided with the Philistines against Saul.

¹⁵¹ Isa 9/6-11 etc.

¹⁵² David said: “And of all my sons, Hhe has chosen Solomon my son to sit upon the throne of the kingdom of Yahwa over Israel.” I Chron 28/5. “And Solomon sat on the throne of Yahwa as king instead of David his father, and prospered; and all Israel obeyed him.” I Chron 29/23. “Blessed be Yahwa thy God, who delighted in thee, to set thee on his throne, to be king to Yahwa thy God! Because thy God loved Israel, to establish them for ever, therefore did he make thee king over them, to do judgment and justice.” II Chronicles 9/8.

¹⁵³ II Samuel 7/14.

is God's one is for ever and ever."¹⁵⁵ Religious concept in Biblical Israel regarded the delegated king as a son of God, as a divine figure.

3- Anointment

Anointing a king was equivalent to crowning him.¹⁵⁶ Hence As the human successor kings are done by their predecessors Yahwa anointed the personalities He delegated ruling power. Prophets were anointed and called "the anointed one "messiah" (*māšīhō*),¹⁵⁷ Among the Hebrews, the act of anointing was significant in consecration to a holy or sacred use.¹⁵⁸ "And shalt take the anointing oil, and pour it on his head, and anoint him, and with sacrifice."¹⁵⁹ "And Moses took of the anointing oil, and of the blood that was on the altar, and sprinkled it on Aaron, on his garments, and on his sons, and on his sons' garments with him; and hallowed Aaron, his garments, and his sons, and his sons' garments."¹⁶⁰

Yahwa's vassal kings, high priest,¹⁶¹ and other sacred vassals were also anointed by Him during their induction.¹⁶² Yahwa said: "And I have anointed my king (*malōkī*) upon Sion, the hill of my holiness (*qādōšī*)."¹⁶³ Cyrus¹⁶⁴ is His anointed to fulfil His purpose.¹⁶⁵ Thus David was anointed as king by the prophet Samuel.¹⁶⁶ The kings of non-Davidic descent were deemed legitimate monarchs provided they were appointed by a prophet, fought in the battles of the land, and conducted in

¹⁵⁴ Psalms 2/7-8.

¹⁵⁵ Psa 45/7.

¹⁵⁶ 1 Samuel 16/13; 2 Samuel 2:4, etc..

¹⁵⁷ 1 Kings 19/16; 1 Chronicles 16/22; Psalm 105/15.

¹⁵⁸ Exodus 30/26; Leviticus 4/3-5, 4/16; 6/20; Psalm 132/10.

¹⁵⁹ Exodus 29/7, 11.

¹⁶⁰ Leviticus 8/30.

¹⁶¹ Exodus 29/29; Leviticus 4/3.

¹⁶² Psalm 2/2.

¹⁶³ Psalm 2/6.

¹⁶⁴ Cyrus II of Persia and Cyrus the Elder (590 or 576-530 BC), was the founder of the Persian Empire under the Achaemenid dynasty. As leader of the Persian people in Anshan, he conquered the Medes and unified the two separate Iranian kingdoms; as the king of Persia, he reigned over the new empire from 559 BC until his death

¹⁶⁵ Is. 45/1.

¹⁶⁶ Samuel is an important leader of ancient Israel in the Book(s) of Samuel in the Hebrew Bible. He was the last of the Hebrew Judges and the first of the major prophets who began to prophesy inside the Land of Israel. According to the text of the Book(s) of Samuel, he also selected/anointed the first two kings of the Kingdom of Israel; King Saul and King David. Around 1025 BCE Samuel anointed Saul ben Kish from the tribe of Benjamin as the first king of the Israelites, supposedly in 1020 BCE. His successor as the second king of Israel, David c.1006 BC, was responsible for consolidating the monarchy and creating the first Hebrew state.

accordance with the precepts of the Torah. Whereas kings of Davidic descent were anointed with olive oil, the others were anointed with balsam oil.

B-The Sovereign in The Hebrew Bible

Sovereignty is held by a sovereign¹⁶⁷ who is the supreme ruling, lawmaking and judgement authority, subject to no other. This authority usually was a king during the compilation of the Hebrew Bible. The term king (*melekh*) in this Scripture is very generally used to denote one invested with authority, whether extensive or limited¹⁶⁸ for the supreme sovereign.¹⁶⁹ It has been used for Jaqob,¹⁷⁰ for the king of Palestine,¹⁷¹ and Egypt, as for Yahwa.¹⁷²

I- Sovereign Deity

Since the compilation of the Hebrew Bible stretched more than a millennium, occurrence of development and replacement of the term kingship of Yahwa is inevitable. But our interest lies within the political kingship of Him, not the changes in the concept. The theme of “Yahwa, the ruling Lord” is running throughout the HB. The Hebrew concept of Yahwa is a King.¹⁷³ That is Yahwa is a King-God. This concept is

¹⁶⁷ *Basileus* is the Greek concept for “Sovereign” which designates who has the *auctoritas*, which is to be distinguished from simple *imperium*, retained by *archons* (or magistrates).

¹⁶⁸ 1 Sa 8/7; Isa 33/22.

¹⁶⁹ Melekh “King” Psa. 5/2, 29/10, 44/4, 47/6-8, 48/2, 68/24, 74/12, 95/3, 97/1, 99/4, 146/10; Isa. 5/1, 5, 41/21, 43/15, 44/6; 52/7, 52/10.

¹⁷⁰ “And kings (*ūmalākhīm*) shall come out of thy loins.” Genesis 35/11.

¹⁷¹ Genesis 26/1.

¹⁷² Exodus 1/8.

¹⁷³ The term “king” in the Biblical frame of reference is similar to the Ancient Near East, where generally a governor and a ruler is designated, usually the sole authority over his subjects. This term is used to designate the rulers of great empires such as Egypt, Assyria, and Persia; rulers of nation-kingdoms such as Moab, Edom, and Israel; and the rulers of city-states, such as Tyre, Hazor, and Jericho. Occasionally the term “king” is used to designate a tribal chief, or the chief of tribes. Although the status of the monarch and the concept of monarchy are not identical in the various cultures, but the general notion of the nature of monarchy and of the figure of the king in the various cultures of the Ancient Near East have much in common. All shared the view that there was a direct relationship between the king and the deity. In many of the Ancient Near Eastern cultures the monarch was seen as part of the eternal order. In Egypt the monarchy was regarded as an essential element in the order of creation. The monarchy was divine, as the natural order of things is divine. In Mesopotamia, in the view that finds expression in the Sumerian kings list, the monarchy was introduced from heaven.

asserted most frequently in the Psalms.¹⁷⁴ King is applied to Yahwa by the earliest literary prophets during the 8th and 7th centuries BC, such as Amos, Hosea and Isaiah. In there Yahwa is given a universal kingship based on His creation and conservation of the universe as well as His guidance of its history to an ultimate destiny. For example Isaiah's¹⁷⁵ vision of Yahwa as king appears as: "For mine eyes have seen the King, (*melekhā*) Yahwa of hosts."¹⁷⁶ "Yahwa is King for ever and ever (*yāhwā melekhā 'wōlām wā'ed*)."¹⁷⁷ "Who is this King of glory? Yahwa strong and mighty."¹⁷⁸

Yahwa's universal kingship (*malkuth*) has been used in two basic usages; as king of gods¹⁷⁹ and the world, and king of Israel. According to Hebrew Bible the first community of Yahwa, symbolized by Noah's ark, the selection of Sion and the Temple was only a foreshadowing of another community; the new, universal kingdom. Union with Yahwa, originally the prerogative of the children of Abraham became the inheritance of all men,¹⁸⁰ "For Yahwa is a great god, a great king over all the gods,"¹⁸¹ and over the world.¹⁸² These phrases implies that Yahwa is

¹⁷⁴ Psalms 47, 93, 97. To a certain extent, that Tanakh shared the idea common in the ancient Near East that their deity was a king over his people. In the religions of the Ancient Near East the creator-god was generally regarded as "king," both over the world, which was his creation, and over his fellow gods in the pantheon. In Ancient Egypt all the theological schools considered "kingship" as beginning with creation. The worshippers of god Ptah gave him the title of king, while those who ascribed the creation of the world to god Ra spoke of him as the first king of Egypt. In ancient Mesopotamia, as known the creation epic, called Enuma Elish, Marduk, the god who brought the world out of chaos, was given the royal dignity that until then had belonged to Anu, the god of the heavens.

¹⁷⁵ Isaiah is the prophetic book of the Bible. It is a collection of prophecies from a 300-year period attributed to Isaiah, who may have been a priest. Some scholars argue that a long-lived "school" of Isaiah preserved his oracles and supplemented them in succeeding centuries. He received his call to prophesy in the year of King Uzziah's death (c.742 BC).

¹⁷⁶ Isaiah 6/5.

¹⁷⁷ Psalm 10/16.

¹⁷⁸ Psalm 24/8.

¹⁷⁹ In a pantheon, one god can emerge as supreme. Fore example, Enlil, the tutelary god of Sumerian Nippur, who becomes "lord, king, the judge of the universe. Or the Egyptian deity Amun-Re who is the chief lord, and father of the gods, as well as creator of life. Or through the acclamation of one god as king by the others for his victory over the powers of chaos. See J. B. Pitchard, ed. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament* (princeton, 1969).

¹⁸⁰ M.J. Cantley, *New Catholic Encyclopedia* VIII/193.

¹⁸¹ Psa 95/3, Jud 8/23, I Sam 8/7, Isaiah 41/21. Psalms or Psalter, book of the Bible, a collection of 150 hymnic pieces. Since the last centuries BC, this book has been the chief hymnal of Jews, and subsequently, of Christians.

aking over the all created order. In the Psalms (*mizəmwōr*) of David (c.1005–970 BC)¹⁸³ Yahwa also is given the title of “my king”: “Hearken unto the voice of my cry, my King (*maləkī*), and my God (*wē’lōhāy*): for unto thee will I pray.”¹⁸⁴

In Leviticus Yahwa verbatimly repets that He is the God of Children of Israel: “And Yahwa spoke to Moses, saying: Speak unto the Children of Israel, and say unto them, I am Yahwa your God (*’ānī yəhwā ’ēlōhēkem.*)”¹⁸⁵ Yahwa is called the king of Israel¹⁸⁶ first and foremost because it is only a result of His protection that Israel exists as a nation and is assured of political independence from its neighboring enemies.: “Thus saith the Lord (*yəhwā*) the King of Israel (*yəhwā melekə-yisārā’ēl*).”¹⁸⁷ Because Yəhwā, not only He is “the creator of Israel: “I am the Lord, your Holy One, the creator of Israel, your King,”¹⁸⁸ but also because He is the bringer of peace and salvation to Sion¹⁸⁹ Historically, Yahwa being called as “king of Israel” appears in the Hebrew Bible toward the end of the Babylonian Exile (c. 587 BC). Although God (*Yhwh*) is particularly Israel’s King, in truth His kingdom is worldwide. That is Yahwa of Israel’s sovereignty is over all the other gods and kings.

¹⁸² Psalms 47/3, 93/1, 97/1. According to the scholars of the Hebrew Bible, Its writers borrowed the term king for YHWH from surrounding cultures. The gods of Assyria and Mesopotamia such as Marduk and Ashur were regularly spoken as kings in relation to their own peoples and to the rest of the world. Like these gods, YHWH as king was the divine enforcer of justice and equity, guardian of the rights of the defenseless widow and orphan. Like them as well he controlled the nations of the world and regulated their movements for the benefits of the people to whom he was chosen. S. David Sperling, *The Encyclopedia of Religion*, V. 6/6.

¹⁸³ David (c.1005–970 BC) was the second king of the united Kingdom of Israel. He is traditionally credited with the authorship of many of the Psalms. His life and reign, as recorded in the Hebrew Bible's books of Samuel (from 1 Samuel 16 onwards) and Chronicles, have been of central importance to Jewish and Western culture.

¹⁸⁴ Psalm. 5/2, 29/10, 44/4, 47/6-8, 48/2, 68/24, 74/12, 95/3, 97/1, 99/4, 146/10; Isaiah. 5/1, 5, 41/21, 43/15, 44/6; 52/7, 52/10.

¹⁸⁵ Leviticus 18/1-6 and throughout Leviticus.

¹⁸⁶ 1 Sam 8/7; Isa 33/22.

¹⁸⁷ Isa 44/6, 41/21.

¹⁸⁸ Isa 43/15.

¹⁸⁹ Isa 52/7.

1- Enthronment Coronation of the Sovereign Deity

Yahwa, like human kings have been assigned a throne. Since Yahwa was true king of Israel, the royal throne was called “the throne of the kingship of Yahwa over Israel”¹⁹⁰ Especially Psalms of David describe Yahwa as terrible, majestic, seated on His Kingly throne, elevated on high, a powerful monarch with limitless authority. Yahwa, His throne is in the heavens,¹⁹¹

Yahwa’s enthronment closely follows the enthronment ceremonies of the kings of Israel, underscores the idea of His kingship. He is enthroned as He ascends to His throne,¹⁹² and His ceremony is designed for a king for life, that is once and forever: “He is enthroned as king for ever, Yahwa sitteth upon the flood; yea, Yahwa sitteth, King for ever,”¹⁹³ “Yahwa abides forever; He has established His throne.”¹⁹⁴ He has ceremonial costume: “He hath clothed himself with majesty: Yahwa hath clothed himself, He hath girded himself with strength; yea.”¹⁹⁵ “Yahwa clothed in majesty and girdled with glory.”¹⁹⁶

II-Obedience to the Sovereign Deity

Obedience is a strictly political terminology and the essence of the politics. It is the act of obeying the orders of the rulers. For the imposition of the authority the establishment of obedience is necessary requirement. The foundation of obedience is authority. Hence any offense to obedience of the sovereign is regarded rejection of his authority.

The word for obedience in Semitic language stems from words meaning “hear” or “hearken.” “Hear, O Israel: The Lord our God is one Lord.”¹⁹⁷ In the HB Israel’s hearkening or not hearkening to the “voice” or “word” of Yahwa is a central motif for obedience to Him. Obedience to the authority of Yahwa was exercised within terms of the Covenants, whose content was embraced by the formula; “You shall be my people, and I shall be your God.”¹⁹⁸ “Obedience is worth more than sacrifice.”¹⁹⁹

¹⁹⁰ 1 Chr 28/5, 29/23.

¹⁹¹ Psalm 11/4.

¹⁹² Throne (Heb. *Kisse*), a royal chair or seat of dignity (Deu 17/18; Sa2 7/13; Psa 45/6); an elevated seat with a canopy and hangings, which cover it. It denotes the seat of the high priest in Sa1 1/9; Sa1 4/13, and of a provincial governor in Neh 3/7 and Psa 122/5.

¹⁹³ Psalm 11/4; 29/10.

¹⁹⁴ Psalm 9/7.

¹⁹⁵ Isaiah 93/1.

¹⁹⁶ Psalm 11/4; 29/10.

¹⁹⁷ Deut 6/4.

¹⁹⁸ Jer 7/23; 24/7; 11/4.

Obedience to Yahwa included obedience to the civil authority of His envoys; the prophet-kings or the kings who derived their power from Him. Genesis, the first book of HB begins with creation and carries on with a political terminology of “disobedience of humankind and his punishment.” The narrative relates the initial disobedience of Adam and Eve and their punitive consequent expulsion from Yahwa’s garden. Obedience to Yahwa included obedience to the delegated authority, which derived its power from God: “The king was chosen by God,”²⁰⁰ He was the son of God,²⁰¹ he was annointed by Yahwa,²⁰² was sacrosanct²⁰³ and was to be feared as Yahwa Himself.²⁰⁴ There are many symbolic forms of obedience required by sovereign deities, namely; love, worship, offerings, and pray etc..

1- To Love the Deity

Love is a form of obedience. Israel is commanded to love God: “And thou shalt love Yahwa thy God (*’ēlōheykā*) with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy strength.”²⁰⁵ But this love is reciprocal, going back and forth between God and people: “It was because the Lord loved you and kept the oath that He swore to your ancestors, that the Lord has brought you out with a mighty hand, and redeemed you from the house of slavery, from the hand of Pharaoh, king of Egypt.”²⁰⁶ Love of this kind transcends all legalism and transformes Yahwa's sovereignty into something totally different from what human sovereignty can ever be.

2- Worship to the Sovereign Deity

One of the exclusive signs of of monolaterous obedience to Yahwa is worship. It expresses the response of religious man to the Holy as he apprehends it; his attitude of submission, devotion, respect, and veneration. The common Hebrew word in HB for worshipper; the servant is *abed*, and for cultic services or rite is *’ābōdā* means to work, to serve, to minister, which frequently has the sense “to worship.” But the specific verb in HB meaning to perform a rite, especially by ministering at the sanctuary, is more commonly *šārēt*.²⁰⁷

¹⁹⁹ 1 Sam 15/22.

²⁰⁰ Deut 17/14; I Sam 8/22; 2 Sam 7/18.

²⁰¹ 2 Sam 7/14.

²⁰² I Sam 24/10; Psa 89/39.

²⁰³ I Sam 24/10; II Sam 1/14.

²⁰⁴ Prv 24/21.

²⁰⁵ Deut. 6/5.

²⁰⁶ Deut. 7/8.

²⁰⁷ Ex 28/35, 43.

The term “king” is applied to Yahwa not merely as an honorary title, but to suggest His grandeur or to show the courtly atmosphere in which He should be worshipped.²⁰⁸ Hebrew Bible enjoins that: “Give unto the Lord the glory due unto His name; worship Yahwa in the beauty of holiness.”²⁰⁹ The Law of Moses declared that worship is to be directed to Yahwa.²¹⁰ Worship appears first time in HB when Moses was sent to Pharaoh to bring forth the people out of Egypt, saying to Moses: “Ye shall worship Yahwa (*abādūn 'et-hā'ēlōhīm*).”²¹¹ This terse command is expanded in great detail in the book of Leviticus in particular, which gives instructions about the correct rituals in worship. But perhaps the laws for the instruction of the laity found in Exodus.²¹²

The worship He demanded is in return of a favor, that is a reciprocal activity between the mundane ruler and the ruled: “And it shall come to pass, when ye come to the land which Yəhwā will give you as He hath promised, that ye shall keep this worship (*'ābōdā*).”²¹³ “And it shall be when Yəhwā shall bring thee into the land of the Canaanites, and the Hittites, and the Amorites, and the Hivites, and the Jebusites, which He sware unto thy fathers to give thee, a land flowing with milk and honey, that thou shalt keep this service in this month.”²¹⁴

2.1- Pray-Supplication

Pray and supplication is the most common form of prayer worship in an act of communication with the supernatural deity for the purpose of requesting something.²¹⁵ Pray is an imitation form from a political system as submitting a petition to higher authorities. According to HB it is a kind of worship for it is an expression of obedience in a converse with God in direct address to Him; “Beseeching the Lord,”²¹⁶ “seeking unto Yahwa and making supplication,”²¹⁷ “drawing near to Him.”²¹⁸

²⁰⁸ Num 23/21; Ps. 24/7-10; Is 6/5.

²⁰⁹ Psalms 30/2.

²¹⁰ Deut 6/13; 10/20.

²¹¹ Exodus 3/12. The word worship/serve (*abad*) has been used for Moses: “And Moses and Aaron came to Pharaoh, and said to him: Thus saith Jehovah the God of the Hebrews: How long dost thou refuse to humble thyself before me? let my people go, that they may serve/worship me.” Exodus 10/3.

²¹² Exodus chps 20-23.

²¹³ Exodus 12/25.

²¹⁴ Ex 13/5.

²¹⁵ The act of prayer is attested in written sources as early as 5000 years ago. Some anthropologists believe that the earliest intelligent modern humans practiced something that we would recognize today as prayer.

²¹⁶ Exo 32:11.

²¹⁷ Job 8/5.

²¹⁸ Psa 73/28.

Yahwa, like a king wants to be called at: “They cry at all unto Me, I will surely hear their cry.”²¹⁹ Yahwa enjoines and likes to be asked for and He answers: “Seek ye Yahwa while He may be found, call ye upon Him while He is near.”²²⁰

2.2- Offerings

Offerings such as sacrifices, gifts and vows to gods are basic structures and forms of worship, expressing the obedience and submission. In fact, the thing offered is always in some way is a substitution for a person in total and absolute submission and can be seen as the return gifts to a deity as an expression of love, gratitude, and piety.²²¹

The basic offering is sacrifices (*zebah* “communion sacrifice”) which to be regarded as a divine institution that in Judaism is known as a *Korban* from the Hebrew root *karov* meaning to “come Close to God.” Their sacrifices were mainly of two kinds; unbloody, such as first-fruits and tithes (grain and wine), drink-offerings, and incense. Bloody offerings are animals; such as burnt-offerings in which the whole animal was burnt, peace-offerings in which similarly only part of the animal was burnt, and sin and trespass offerings in which part was burnt and part left for the priest.²²² An offering of precious items; a monetary donation. Particularly the opening chapters of the Leviticus, detailing the exact method of sacrifices.²²³

*Yahwa likes offerings; gifts, presents, sacrifices and so forth as a sign of obedience.*²²⁴ “And Abraham took the wood of the burnt-offering, and laid it on Isaac his son; and he took the fire in his hand, and the knife, and they went both of them together,” Yahwa said to Abraham: “Because

²¹⁹ Exo 22/23, 22/27.

²²⁰ Isa 55/6, 62/6; Num 6/23; Job 42/8; Psa 122/6.

²²¹ Ex. 20/23ff, 29/7; Deut. 12; Num 6/20, 15/20, 15/21; Lev 7/34. The language and the idea of sacrifice pervade the whole HB. “The Lord clothed Adam and Eve with the skins of animals, which in all probability had been offered in sacrifice.” Gen 3/21. Abel offered a sacrifice “of the firstlings of his flock.” Gen 4/4; Heb 11/4.

²²² A distinction also was made between clean and unclean animals, which there is every reason to believe had reference to the offering up of sacrifices Gen 7/2, Gen 7/8., because animals were not given to man as food till after the Flood. The same practice is continued down through the patriarchal age. Gen 8/20; 12/7; 13/4; 13/18; 15/9; 22/1-18, etc.. Sacrifices were offered in the ante-diluvian age.

²²³ Leviticus chapters 1, 2, 3, 4, 5.

²²⁴ The Children of Israel brought a willing offering unto Yahwa, every man and woman, whose heart made them willing to bring for all manner of work, which the LORD had commanded to be made by the hand of Moses. Exodus 35/29.

thou hast hearkened to my voice.”²²⁵ “Then Yahwa said to Moses, “Away, go down! For thy people, which thou hast brought out of the land of Egypt, is acting corruptly. They have turned aside quickly out of the way that I commanded them; they have made themselves a molten calf, and have bowed down to it, and have sacrificed thereunto, and said, This is thy god (ēlōheykā) Israel, who has brought thee up out of the land of Egypt.”²²⁶

2.3- Worship-Ceremony House of the Deity

A dwelling place of a god or gods tradition, dates back to prehistoric times. Therein the Temples were the places of ceremony for God. The Hebrew name given in Scripture for the ceremony building is *Beit HaMikdash* “The Holy House.” The temple is also called by a variety of other names in the Hebrew Bible, such as *Beit Adonai* (House of Lord).

Yahwa demands a worship place for His kingly coronation ceremonies and offering tithes for attendance to His festivals. The first House was Tabernacle²²⁷ was located on the Temple Mount (*Har HaBayit*) in the old city of Jerusalem.²²⁸ Yahwa said to Moses: “An altar of earth shall thou make unto me, and shalt sacrifice on it thy burnt-offerings, and thy peace-offerings, thy sheep and thine oxen; in all places where I shall make my name to be remembered, I will come unto thee, and bless thee.”²²⁹ Moses built an altar and named it The Lord is My Banner.²³⁰ “And Aaron saw it, and built an altar before it; and Aaron made a proclamation, and said, to-morrow is a feast to Yahwa!”²³¹ According to the Biblical prophets, it was the figurative “footstool” of Yahwa’s presence (Heb. *shechina*) in the physical world and describe it

²²⁵ Genesis 22/6; 22/18.

²²⁶ Exodus 32/7-8.

²²⁷ The Tabernacle is known in Hebrew as the *Mishkan* “Place of Divine dwelling.” It was to be a portable central place of worship for the Hebrews from the time they left ancient Egypt following the Exodus, when they were engaged in conquering the land of Canaan, until the time its elements were made part of the final Temple in Jerusalem about the 10th century BC.

²²⁸ Two distinct Temples stood in succession on the Temple Mount in Jerusalem; Solomon’s Temple was built in the 10th century BCE (approximately 960 BCE) to replace the Tabernacle. It was destroyed by the Babylonians under Nebuchadnezzar in 586 BCE, and thus stood for about 375 years; Talmudic tradition gives the number as 410 years. The building of the Temple of Solomon plays a prominent role in Masonic tradition, as well. The Second Temple was built after Cyrus allowed the Jews to return from the Babylonian captivity. The return took place around 535 BCE, and, after a number of delays, the Temple was completed in 516 BCE. The Second Temple was destroyed by Roman Empire troops under general Titus in 70 CE.

²²⁹ Exodus 30/1.

²³⁰ Exodus 17/15.

²³¹ Exodus 32/5.

as the visions of a mysterious presence of God occupying the Temple,²³² Yahwa is in the temple of His holiness.”²³³

III- Partition of the Sovereign’s Power; Idolatry, Polytheism

In the Scripture idolatry and polytheism are considered as sharing and partition of God’s power. Yahwa may delegate but never accepts sharing His power by others. Sharing Yahwa’s sovereign power can be through idolatry and polytheism.²³⁴ Worship is homage rendered to Lord; it is sinful to render to any created being which called idolatry. Although Hebrew Bible, uses thirty different nouns in order to talk about idols and mentions forty-four pagan divinities, the main word for idol is *semel*. The commandments against idolatry forbade the beliefs and practices of pagans who lived amongst the Israelites at the time, especially the religions of ancient Akkad, Mesopotamia, and Egypt. “Ye shall not turn unto idols, and ye shall not make to yourselves molten gods: I am Yahwa your God (*’ānī yəhwā ’ēlōhekem*).”²³⁵ Deuteronomy give an impression of this: “Ye shall not make with me gods of silver, neither make unto you gods of gold.”²³⁶ “And Moses returned to Yahwa, and said: Alas! This people has sinned a great sin, and they have made themselves a god of gold. And Yahwa said to Moses: Whoever hath sinned against Me, him will I blot out of my book.”²³⁷

The worship of foreign deities was considered as polytheism, because it is an assail to Yahwa’s unicity of power. This is the thrust of the first commandment: “You shall have no other gods before Me. It is not certain whether this commandment implied absolute monotheism, i.e. the existence of only one God, but it undoubtedly was a demand for practical political monotheism of Yahwa alone. Yahwa alone is to be worshipped: “For thou shalt worship no other god for Yahwa, whose name is Jealous, is a jealous God.”²³⁸ Such command tended to exclude the adoption of all those sensual rites practiced by the neighbouring peoples who served goddess-consorts and nature-gods, that could be

²³² Isaiah 6/1; Jeremiah 14:21, 17/12.

²³³ Psalm 11/4.

²³⁴ Idolatry is a major sin in the Abrahamic religions regarding image. It is usually defined as worship of any cult image, idea, or object, as opposed to the worship of a God. The most popular idolatrous cults among the Hebrews were of Canaanites origin, such as those of Baal, Asherah, and Ashtaroth. The Book of Judges and 1 Samuel attribute the downfall of Israel to the worship of Baal and Ashtaroth.

²³⁵ Leviticus 19/4.

²³⁶ Deut chapt. 24.

²³⁷ Exodus 32/31-33.

²³⁸ Ex 34/14. Ex 29/2-5; Deut 5/2-10.

represented as men or animals with natural needs and desires.²³⁹ May be hence idolatry and polytheism in Hebrew Bible are punishable by death.²⁴⁰

C-The Political Powers of the Sovereign Deity

I-Executive Power

The executive power is the administration of a state which held by the president who is the Head of state who rules and controls everything.

1- Reigning

The Books of HB Scripture present a progressively developing picture of Yahwa's rule. The concept of His kingship over the humanbeing is fully developed in the Book of Psalms of David. In the compact of Psalms, Yahwa is called reigning king (*melekh*)²⁴¹ exactly as earthly kings, or is made the subject of the corresponding verb "*malakh*." "Yəhwā has established His sovereignty (*ūmaləkūt*) and rules over all."²⁴² Isaiah also quotes: "Yahwa reigneth."²⁴³ "And Gideon²⁴⁴ said to them: I will not rule over you, neither shall my son rule over you, Yahwa will rule over you."²⁴⁵ "Yahwa shall reign for ever and ever (*yəhwā yiməlōkhə b'ōlām wā'ed*)."²⁴⁶ Yahwa as king "will regather dispersed Israel,²⁴⁷ and reign in Jerusalem.²⁴⁸ The Psalmist concludes to the universality of

²³⁹ Numerous Bible verses convey the complete impropriety—even blasphemy—that the worship of a mere human constitutes. Humans are forbidden to worship other humans (Acts 10/25-26; 14/14-15). Humans are forbidden to worship angels (Colossians 2/18; Revelation 19/10; 22:8-9). And, most certainly, angels are not to worship mere humans).

²⁴⁰ Num chp. 25; Deut chp 13.

²⁴¹ Psalms 93/1, 96/10, 97/1, 99/1.

²⁴² Ps. 103/19; Dan 7/27.

²⁴³ Isaiah 93/1.

²⁴⁴ Gideon is judge appearing in the Book of Judges in the Hebrew Bible. He is an example of a man of faith. He is the son of Joash, from the clan of Abiezer in the tribe of Manasseh. The name Gideon means "Destroyer", "Mighty warrior" or "Feller (of trees)."

²⁴⁵ Judges 8/23.

²⁴⁶ Exodus 15/18. This verse establishes God's kingship on earth.

²⁴⁷ Ezekiel 20/34. Ezekiel prophetic book of the Bible. The book is a collection of oracles emanating from the career of the priest Ezekiel, who preached to Jews of the Babylonian captivity from 593 BC to 563 BC. This occurred during the exile of Israel (587-538).

²⁴⁸ Isaiah 24/23, 52/7-10, Micah 4/7. Micah 6th of the books of the Minor Prophets of the Bible, containing the oracles of the prophet Micah, a contemporary of Isaiah whose career spanned the period c.750-c.700 BC.

Yahwa's reign: His rule will extend to all nations,²⁴⁹ even the pagan nations will come to the knowledge and service of Him.²⁵⁰ These verses depict that "Yhwh reigns," means actively performs the necessary actions of government, and possesses the whole land on the earth. Yahwa as a universal king whom all the lands of the universe belongs, assigns land to whomsoever He wish. He said to Jaqob: "And the land that I gave Abraham and Isaac, to thee will I give it, and to thy seed after thee will I give the land."²⁵¹

2- Execution of Divine Retribution

Sovereignty, as the right of dominion and the fact of possession, comes to its full and all-pervasive and efficient exercise in executing punishment and reward. Punishment is a political term, a prerogative exerted by the sovereign. Punishment, has at least one of its roots in the primitive instinct of revenge, precisely as reward is partly based upon the primitive instinct of gratitude. Revenge is a kind of wild justice, and is evil. Deity's punishment is called divine retribution, which is supernatural and usually directed towards all or some portions of humanity. This theological concept exists in virtually all major religions. Many religions and cultures have stories about how a deity exacted punishment on previous inhabitants and on their land, causing their doom.

Yahwa exerts His sovereignty with the punishment of revenge or in theological term, divine retribution as a consequence of man's corruption, lawlessness, and violence, and offense against Him and His law and order: "To me belongeth vengeance and recompence; their foot shall slide in due time: for the day of their calamity is at hand, and the things that shall come upon them make haste."²⁵² Much of the narrative of Hebrew Bible describes Yahwa's power for punishment is qualified in several important ways; with primarily through persuasion, and then through use of force. His sovereign of executive power is flexible and open to the future. If Yahwa threatens with a severe punishment, and a people "turns from its evil,"²⁵³ He will have a change of mind (repent): "For the Lord will judge his people, and he will repent himself concerning his servants."²⁵⁴ Yahwa is free to show mercy upon whom He wills to show

²⁴⁹ Ps 47/8-10; 95 (96)/10, 13; 96 (97)/1, 9; 97 (98)/2, 9; 98 (99)/2, cf. Isa 45/22-24; 51/4-5; 52/10.

²⁵⁰ Ps 95 (96)/1-3; 97 (98)/2-3; cf. Is 2/2-4; 41/1; 42/10-12; 45/23-24; 60/1-7.

²⁵¹ Genesis 35/12. God made Israelites to obtain a land, to form a nation and a state.

²⁵² Deut 32/35.

²⁵³ Psa 90/13, 7/12.

²⁵⁴ Psa 135/14.

mercy.²⁵⁵ For repentance; Yahwa is compassionate;²⁵⁶ therefore, Yahwa repents (returns) from planned evil if the people respond and He forgives. "For thou, Lord, art good, and ready to forgive; and plenteous in mercy unto all them that call upon thee."²⁵⁷

Yahwa utilizes a variety of punishments. The first penalty of God was to put enmity between Adam and the woman Eve, and between his seed and her seed etc.²⁵⁸ The second penalty is curse.²⁵⁹ The third one was to increase woman's travail and her pregnancy, painful bearing children, man shall rule over woman. Next one is extradition; sending Adam out of Eden to till the ground.²⁶⁰ The third penalty comes for Cain who slayed his brother Abel, as "it shall be revenged sevenfold."²⁶¹

He in this world destructs and perishes the cities and kills the masses, nations and all the creatures by arranging natural disastrous forces; deluge or flood, wind: "As the nations which Yahwa is causing to perish before you, so shall ye perish; because ye would not hearken unto the voice of Yahwa your God."²⁶² "Now Yahwa had said to Moses, Say unto the Children of Israel, Ye are a stiff-necked people: In one moment I will come up into the midst of thee and will consume thee. And now put off thine ornaments from thee, and I will know what I will do unto thee."²⁶³ An important example of it is found in the "great flood" during Noah.²⁶⁴ With it Yahwa, the Creator destroyed part or nearly all of mankind what He has fashioned, and began anew with Noah and his family. Other examples of divine retribution include the dispersion of the builders of the Tower of Babel,²⁶⁵ the destruction of Sodom and Gomorrah,²⁶⁶ and the Ten Plagues visited upon the ancient Egyptians

²⁵⁵ This is formulated with "repentance." Yahwa may "repent" in response to human repentance. This is illustrated in parable of the potter. Here, the point is not Yahwa's absolute power to mold passive clay. The clay has, so to speak, a mind of its own, and much depends on human response. Jer. 18/1-12; Exod. 33/19.

²⁵⁶ Jonah. 4/2b; echoing Exod. 34/6-7.

²⁵⁷ Psa 86/5.

²⁵⁸ Genesis 3/16.

²⁵⁹ Genesis 3/17.

²⁶⁰ Genesis 3/23.

²⁶¹ Genesis 4/15.

²⁶² Deut. 8/20.

²⁶³ Exodus 33/5.

²⁶⁴ Genesis 6/3, 7, 14, 18; 8/22. Noah the patriarch is rightly regarded as the connecting link between the old and the new world. He is the second great progenitor of the human family.

²⁶⁵ Genesis 11/1-9. The Tower of Babel was a tower may be the Ziggurat, built to reach the heavens by a united humanity, in sothern Irak. The construction of the tower is a potentially hubristic act of defiance towards the God who created them.

²⁶⁶ Genesis 13/10; 18/20-21, 19/23-28.

for persecuting Yahwa's chosen people; the Children of Israel.²⁶⁷ This doctrine of retribution, that divine punishment is deserved for sin, is found all over the Hebrew Bible.

Other natural forces He uses are; earthquake,²⁶⁸ mosquitoes,²⁶⁹ frogs, lice, ²⁷⁰ locust,²⁷¹ flies,²⁷² insects, pestilence,²⁷³ and inflammation and so forth.²⁷⁴ Hell is another means for punishment, may be in the Next World.²⁷⁵ Chastisement; His chastisement, however, can be like a parental punishment,²⁷⁶ then it is disciplinary and corrective: "Thou shalt also consider in thine heart, that, as a man chasteneth his son, so Yahwa thy God (*yāhwā 'ēlōheykā*) chasteneth thee."²⁷⁷

3- Employment of Ministers

The Head of government is assisted by a number of ministers, who usually have responsibilities for particular areas. According to the Scripture Yahwa as a Supreme sovereign employs ministers, that is He set up a machinery of government. Prophets are His main employes, vicegerants, emissaries or envoys who operate with His authorization and He practices through them. Yahwa implements everything through His Prophets.²⁷⁸ In return God does what His prophets want: "And Moses went out from Pharaoh, and intreated Yahwa. Yahwa did according to the word of Moses."²⁷⁹

Alongside with the prophets, other most functional ministers of God are the angels.²⁸⁰ Angel is a word signifying, a "messenger," and hence employed to denote any agent²⁸¹ God sends forth to execute His

²⁶⁷ Exodus, Chapters 7-12.

²⁶⁸ In HB Earthquake is used figuratively as a token of the presence of the Lord. Jdg 5/4; Sa2 22/8; Psa 77/18; Psa 97/4; Psa 104/32.

²⁶⁹ Psa 78/45, 105/31.

²⁷⁰ Psa 78/45, 105/31.

²⁷¹ Exo 10/12.

²⁷² Exo 8/21.

²⁷³ Num 11/33, 14/37, 16/46; Sa2 24/21.

²⁷⁴ Exodus 7/14, 9/12.

²⁷⁵ Hell in Hebrew is *sheol* have, among other meanings used for the abode of the wicked: The wicked shall be turned into hell, and all the nations that forget God." "For thou wilt not leave my soul in hell; neither wilt thou suffer thine Holy One to see corruption." It is a deep place. The dead go down to it. Psa 9/17, 16/10; Job 11/8; Num 16/30, 16/33; Eze 31/15, 31/16, 31/17.

²⁷⁶ Hos. 11/1-9.

²⁷⁷ Deut. 8/5.

²⁷⁸ Exodus 20/24.

²⁷⁹ Exodus 8/30-31.

²⁸⁰ Gen 16/7, 16/10, 16/11; Judg. 13/1-21.

²⁸¹ Exo 12/23; Psa 104/4.

purposes. Its distinctive application is to certain heavenly intelligences whom God employs in carrying on his government of the world. Angels are delivered for any kind of jobs Yahwa delegated to them.²⁸² As to their nature, they are spirits like the soul of man, but not incorporeal. The angels, like earthly government officers, are of different ranks in dignity and power.²⁸³ Whenever angels appeared to man it was always in a human form.²⁸⁴ First time, according to HB angel of Yahwa (*mal'akə ʾəhwā*) appears to Abraham at Mamre,²⁸⁵ then Abram's maidservant-wife Hagar,²⁸⁶ to Jacob at Peniel,²⁸⁷ to Joshua at Gilgal.²⁸⁸ Yahwa said to Moses: "And I will send an angel before thee, and dispossess the Canaanite, the Amorite, and the Hittite, and the Perizzite, the Hivite, and the Jebusite."²⁸⁹

II- Legislative Power

In a full political system of a state legislation is a necessary activity, and is a law which has been promulgated or enacted by a legislature. The legislature is considered a power branch which is equal to the executive who usually have exclusive authority to legislate. In the religious sense, legislation is thought of as the ordering principles or laws as revealed by God defining and governing all human affairs.

Yahwa has all the powers of legislation and command, and He is the source of the law. The Five Books of Moses, known as the Torah, are the basis of the law legislated by Yahwa. According to rabbinic tradition there are 613 commandments in the Torah, which pertain to nearly every aspect of human life.²⁹⁰ Various collections of law are to be found in the books of Exodus, Leviticus and Deuteronomy, and records of legal cases are to be found in many other parts of the Bible.²⁹¹ Law was a

²⁸² Job 1/14; Sa1 11/3.

²⁸³ Zac 1/9, Zac 1/11; Dan 10/13; Dan 12/1; 1 Th 4/16; Judg 1/9.

²⁸⁴ Gen 18/2; 19/1, 10.

²⁸⁵ Gen 18/2, 18/22, 19/1.

²⁸⁶ Genesis 16/7; 32/1.

²⁸⁷ Gen 32:24, 32/30.

²⁸⁸ Jos 5/13, 5/15.

²⁸⁹ Gen 18/2, 22, 19/1; Exodus 33/2.

²⁹⁰ Ex. 20:23ff.; Deut. 6/26, 29/18 ff.

²⁹¹ Comparison of these laws with other collections of Near Eastern law shows that Hebrew law was heavily indebted to the tradition of cuneiform law originating in Mesopotamia. In Mesopotamia the king was the author of law. He was held to have been divinely endowed with gifts of justice and wisdom which enabled him to devise good law. Law was therefore a basically secular institution. In Israel, however, God himself was the author and giver of law, and this divine authorship of law had several consequences; it meant that all offences were sins. The sins did not merely affect relationships between men and king but also the relationship between God and man. S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light*

central part of the covenants. The Hebrew Yahwa made legislations in the Covenant concerning what to do and what not for Noah, because He saved him from the flood.²⁹²

Prophets or other power delegated authorities have only the power of enacting Yahwa's law, not to legislate. Yahwa had given to Moses at Mount Sinai²⁹³ the Decalogue; Ten Commandments. And Yahwa said to Moses, How long do ye refuse to keep my commandments and my laws?²⁹⁴ Moses said: "When they have a matter, they come to me, and I judge between one and another; and I make known to them the statutes of Yahwa, and His laws."²⁹⁵ The appointed kings either are not entitled to pass new laws; on the contrary the covenant of the kingship of Yahwa obligates the kings to observe the laws and rules of Yahwa. No one else is allowed to issue an order or to legislate a law to be followed.

III- Judicial Power

The political authority of judgement is one of the prerogatives of the sovereign. Judge (Heb. *shophet*, pl. *shophetim*), properly a magistrate or ruler or an attorney.²⁹⁶ According to the HB: "For the judgment is yahwa's,"²⁹⁷ "He shall judge among the nations, and shall reprove many peoples."²⁹⁸ In Amos 1 and 2, Yahwa is a Judge and a Ruler of all nations and of His people Israel. "I will execute judgment: I am Yahwa."²⁹⁹ Yahwa's practical judgement is especially evident in many cases but especially in where Abraham, the father of the faithful, questions Yahwa on the eve of the holocaust of Sodom and Gomorrah:

of Cuneiform and Biblical Law (Brill, Leiden, 1970). For a list of parallels between Biblical law and other oriental sources see S. Greengus, "Law in the Old Testament", *The Interpreters Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume (Abingdon, New York, 1977), pp. 532-537.

²⁹² Genesis 9.

²⁹³ Leviticus 26/46.

²⁹⁴ Exodus 16/28.

²⁹⁵ Exodus 18/16.

²⁹⁶ Judge is the name given to those rulers who presided over the affairs of the Israelites during the interval between the death of Joshua and the accession of Saul (Jdg 2/18), a period of general anarchy and confusion. Their authority was limited by the law alone, and in doubtful cases they were directed to consult the divine King through the priest by Urim and Thummim (Num 27/21). Their authority extended only over those tribes by whom they had been elected or acknowledged. There was no income attached to their office, and they bore no external marks of dignity. The only cases of direct divine appointment are those of Gideon and Samson.

²⁹⁷ Deut. 1/17.

²⁹⁸ Isaiah 2/4.

²⁹⁹ Exodus 12/12.

“Shall not the Judge of the whole earth do what is just?”³⁰⁰ “Yahwa shall minister judgement to the peoples.”³⁰¹ Prophets wanted Yahwa to be a judge. David prays: “Judge me Yahwa, according to my righteousness, and according to mine integrity which is in me.”³⁰² The intonation is put on Yahwa’s righteous judgement: “Yahwa is a righteous judge, and a He who is indignant all the day.”³⁰³ And it is He that will judge the world with righteousness; He shall execute judgment upon the peoples with equity.³⁰⁴ “Before Yahwa, for He cometh to judge the earth: He will judge the world with righteousness.”³⁰⁵ “It is You that execute judgment and righteousness in Jacob.”³⁰⁶

CONCLUSIVE ANALYSIS

My conclusive remark can well easily be that for political theology, cannot be more suitable and pivotal topic, as the starting study, than the political sovereignty of deity in the Semitic Scripture of the Monotheistic religion, since the purely political terminologies of “power” and “being powerful” playing the most significant role in the portrayal of the deity.

The Hebrew Bible is the initiator and inventor and even formulator of monotheistic religions’ Scriptures and its cultic and religious institutions. HB believed that It is the product of the divine revelation, and accepted as the literal word of one deity; Yahwa. Hence It is the primary guide to the relationship between the deity and man in an atmosphere where the politics intertwined with religion and divinity. It rightly be asserted that It is like a book of politics. What is religious and divine and secular and mundane and how can the border line be drawn in between are the related crucial questions.

Hebrew Bible borrowing from the neighboring heathen nations invented the monotheistic deity *El*, and developed it as *Elohe* and Yahwa as His name and made it pertinent, means physical and political “power and powerful.” If Yahwa going to possess and exercise absolute political authority, the necessary presupposition is the centralization of power, that is *oneness* or *unicity* of Him. The Scripture aimed at establishing a system of political monotheism. The story of Exodus; taking the Israelites out of Egypt to return back to the Land of Israel under the leadership of Moses and Aaron has been acknowledged as the starting point of the

³⁰⁰ Gen. 18/25.

³⁰¹ Psalm 7/8.

³⁰² Psalm 7/8.

³⁰³ Psalm 7/11.

³⁰⁴ Psalm 9/8.

³⁰⁵ Psalm 96/13.

³⁰⁶ Psalm 99/4.

formation of the unicity of God Yahwa, because He proved that He alone is powerful in achieving that.

The Hebrew Scripture placed so much space and endeavour to describe Yahwa which Its thought on His nature derives from several distinct sources; cultural, historical, experiential, and philosophical. It described Him by, so called, the self-revelation of Yahwa which reveals the divine perfections of His actions in the world, especially in relation to humanbeing. In doing so It sensed no incongruity in describing Him with the attributive qualities having strong human and other deities' divinal associations, but by dismissing the attributes pertaining to humans and other deities. Yet His attributes cannot be given to any mortal, because they proclaim the absolute difference between Him and His creatures, and establishes His uniquely distinct identity. Thus it can rightly be asserted that this Scriptures offer no doctrine of divine attributes but rather an account of the attitudes of Him.

The Scripture shared the common view that there was a direct relationship between the king and the deity that is a king-god which was borrowed from heathens; Egyptian, Ancient Mesopotamian, Ancient Near Eastern and Assyrian mythology where gods such as Marduk and Ashur were regularly spoken of as kings in relation to their own peoples and to the rest of the world. The political concept of HB is subordinate to the heathens'. A meticulous elaboration of the attributes expounds that the deity is totally a political king figure, and His kingship is defined in human political terms. It is a human projection of political kingship onto a divine realm with transcending speculations. The element of "power" which is a purely political term, plays a unique function in the portrayal of Him. This power is both physical and political. Physical because the deity is a Super-Man, more powerful than anybody, anything, even altogether what is on this world and the Next, and political because He holds executive, legislative and judicial powers. That is "power" speaks. For that power He legitimizes all His sovereignty and kingdom.

The element of "power" which is a purely political term, plays a unique function in the portrayal of God. The legitimacies of the Sovereignty of Yahwa has been defined in terms of "power" instead of legal authority. This power is both physical and political. Physical, because the deity is a Super-Man, more powerful than anybody, anything, even altogether what is on this world and the Next, and political because He holds executive, legislative and judicial powers. The prime notion is that He can do whatever He wants. That is "power" speaks. For that power He legitimizes all His sovereignty and kingship. Both Scriptures recognized deity's power based sovereignty as a final and absolute authority, for He is the most powerful. As the power-based

legal authority the deity treat the heaven and earth State in full and are in control of all things and of all men, of demons and the Devil. He rules everywhere as He sees good arbitrarily to Himself. However with the sovereignty of Him, the responsibility of man is recognized clearly.

Deity's creation of this earth has been described by exemplification of forming a state and a nation from zero point. That is He is not the God of a metaphysical scheme only, but the God of politics and history of societies, transcended to the concrete sense of a worldly king or a ruler. He obtains His self-appointed hereditary kingship on this earth due to His creation of it. He was originally a king in the next world because He created it. By this primordial right of the sovereign power He created this universe, human being and all creatures. Therefore creation theory has always been very helpful for the Prophets of the Semitic Scriptures to create anew nation and state. The inextricable divinely disguised human kingship of the Scriptures led to the formation of a Israelite nation and State.

It is impossible to study Hebrew God without Israelites' political history since Yahwa's kingship developed throughout Israelites' history. Hebrew Bible more than Qur'an is unique in which a god is involved in human political institutions. Yahwa had emerged in historical circumstances with the Prophets of Israel and was so embedded in Israel's political and social life and institutions. He appeared only to the Children of Israel. It was the God Yahwa who was credited with bringing out from Egypt those descendants of Egyptian slaves and native dissidents who were to constitute the people of Israel. Therefore the covenant made between God and the Israelite prophets must be understood as integral to the identity of the Israelites as a political entity. The plan was for the people of Yahwa, to distinct themselves from surrounding kingdoms and their pagan religions. In the end to guide them to an independent state. Through Yahwa this new people was to acquire its own land, independent of the Egypto-Canaanite political system.

The Hebrew Bible contains a complex chronicle of the prophets and Kings of Israel, written over the course of a millennium by authors whose relationships and intimacy with the rulers of the several kingdoms fluctuated widely. The history of Israel is a record of Yahwa's actions and a revelatory of His purpose. This revered ancient source teaches a theocracy, merging religion and politics. That Yahwa is the ruling Lord is "the one fundamental statement in the theology of HB, everything else derives from it." It is for this reason that the relationship between Yahwa and man is "the relation between command and obedience."

The Hebrew prophets had no political even any other kinds of power at the outset of their mission. But they needed it. The most wise way to get hold and make the existing rulers and the people do what the prophets want or to prevent them what they do not want, is to claim to be the envoy of the superior to the existing ruler, the deity Yahwa. Therefore, first and foremost the deity's direct rule must had been proven. This meant in the Hebrew Bible, the demand of personal divine intervention of God into the course of human history, particularly of Israelites.

However later on, in order to legitimize the Israelites' arbitrarily appointed rulers' kingship Yahwa had to be designed as delegating political power. Moses with this delegated authority found himself before Pharaoh, who had infringed the Supreme Sovereignty of God. Pharaoh could have enjoyed the political power if he accepted nominally the sovereignty of God and of Moses, and consequently being power delegated to him by Him. At this time, by delegating power we see the change in structural leadership of the nation of Israel and Hebrew Bible; the indirect rule of Yahwa over His people through direct rule of man with His physical prophets and kings. Hence the supreme divine power was transferred to the humans.

By delegation of His power Yahwa was still in control over politics, however not directly but indirectly through the agency of His vice-generents. In reality appointing king by God meant appointing prophets or priests. They were the tools that God used to govern His people Israel. Consequently prophets and priests took up political positions in Israel that was in opposition to the aims of existing ruling kings and established system. That delegated political authority seated in the hand of a small group of Israelites created the royal family, the royal court, high civil and military officials, large land owners, wealthy merchants, and priest leaders.

With this delegation of power by God the prophets and priests obtained the authority to appoint kings and to depose them. Many of the kings of the Northern Kingdom of Israel were appointed in this way. In pre-monarchy times of Israel when the prophets and priests were leaders and consequently having mediating functions between the people and God, kings had to have a link with the prophets and the priests. Later on, the kings became their puppets. Samuel was the political figure who started the united monarchy, and created such kingship; combined the functions of prophet and priest and the king. According to the text of the Books of Samuel, he selected/anointed the first two kings of the Kingdom of Israel; King Saul and King David. Delegation of power by Yahwa also meant making the kings responsible

to Him alone, not anybody else even their people. Therefore they cannot be held responsible against their actions. This means monopolizing the delegation of divine sovereignty to the Israelites and among them to the special family. This delegation of power also means that they are entitled to make law however subject only to this higher authority and to the extent that the highest power Yahwa permitted them. The laws they make also cannot be questioned.

Enthronment ceremony has been applied to Yahwa. As a borrowed practice from the Ancient Near Eastern civilizations, Yahwa's entronment ceremony is identical with of their deities' and kings. And also many ceremonial details of undivine human kings were incorporated. The delegated power rulers were called with Biblical term as *mashi'a*, *Messiahh* "anointed" and since they are Yahwa's anointed, they can and should be holy and hence their entronment ceremony is identical with of Yahwa. These holy authorities had supreme authority even in the Temple and had the privilege of offering sacrifices and burning incense, and their power over subjects was regarded as an embodiment of one God's will and a gift of Him to men.

Being the deity the ruling Lord is the fundamental statement in the theology of the Scripture Everything else derives from it. It is for this reason that the relationship between God and man is the relation between command and obedience, and the subjection of the ruled to the will of the ruler. The foundation of obedience is authority. Due to His authority as the sovereign, God must be obeyed. Man's awareness of his dependence on God forced him to express his submission to the deity through external cultic acts. Obedience to an authority is submission to it. hence submission is the virtue of obedience. The deity' primary objective is to bring the humanbeing under their submission. For that they use the same means and technics, and methodology of the worldly kings. The Scripture defined the human obedience to God as the obedience of the slave to his master and in the same hierarchy. Slaves must be obedient to their owners, serfes to their lords. All religions, before defining themselves, first of all demanded from their followers to submit and obey to their deity.

Every kind of worship serves as the exercise and indication of obedience. The worship, when the context is considered in its entirety it can easily be asserted that it is expressing the whole-hearted political allegiance to the Lord God in religious acts rather than to worship Him in religious sense of monotheism. This is a monopoliticism. Socially recognized and institutionalized ceremonial worships, conducted by a religious authority such as prayers, offerings, sacrifices and gifts are the expression of the embodiment of the visible and outward worship.

Especially sacrifice is the self-oblation and self-immolation and the zenith level of expression of one's obedience. In worship, sociologically there is a force of integration around Transcendent Reality; by integration the self with God. Public worship is the integration and binding together those who share the same religious experience which is a way leading to the formation of a nation. This exclusive communal worship of deity created the collectivity and was the religious expression of the political factors that brought Israel and Muslim community into existence. Historical examination shows that the rituals of Israel sometimes resembled and even have been borrowed from the practices of other Near Eastern cults. The Holy Sanctuary; Yahwa's *Beit* was borrowed from their kings' palaces where the regal accession ceremonies are being held.

Idolatry is strictly prohibited because it is conceived as association of partners for sharing God's sovereignty and consequently disintegration of the nation. By this prohibition the followers of the Scripture became a coherent people distinguished in a marked manner from the other heathen nations; because the practice of idolatry was the characteristic of these nations; the wickeds.

God punishes. He Himself exercises vengeance in talion, in which the penalty matches the crime. Retribution therefore, is not only a response to an action but to surpass it. When God employs the natural forces in order to punish, it means He acted physically and altered His unchangeable natural system for regulating the social order for the purpose of establishing His State. Evil deeds bring their punishment and good deeds bring their reward. The reward also works for the same result; to obey and to do his work for the State. Deity's most severe punishments are for divinal-political criminals such as; rejecting His sovereignty and disobedience for His suzerainty. God's threat of punishing and rewarding the humanbeing is only to thrust them into His system. The institution of repentance is an open door for entry into God's system. The ultimate and sole aim of God is to bring the humanbeing under His yoke for the purpose of establishing a nation and an earthly State for His prophets.

The concept of divine retribution attracts controversy because stories of divine retribution often depicts God as acting in an irrational way; punishing the innocent, and killing even children and babies in His fury. Paradoxes are; that God is not only a Just Judge, but He is also Merciful and loves mankind, but punishes severely. That is all the anti-theoretical concepts; hope, love and fear go together.

Overall elaboration of the divinal sovereignty of the Scripture makes the deity identical with worldly monarchs and His political system as

monarchy. In monarchy the monarch is having all three political powers; executive, legislative, and judicial. In ancient times, theoretically, the ideal form of government had been held to be the centralization of all political power in one best man, that is monarchy. The Scriptural concept of the divine sovereignty was based upon the monarchical theocratic concept of the Ancient Near East where the monarchy was considered divine, as the natural orders of the things is divine, and the monarchy was introduced from heaven. Hence, the Scriptural monarchy however an earthly institution, it is sacred and divine. Scriptural monarch is an aristocratic one, since they describe Him to be omniscient like a philosopher-king. Both deities are like an authoritative monarch; having strong secret intelligence service controlling all the hearing and the eyesight; they know the secrets, and what is even more hidden. This is rather a political-divine monotheism. Monolatry, monotheism and monarchy go alongside in the Hebrew Scripture.

The Israelite monarchy was in line with what was described in the Hebrew Bible was hereditary in principle. Nevertheless there was an element of election in transferring authority from king to king. Saul was elected before God, the elders of Israel accepted David's reign in Hebron who established a ramified administrative apparatus. The monarchy remained in the House of David who with Solomon adopted all the appurtenances of monarchy, until the end of the kingdom, and it was confined to males of pure Jewish descent, or provided that the king appointed by a Jewish descent prophet. Particularly Israel's monarchy was the cultural environment in which Israel developed from a tribal society into a kingdom. In Israelite tradition the earliest era of the people's history, namely; the people desert wanderings, and the conquest of Canaan, was regarded as the period of a superior social order and of the Lord's rule through His servants Moses and Joshua.

According to the Scripture however God is hypothetically so powerful, and humanbeing is so weak, but the human decision of accreditation has been the decisive element in making a god the only one God., since factually the deity had visibly witnessable effective neither authority nor power to have the humanbeing obeyed Him and to carry out His commands. God's endeavour to use His "power" which means "to be able to (*potestas*)" is only by affecting human's mind, will and conscience, nothing else. That is, the final authority is the human conscience. In this respect to affect human conscience, the deity, as the Scriptures have put it, utilized every possible coercive means; threat of punishment, famine, death etc. They sensibly utilized the humanly unsensible, transcendental, indescribable abstract-divine powers through human acts in producing describable, transparent and

concrete-humane results; that is the eschatology produced cosmology, the nihilogy ontology, and the deity demiurge.

**SAMSUN-ÇARŞAMBA RIDVAN PAŞA CAMİİ HAZİRESİNDEKİ
MEZAR TAŞLARI-II
(CELÎ SÛLÛS KİTABELİ OLANLAR)**

Yrd. Doç. Dr. Recep GÜN*

ÖZET

Bundan önce yaptığımız bir çalışmada Çarşamba Rıdvan Paşa Camii hazîresinde bulunan mezar taşlarından kitabeleri celî ta'lik hatlı olan 18 tanesini incelemiştik. Bu çalışmada kitabeleri celî sülûs hatla yazılmış olan 29 mezar incelenmiştir. Yapılan inceleme sonunda hazîrenin bir nevi Hazinedarzâde aile kabristanlığı şeklinde düzenlendiği görülmüştür. Zira hazîredeki mezarların çoğu 19. yüzyılın ilk yarısında Samsun ve çevresinin idaresini elinde tutan Hazinedarzâde sülalesine mensup şahıslara aittir. Mezar taşları gerek biçim gerekse bezeme açısından celî ta'lik kitabeli olanlar gibi, dönemlerinin özelliklerini taşımaktadırlar.

Anahtar kelimeler: Hazîre, mezar taşı, celî sülûs, hat, kitabe.

ABSTRACT

The Tombstones In The Hazîre Of The Ridvan Pahsa Mosque In Çarşamba In Samsun-II (The Ones With Celî Sulus Inscriptions)

In the study we did before we had examined eighteen gravestones with celî ta'lik inscriptions in the hazîre of Ridvan Pahsa Mosque. In this study twenty-nine gravestones with celî sulus inscriptions have been examined. It is understood in the result of the examination that the hazîre was formed as a cemetery of Hazinedarzâde family. For most of the graves in hazîre belong to the members of this family that keeps control of Samsun and its surroundings in the first half of the nineteenth century. These gravestones show the similar specialities with the other ones in their period with regard to the form and ornamentation.

Key words: Hazîre, gravestone, celî sulus, calligraphy, inscription.

GİRİŞ

Çarşamba Rıdvan Paşa Camii'nin kuzeyinde, son cemaat mahallinin önünde bulunan hazîrede 52 adet mezar ve bunlara ait mezar taşları mevcuttur (Resim 1-4). Bazıları şahideli-sandukalı, bazıları da sadece şahideli olan bu mezarlardan, kitabeleri celî ta'lik hatla yazılı olan 18 tanesi bundan önce yapılan bir çalışmada ele alınıp incelenmişti¹. Bu makalede ise kitabeleri celî sülûs hatla yazılmış olan 29 mezara ait me-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: rgun@omu.edu.tr

¹ Recep Gün, "Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Hazîresindeki Mezar Taşları-I (Celî Ta'lik Kitabeli Olanlar)", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, Samsun 2006, ss. 103-143.

zar taşları değerlendirilecektir². Geri kalan beş mezar ise, şahidesiz kapaklı sanduka formunda olup herhangi bir kitabe ve süsleme içermektedir.

KATALOG

1- Süleyman Ağa'nın Eşi Fâtıma Hâtun (Resim 5)

Mezar hazîrenin batı tarafında, merdivenin kenarında yer almaktadır. Çevresindeki birkaç mezarla birlikte etrafı beton duvarla çevrilmiş olan mezarın baş ve ayak uçlarında birer şahide bulunmaktadır. Başucundaki şahide, mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (126x28-43x6 cm) ve üçgen alınlıklı olup, batı yüzü kitabeyle bitkisel bezemelere tahsis edilmiştir. Bitkisel süslemeler kitabenin ilk satırı ile alınlıkta görülmektedir. Üstten, uçları düğmeli ters-düz "c" formlu stilize yapraklarla sınırlanan kitabenin ilk satırındaki köşelikler karanfillerle dolguludur. Gövdeden düz bir silme ile ayrılan tepelik kompozisyonuna bütünüyle "c" ve "s" kıvrımlı stilize yapraklardan oluşan bezeme hakimdir. En üstte alınlığı taçlandıran yelpaze açılımlı akantlar hariç diğer bütün bezemeler simetrik olarak işlenmiştir (Resim 5).

Mezarın ayak ucunda yer alan şahide, başka bir şahsın (No: 12) başucu şahidesi olup daha sonra incelenecektir.

Beş satır halindeki kitabe 1177/1763 tarihli olup celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî	هو الحي الباقي
2- Süleymân Ağa'nın zevcesi	سليمان اغانك زوجسي
3- Merhûme ve mağfûre Fâtıma	مرحومه و مغفوره فاطمه
4- Hâtûn rûhuna fâtiha	خاتون روحه فاتمه
5- Sene 1177.	سنه 1177.

² Değişik zamanlarda hazîreye yaptığımız ziyaretlerde bazı şahidelerin buldukları yerlerden alınıp rastgele yerlere dikildiği, bazılarının ise bir kenara atıldığı görülmüştür.

2- Dizdârzâde Abdi Ağa'nın Oğlu Ahmet Ağa (Resim 6)

Mezar, hazîrenin batısında merdivenin yakınındadır. Beton duvarla çevrili alan içinde bulunan mezarda yalnızca başucu şahidesi mevcuttur. Mermerden düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli (64x21x10.5 cm.) şahidenin başlığı çapraz eğimde dilimli sarık şeklindedir. Şahidede süsleme unsuru yoktur (Resim 6).

Şahidenin batı yüzünde 1191/1777 tarihli Osmanlıca bir kitabe bulunmaktadır. Celî sülüs hatla yedi satır olarak yazılmış kitabenin satırları ince kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | - هو الباقي |
| 2- Ziyâretten murâd ancak duâdir | - زیارتدن مراد ایچق دعادر |
| 3- Bugün bana ise yârın sanadır | - بو کون بکا ایسه یارین سکادر |
| 4- Dizdârzâde Abdî | - دزدارزاده عبدي |
| 5- Ağa'nın oğlu merhûm | - اغانگ اوغلو مرحوم |
| 6- Ahmed Ağa rûhuna fâtiha | - احمد اغا روحنه فاتحه |
| 7- Sene 1191. | - سنه 1191 |

3- Hazinedarzâde Memiş Ağa (Resim 7)

Mezar, hazîrenin batısında merdivenin kenarındadır. Beton duvarla çevrili alan içinde bulunan mezarda baş ve ayakucu şahideleri mevcuttur. Düşey dikdörtgen plaka formundaki başucu şahidesi (110x36x15 cm.), köşeleri içbükey olarak pahlanmış bir gövde ile çapraz eğimde dilimli sarıklı başlıktan oluşmaktadır. Sarıklı başlık, gövdeden ayrıdır. Şahidenin önceleri yekpare olup olmadığı bilinmemektedir. Batı yüzü kitabeye ayrılmış olan şahidenin doğu yüzü sadedir (Resim 7). Üçgen alınlıklı ayakucu şahidesi de (95x30-36x10 cm.) herhangi bir bezeme içermemektedir.

1196/1781 tarihli kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz altı satır halindeki kitabenin satırları, köşeleri içbükey olarak konturlanmış kartuşlar içerisine alınmıştır.

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| 1- Merhûm ve mağfûr | - مرحوم و مغفور |
| 2- El-muhtâc ilâ rahmeti Rabbihi' | ! - المحتاج الى رحمة ربه |
| 3- l-ğafûr alâmetden murâd duâdır | ! - الغفور علامتدن مراد دعادر |
| 4- Bugün bana ise yârın sanadır | - بو کون بکا ایسه یارین سکادر |
| 5- Hazînedârzâde Memiş Ağa | ! - خزینه دار زاده ممیش اغا |
| 6- Rûhiçûn el-fâtiha sene 1196. | ! - روحیجون الفاتحه س 1196 |

4- Canik Muhassılı Seyyid Hayreddin Bey (Resim 8a,8b,8c)

Mezar, merdivenin batısında, hazîre ortalarında yer almaktadır. Şahideli, üstü açık dikdörtgen sanduka (187x62x13 cm.) formundaki mezarda kaideleriyle yekpare yapılmış baş ve ayakucu şahideleri, iki yan dikme ve bunların üzerine oturduğu bir platform taşı bulunmaktadır (Resim 8a, 8b, 8c). Başucu şahidesi (213x39-75x21.5 cm.), kaide, kitabeli prizmatik gövde, boyun ve çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk olmak üzere üç bölüm halindedir. Ayakucu şahidesi de (210x32-75x12 cm.) başucu şahidesine benzer şekilde bölümlenmiştir. Ancak burada gövde üzerinde bitkisel bezeme; üstte ise tepelik yer almaktadır.

Şahide kaideleri ile sanduka yan dikmelerinin dışa bakan bütün yüzlerinde süsleme görülmektedir. Başucu şahidesinin kaide aynalığına, yanlardan iki sütunce ile sınırlandırılmış çelenk tasviri işlenmiştir. Ortası kabartma yaprak dizileriyle dolgulanmış çelengin çevresi, esasını tersdüz "c" kıvrımlı akant yapraklarının oluşturduğu stilize yapraklarla dönülmüştür. Üstte ise içleri stilize çiçeklerle dolgulu beyzi formlardan müteşekkil bir su, hem şahide aynalığını hem de sandukanın diğer bütün kenarlarını konturlamaktadır. Başucu şahidesinde kaideden gövdeye geçişte "c" ve "s" kıvrımlarının belirlediği üçgensel bölgeler stilize akant yaprakları ile bezenmiştir.

Ayakucu şahidesine gelince, burada kaide aynalığında yer alan bezemeler başucunda yer alan kompozisyonun tekrarından ibarettir. Ancak kaide ile gövdenin bitiştiği yerdeki yaprak motifleri biçimsel açıdan farklılık arz etmektedir. Şahidenin gövdesi bütünüyle, saksı içerisinde tasvir edilmiş kasımpatı bitkisiyle dekore edilmiştir. Saksı, uzun ayaklı, dilimli gövdeli, yayvan ağızlı ve üstten saplıdır. Saksıdan çıkıp tepeliğe kadar yükselen gövdenin çeşitli yerlerinden çıkan küçük dalların uçlarında altı adet çiçek yer almaktadır. Benzer bezeme iki adet olarak belli

aralıklarla ve cepheye dönük şekilde gövdeye de işlenmiştir. Üstte ise, “c” kıvrımlı stilize akant yaprakları ile dolgulanmış enli frizin üzerine yan yana dizilmiş üç adet tabakta meyve tasviri oturtulmuştur. Küçük ayaklı ve hilal biçimli tabaklardan ortadakinde dolgun taneli iki üzüm salkımı, diğerlerinde ise birer adet nar bulunmaktadır. İki bölümden oluşan tepeliğin alt kısmı, dikey yerleştirilmiş bir dizi yiv ve set benzeri bezeme ile tezyin edilmiştir. Alttan ve üstten kalın düz silmelerle sınırlandırılmış olan bu düzenlemenin üzerinde yer alan stilize akant yaprakları tepeliği taçlandırmaktadır.

Sanduka yan kanatlarının dış yüzlerine üçlü düzenleme hakimdir. Araları, yivli gövdeli kısa sağır sütuncelerle bölümlenmiş yüzeyin orta kısmında yer alan kompozisyon, şahidelerin kaide aynalıklarındakilerin tekrarından ibarettir. Yanlarda ise esasını bitkisel unsurların oluşturduğu, büyük yatay kartuşlar içerisinde tasvir edilmiş bezemeler yer almaktadır. Ortada, çevresi stilize yaprak dolgulu geniş bir çemberle sınırlanmış tabakta üzüm tasviri bulunmaktadır. Üzüm salkımlarının konulduğu tabak, küçük ayaklı, dikine dilimli gövdeli ve yayvan ağızlıdır. Tabakın iki yanında simetrik iki küçük üzüm teveği alttan yukarıya doğru yükselerek ortada buluşmaktadır. Çemberlerin yanları ise yelpaze açılımlı akant yaprakları ile kaplanmıştır.

1215/1800 tarihli kitabe, celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz on üç satır olarak işlenmiş kitabenin satırları ince kabartma çizgilerle ayrılmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------|
| 1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî | . - هو الحي الباقي |
| 2- Âsaf-ı saf şeref Battâl Gâzî
menkîbet | ! - آصف صف شرف بطل غازي منقبت |
| 3- Ol vezîr-i dilpezîr'in sulb-i tâhir
tıyneti | ؛ - اول وزير دلپزيرك صلب طاهر طينتي |
| 4- Ya'nî Hayreddîn Bey hakkâ
huseyni'n-neseb | † - يعني خيرالدين بك حقا حسين النسب |
| 5- Didi yâ ceddî şehîd olduğı demde
da'veti | ؛ - ديدى يا جدى شهيد اولديغى دمده دعوتى |
| 6- Âh hasretle dimiş cânânı cânım
nevcivân | ؛ - آه حسرتله ديمش جانانجانم نوجوان |

- 7- Murg-ı cânın ola gülzâr-ı cinânın zîneti - مرغ جانك اوله گلزار جنانك زينتى
- 8- Cevherîn târîh-i fevti bir duâ ahbâbdan - جوهرين تاريخ فوتى بر دعاء احبابدن
- 9- Eyle Hayreddîn Bey'e yâ Rab mesken cenneti - ايله خيرالدين بکه يا رب مسکن جنتى
- 10-Kapuciler Kethüdâsı pâyesiyle Cânîk - قپوچيلر کتخداسى پايه سيله جانك
- 11-Muhassılı olup maktûlen şerbet-i şehâdeti - محصلی اولوب مقتولا شربت شهادتى
- 12-Nûş iden merhûm es-Seyyid Hayreddîn - نوش ایدن مرحوم السيد خيرالدين
- 13-Bey'in rûhîçün el-fâtîha - بيك روحیچون الفاتحه
- 14-Sene 1215. - 1215 سنه

5- Rahtvân Camii Müezzini Ahmet Efendi (Resim 9)

Önceleri hazîrenin doğusunda yer alan mezarda, başucu şahidesi ile sandukaya ait iki parça taş bulunmaktaydı. Son yaptığımız incelemelerde mezarın ortadan kaldırıldığı, şahidenin de yerinde olmadığı tespit edilmiştir. Şahide, düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli (108x26x13 cm.) ve çubuklu başlıklı, kısa sarıklı kavuktan oluşmaktadır. Şahidede herhangi bir tezyinat yoktur (Resim 9).

Şahidenin ön yüzünde bulunan 1218/1803 tarihli kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz dokuz satır halinde işlenmiş kitabenin satır aralarına ince kabartma şeritler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- 1- Hüve'l-bâkî - هو الباقي
- 2- Doymayub gençliğine çünkü - طوميموب کنجلكينه چونكى
- 3- Oldı nâmurâd rahmete müstağrak - اولدی نامراد رحمته مستغرق

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------|
| 4- İdüp âmi rabbu'l-ibâd | ١ - ايدوب اني رب العباد |
| 5- Merhûm ve mağfûr | ٢ - مرحوم و مغفور |
| 6- Rahtvân ³ Câmii şerîf | ٣ - رهطوان جامع شريف |
| 7- Müezzini Ahmed Efendî | ٤ - م ذن احمد افندى |
| 8- Rûhuna el-fâtiha | ٥ - روحنه الفاتحه |
| 9- Sene 1218. | ٦ - 1218 سنه |

6- Bâbasokmazzâde Mehmet Ağa'nın Oğlu Seyyid Ömer Ağa (Resim 10a, 10b)

Mezar, hazîrenin batısındadır. Sonradan beton duvarla çevrili bölüm içerisine alınmış olan mezarda baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi, düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli (140x26x14 cm.) ve çubuklu başlıklı, hafif taşkın sarıklı kavukludur (Resim 10a, 10b) ⁴. Şahidede kitabe dışında başka bezeme mevcut değildir. Ayakucu şahidesi üçgen alınlıklı olup onda da (98x27-22x9 cm.) herhangi bir tezyinat yoktur.

Başucu şahidesinin ön yüzünde 1221/1806 tarihli dokuz satırlık kitabe mevcuttur. Celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmış kitabenin satırları kabartma düz çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | ١ - هو الباقي |
| 2- Fenâdan bekâya eyledi rihlet | ٢ - فنادن بقايه ايلدى رحلت |

³ Bu kelimenin رھطوان şeklinde yazılmış olan Osmanlıcasında bir yazım yanlışı olduğu kanaatindeyiz. Hazîrede başka iki kitabede (No: 7,12) daha görülen bu kelime doğru şekliyle "رختوان" olarak geçmektedir. رختوان, binek atlarına vurulan eyerlerin üstüne konan örtülere bağlanan sırma şerit anlamına gelmektedir. Eskiden padişahların mücevherli eyer takımlarına bakanların başındaki kişiye "Rahtvân Ağası" denirdi. Bkz: M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983, C. III, s. 6.

⁴ Şahidenin başlığı, resim 10b'de de görüleceği üzere şu an kırık olup yerinde değildir.

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| 3- İde kabrini Hak ravza-i cennet | ۱ - ایده قبرین حق روضهٔ جنت |
| 4- İhvândan fâtiha Hüdâ'dan | ۲ - اخواندن فاتحه خدادن |
| 5- Rahmet bula rûhu hem rûz-i | ۳ - رحمت بوله روحی هم روز |
| 6- Cezâda izzet Bâbasokmaz | ۴ - جزاد عزت بابا صوقماز |
| 7- Zâde Mehmed Ağâ'nın oğlu | ۵ - زاده محمد اغانک اوغلی |
| 8- Merhûm Seyyid Ömer Ağâ rûhuna | ۶ - مرحوم سید عمر اغا روحنه |
| 9- Fâtiha sene 1221. | ۷ - فاتحه سنه 1221 |

7- Çarşamba Müderrisi Müderriszâde Hacı Mehmet Efendi (Resim 11a, 11b)

Mezar, merdivenin batısında hazîre ortalarında bulunmaktadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri mevcuttur. Başucu şahidesi (167x41x15 cm.), düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır. Gövde bölümü kitabeye tahsis edilmiş olan şahidenin başlığı oval tipli, düşey dilimli sarıklı olarak düzenlenmiştir (Resim 11a). Bir kısmı alttan betona gömülmüş olan ayakucu şahidesi de (119x34x17 cm.) düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli ve küp kapağı hotoz şeklinde başlıklı olup dış yüzü bitkisel bezemelidir. Burada aşağıdan yukarı doğru yükselen gövdesi budaklı, tepesi güneğe doğru hafifçe eğik olarak tasarlanmış servi ağacının iki yanından birer asma tepeği ağacın gövdesine dolanarak tepeye kadar yükselmektedir. Bütün yaprak ve dalları simetrik olarak işlenmiş asmalardan iki salkım üzüm sarkmaktadır (Resim 11b).

Kitabe, Rebîulâhir 1227/Nisan 1812 tarihli olup celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz on üç satır halindeki kitabenin satır aralarına kabartma, ince çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|----------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| 1- Hüve'l-hallâku'l-bâkî | ۱ - هو الخلاق الباقي |
| 2- İtdi rihlet gark-ı rahmet oldı
bir dünyâ eri | ۲ - ایتدی رحلت غرق رحمت او
بر دنیا اری |

- 3- Doldı envâr-ı îmân ile o sadr-ı enverî
 4- Terk idüp dâr-ı fenâyı ircîi kavlin görüp
 5- Ravza-i cennet ola ânın rûhı ve makberi
 6- Bâb-ı huldi açdı rıdvân müntazırdır dâimâ
 7- Rûhı şâd ola ânın firdevs cennet yeri
 8- Merhûm ve mağfûr bi'lfîl Rahtvân
 9- Câmii şerîfi mütevellîsi ve şeyhi iken
 10- Dâr-ı bekâya rihlet iden Çehârşenbe⁵
 11- Müderrisi Müderriszâde el-Hâc Mehmed
 12- Efendî'nin rûhîçün el-fâtîha
 13- Sene 1227 fi "ra"
- 1 - دولدی انوار ایمانیله او صدری انوری
 2 - ترك ایدوپ دار فناي ارجعی قولك كوروب
 3 - روضهٔ جنت اوله انك روحی و مقبری
 4 - باب خلدی آجدی رضوان منتظر در دائما
 5 - روح شاد اوله انك فردوس جنت یری
 6 - مرحوم و مغفور بالفعل رحوان
 7 - جامع شریف متول؛ و شیخی ایکن
 8 - دار بقایه رحلت ایدن چهارشنبه
 9 - مدرسی مدرس زاده الحاج محمد
 10 - افندیك روحیچون الفاتحه
 11 - 3 - س 227 فی ر

8- Süleyman Paşa'nın Eşi Gürcü Fâtıma Hanım (Resim 12a, 12b, 12c)

Mezar, hazîrenin güneybatısında, son cemaat mahallinin yakınındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilen mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi (185x55-44x13 cm.), üçgen alınlıklı, düşey dikdörtgen plaka formunda olup gövde kısmında kitabe; alınlıkta ise bitkisel süslemeler yer almaktadır. Kitabe, iki ince silme ile sınırlandırılmış, testere dişi formunda akant yaprak uçlarıyla dolgulu bir suyla konturlanmıştır. Kitabenin ilk satırının

⁵ 17 no'lu katalogta bu kelime چارشنبه olarak geçmektedir.

yanlarında oluşan üçgen köşelilere, çember içerisine alınmış ve ortalarında yeri ve göğü sembolize eden “yin-yang” tasvirinin yer aldığı birer mühr-i Süleyman işlenmiştir. Bunların altında kitabenin ikinci satırının baş ve son kısımlarına ise simetrik olarak iki adet karanfil motifi yerleştirilmiştir. Kitabeyi üstten sınırlayan yarım daire şeklindeki yayın üzerine ise sapları ortada birbirine bitişik, uçları köşelere doğru uzanan ters bakışlı birer küpe çiçeği kondurulmuştur (Resim 12a).

Şahidenin gövdesi ile alınlık arasında konsola benzer enine dikdörtgen bir pano bulunmaktadır. Etrafı düz silmelerle çevrili panonun içi yatay düzlemde gelişen stilize akant yaprakları ile dolgulanmıştır (Resim 12a).

Alınlıkta yer alan kompozisyon, çeşitli bitkisel unsurlardan oluşan bir düzenleme içermektedir. Alınlığın tam merkezinde, sapları birbirine bağlı, ters bakışlı iki gül ile bunların ortalarından çıkarak yükselen üç lâle motifi görülmektedir. Geri kalan bölüm ise çoğunlukla ters-düz “c” kıvrımlı; bazen de yelpaze açılımlı akant yapraklarıyla bezenmiştir (Resim 12a).

Ayakucu şahidesi de (155x47-33x cm.) başucu şahidesi gibi üçgen alınlıklı olup, doğu yüzünde servi ağacı ve asmalardan müteşekkil bitkisel süslemeler mevcuttur. Yayvan ağızlı bir saksıdan çıkıp alınlığa kadar yükselen servinin gövdesine dolanarak uçları üstte buluşan iki asma teveği üçlü sarmal oluşturmaktadır. Yaprakları, üzümü ve filizleri ile oldukça ayrıntılı işlenmiş tevekler üzerinde irili ufaklı, dolgun taneli beşer salkım bulunmaktadır. Asmaları taşıyan servinin gövdesi budaklı olup, tepesi kuzeye doğru hafifçe eğik vaziyettedir (Resim 12b).

3 Ramazan 1227/10 Eylül 1812 tarihli kitabe celi sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz on satır halindeki kitabenin satırları kabartma şeritlerle bölünmüştür. Kitabe şudur:

1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî

هو الحي الباقي

2- Yâ İlâhî ol mübârek ism-i pâkin izzetî

يا الهى اومبارك اسم پاکين عزتى

3- Hem rasûlün fahr-i âlem şâh-ı kevnin hurmetî

هم رسولك فخر عالم شاه كوين حرمتى

4- Eyle kabrin ravza-i cennet yâ İlâhe'l-âlemîn

ايله قبرين روضه جنت يا اله العالمين

- 5- Gıce gündüz eylesünler hür
gilmân hıdmeti) - كيجه كونداز ايلسونلر حور غلمان خادمتي
- 6- Vezîr-i mükerrem
Süleymân Paşa Hazretleri'nin) - وزير مكرم سليمان پاشا حضرتلرينك
- 7- Halîle-i muhteremeleri
merhûme) - ليله محترمه لرى مرحومه
- 8- Ve mağfûre Gürcü Fâtıma
Hânım) - و مغفوره كورجى فاطمه خانم
- 9- Rûhiçün el-fâtiha) - روحیچون الفاتحه
- 10- Sene 1227 fi 3 “nun”
(? Hattat imzası)) - 0 - سه 227 و 3 ن ..

9- Trabzon Valisi Hazine Darzâde Süleyman Paşa'nın Eşi Fâtıma Hanım (Resim 13)

Mezar, merdivenin batısında hazîrenin ortalarında yer almaktadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda sadece mermerden başucu şahidesi mevcuttur (Resim 13). Alttan betona gömülmüş olan şahide (82x29-34x9 cm.) üçgen alınlıklı olup gövde kısmı kitabeye ayrılmıştır. Alınlık bitkisel bezemelidir. Şahidenin diğer yüzü sadedir.

Süsleme, alınlıkta ve kitabenin ilk iki satırının kenarlarında yer almaktadır. Üstten yarım daire şeklindeki bir silme ile sınırlanan kitabenin ilk satırının köşeleri simetrik yerleştirilmiş iki kasımpatı ile bezemiştir. Bunların altlarında yarımşar halde işlenmiş iki stilize lâle ikinci satırın baş ve son kısımlarını doldurmaktadır. Alınlık kompozisyonu, içinde on adet incir bulunan meyve tabağı etrafında şekillenmiştir. Burada küçük ayaklı, yanlardan saplı, desenli gövdeli ve yayvan ağızlı tabağının içerisinde yer alan incirler üç katlı olarak tasvir edilmişlerdir. Yanlardan “c” ve “s” kıvrımlı stilize akant yapraklarının çevrelediği kompozisyon, uçları alınlığın dış formuna göre biçimlenmiş, yelpaze açılımlı akant yapraklarıyla taçlandırılmıştır.

Kitabe, 1227/1812 tarihli olup celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz on satır halindeki kitabenin satırları arasına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- 1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî . - هو الحي الباقي
- 2- Âh ile zâr kılarak tâzeliğime doymadım . - اهلہ زار قبیلہ راق تازلکمہ طوبیعم
- 3- Çün ecel peymânesi dolmuş murâd almadım . - چون اجل ایمانہ سی طولمش مراد المدم
- 4- Hasretâ fânî cihânda tûl-i ömr sürmedim . - حسرتا فان جهانده طول عمر سورمدم
- 5- Firkatâ takdîr bu imiş tâ ezelden bilmedim . - فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بلمدم
- 6- Cenik Muhassılı ve Trabzon Vâlisi . - جنک محصلی و طریزون والیسی
- 7- Hazînedârzâde Süleymân Paşa'nın . - خزینہ دار زادہ سلیمان پاشانک
- 8- Halîlesi merhûme Fâtîma Hânım . - خلیله سی مرحومه فاطمه خانم
- 9- Rûhiçün fâtiha . - روحیچون فاتحه
- 10- Sene 1227. . 1227 سنه

10- Hazinedarzâde Süleyman Paşa'nın Odalığı Zernişân Kadın (Resim 14a, 14b)

Mezar, merdivenin batı kenarındadır. Beton duvarla çevrili alan içerisinde yer alan mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri mevcuttur. Başucu şahidesi (210x49-47.5x19 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır (Resim 14a). Şahide gövdesinin büyük bir bölümü kitabeye tahsis edilmiştir. Üstte ise uzun bir boyun ve küp kapağı hotozlu başlık yer almaktadır. Süsleme, kitabeyi çevreleyen frizde ve gövdenin üst kısmındadır. İlk satır hariç kitabe, sürekli "s" şeklinde kıvrımlar yapan yapraklı, çiçekli dallarla dolgulu bir frizle konturlanmıştır. Kitabenin birinci satırını üstten sınırlayan yarım daire formlu yayın üzerine testere dişi şeklinde tasarlanmış on bir adet akant yaprağı dizilmiştir. "C" kıvrımlı ve yelpaze açılımlı stilize akant yapraklarıyla taçlandırılan gövdenin üçgen köşelikleri, stilize akant yaprakları ve

uçlarında birer adet kasımpatı bulunan yapraklı dallarla tezyin edilmiştir.

Yatay ince bir silme ile ikiye bölünmüş boynun alt kısmında beş sıra inci vb. mücevherlerden oluşan gerdanlık bulunmaktadır. Ön cephede gerdanlığın ucundan bir çiçek sarkıtılmıştır. Üstte ise yatay dilimlerle üç katlı hale getirilmiş başlığın gölgelediği, buket halindeki üç gül dalı dikkat çekmektedir. Şahidenin diğer yüzü yanlardan pahlı olup bezemesizdir.

Üçgen alınlıklı ayakucu şahidesinin (138x49-36x8 cm.) doğu yüzünde saksıda hurma ağacı tasviri yer almaktadır (Resim 14b). Dikey dilimlerle biçimlendirilmiş geniş gövdeli, yayvan ağızlı saksı, üstten saplı olarak tasarlanmış olup ters-düz iki "s" formunda bir altlığa oturmaktadır. Saksıdan çıkıp yükselen ve gövdesine belli aralıklarla altı adet baklava dilimi şekli işlenen ağaçtan dört adet hurma hevenği sarkmaktadır. Biri hariç hevenklerde sekizer hurma bulunmaktadır.

Mezarın başucu şahidesinin gövdesi üzerinde bulunan kitabesi celi sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. 28 Ramazan 1230/3 Eylül 1814 tarihli kitabe düz on bir satır halinde düzenlenmiş olup satırlar kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Ancak son satır, üç yapraklı yonca şeklinde bir çerçeve içerisine alınmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|----------------------------------------------|-----------------------------------|
| 1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî | - هو الحي الباقي |
| 2- Bu bâğ-ı gülşende bir gonca iken | - بو باغ گلشنده بر غنچه ایکن |
| 3- Bâd-ı ecel beni şimdi eyledi hazân | - باد اجل بنی شمدی ایلدی خزان |
| 4- Bir gül-i zîbâde nâzenin iken | - بر کلی زیباده نازنه نین ایکن |
| 5- Eyledi Hak beni hâkile yeksân | - ایلدی حق بنی حاکيله یکسان |
| 6- Trabzon Vâlisi ve Canik | - طره بوزان والیسی و جانیک |
| 7- Muhassılı Gönve Sancağı Mutasarrıfi | - محصلی کونیه سنجاغی متصرفی |
| 8- Devletlü Vezîr-i Mükerrerem Hâzinedârzâde | - دولتلو وزیر مکرم خزینه دار زاده |

- 9- Seyyid Süleymân Paşa Hazretleri'nin) - سيد سليمان پاشا حضرتلرينك
- 10- Odalığı merhûme Zernişân Kadın .0 - اوده ليغى مرحومه زرنشان قادين
- 11- Rûhuna el-fâtiha sene 1230 28 1 - روحنه الفاتحه س 1230 | 8 ن
“nun”.

11- Hazinedarzâde Süleyman Paşa⁶ (Resim 15a, 15b, 15c)

Mezar, hazîrenin batısında, demir parmaklıklarla çevrili alan içerisindedir. Şahideli, üstü açık sanduka (227x71x74 cm.) formundaki mezar, bir platform taşı üzerine oturmuş baş ve ayakucu şahideleriyle yan pehlelerinden oluşmaktadır (Resim 15a). Başucu şahidesi (263x45.5-76x29.5 cm.) kaideli, prizmatik gövdeli ve kallâvî kavukludur (Resim 15b). Şahidenin gövde bölümü tamamen kitabeye tahsis edilmiştir. Ayakucu şahidesi ise (239x36-76x24.5 cm.) kaideli, prizmatik gövdeli ve tepeliklidir (Resim 15c). Şahidenin gövdesi kıvrımdallar ve akant yapraklarının birlikte oluşturduğu kompozisyonla dekorlanmıştır. Gövdenin alt kısmından çıkan iki kıvrımdal, yükselerek dört sarmal yapmakta ve uçları tepede birleşmektedir. Dalların sarmal hareketi sonucu gövde üzerinde oluşan biri elips, diğer üçü daire formu şekiller lâle şeklinde tasarlanmış stilize akant yapraklarının ters-düz yerleştirilmesiyle doldurulmuştur. Üstte yer alan tepelik ise, bütün yüzeyi dikey olarak yivlendirilmiş saçaklı başlık şeklindedir.

Şahidelerin kaide aynalıkları ile yan pehleler üzerinde yer alan bezeme, esasını gırlanlar, akant yaprakları ve güllerin oluşturduğu bitkisel unsurlardan müteşekkildir. Buna göre sandukanın bütün dış cephe-leri küçük sağır sütuncelerle on altı eşit aralığa bölünmüş ve bir aralıkta uygulanan kompozisyon diğerlerinde de tekrar edilmiştir. Bu kompozisyonunda lâle şeklinde biçimlendirilmiş akant yaprakları arka planda üst üste iki sıra halinde zemini kaplamış durumdadır. Altta bulunan yaprakların içinden çıkıp yanlara açılarak yükselen ve sonradan içe doğru kıvrılan simetrik dalların ucuna birer gül motifi kondurulmuştur. Güller cepheye dönük olarak tasarlanmıştır. Ön planda ise, sütunceler üzerinden aşağıya sarkan uçları gülbezeklerle sabitlenmiş, ortalarında yine birer gülbezeğin yer aldığı yarım daire formu gırlanlar silsilesi sanduka cephe-lerini dolandırmaktadır. Ayrıca sanduka kanatları üstten içi stilize küçük yaprak dizileriyle dolgulu bir frizle konturlanmıştır. Frizde yer alan yaprak motifleri sütuncelerin kaideleri üzerinde de görülmektedir.

⁶ Hazinedarzâde Süleyman Paşa, 1812-1818 yılları arasında Trabzon Valiliği görevinde bulunmuştur. Bkz: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (Haz: Nuri Akbayar), C.V, İstanbul 1996, ss. 1548-1549.

Başucu şahidesi üzerindeki kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. 21 Cemâziyelâhir 1233/28 Nisan 1817 tarihli kitabenin satırları köşeleri yuvarlatılmış on üç kartuş içerisine alınmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------------|------------------------------------|
| 1- Hüve'l-hallâku'l-bâkî | 1. - هو الخلاق الباقي |
| 2- Göçüp tevhîd ile dâr-ı fenâdan | 2. - كوجوب توحيد ايله دار فنادن |
| 3- Gidüp arş tahtına rûhî revânı | 3. - كيدوب عرش تحتته رو ؛ روان |
| 4- Hüdâ yâ izz ü şânın hurmetiçün | 4. - خدا يا عزو شانك حرمتيچون |
| 5- Cinânda Kevser'e kandırasın ânı | 5. - جنانده كوثره قاندره سن ان |
| 6- İdüp dâr-ı fenâdan azm-i rihlet | 6. - ايدوب دار فنادن عزم رحلت |
| 7- Mekânın eyle firdevs-i a'lâyı | 7. - مكانن ايله فردوس اعلائی |
| 8- Oku ihlâs ile bir fâtiha gel | 8. - اوکو اخلاص ايله بر فاتحه كل |
| 9- Ecel bir kimseye virmez emânı | 9. - اجل بر كمسيه ويرمز اماني |
| 10- Merhûm ve mağfûr Hazînedârzâde | 10. - مرحوم و مغفور خزينه دار زاده |
| 11- Es-Seyyid Süleymân Paşa efendimizin | 11. - السيد سليمان پاشا افنديمرك |
| 12- Rûhiçün el-fâtiha | 12. - روحیچون الفاتحه |
| 13- Fî sene 1233 21 "cim". | 13. - فی سه 1233 21 ج |

12- Rahtvân Camii Şerifi Mütevellîsi Kara Hâfız Ali Efendi (Resim 16)

Önceden merdivenin altında bir köşede âtıl vaziyette duran şahide sonradan başka bir mezarın (No. 1) ayakucuna dikilmiştir. Şahide (150x31x11 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve baklava dilimli, kısa sarıklı kavuklu olarak düzenlenmiştir (Resim 16).

Şahidenin gövdesi üzerinde celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmış bir kitabe bulunmaktadır. Düz on satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | ۔ - هو الباقي |
| 2- Bu dünyâda bulmadım hiç râhatı | ! - بو دنياده بولدم هيچ راحتي |
| 3- İhtiyâr itdim ânın içün rihleti | ! - اختيار ايتدم انكيچون رحلتي |
| 4- Kimse gülmez kimse dahî gülmeye | + - كمسه كولمز كمسه داخي كوليه |
| 5- Zevkine değmez cihânın mihneti | ! - ذوقنه دكمز جهانك محنتي |
| 6- Dâr-ı Dünyâ bir misâfirhânedir | ! - دار دنيا بر مسافرحانه در |
| 7- Akli olan benden alsın ibreti | ' - عقلي اولان بندن السون عبرتي |
| 8- Rahtvân Câmii şerîfin mütevellisi | ! - رختوان جامع شريفك متوليسي |
| 9- Merhûm Kara Hâfız Ali Efendî | ! - مرحوم قره حافظ علي افندي |
| 10- Rûhiçün el-fâtiha | 0 - روحیچون الفاتحه |
| Sene 1237. | س 1237 |

13- Canik Muhassılı Osman Bey'in Kızı Şerîfe Havvâ Hanım (Resim 17)

Mezar, merdivenin batı kenarında yer almaktadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş mezarda yalnızca mermerden başucu şahidesi mevcuttur (Resim 17). Şahide (75x21x9 cm.) düşey dikdörtgen plaka gövdeli ve başlıklıdır. Gövde bölümü tamamen kitabe tahsis edilmiş şahidenin başlığı küp kapağı hotoz şeklindedir. Başlığın hemen altında yarım yumurta büyüklüğünde bir kabartı görülmektedir.

1238/1822 tarihli kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz yedi satır olarak yazılmış kitabenin satırları ince kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | - هو الباقي |
| 2- Cânâna kızım eyledi rihlet | - جانانه قزم ایلدی رحلت |
| 3- İde kabrini Hâk ravza-i cennet | - ایده قبرین حق روضهٔ جنت |
| 4- Canik Muhassılı Osmân | - جانیک محصلی عثمان |
| 5- Bey'in kerîmesi merhûme Şerîfe | - بک کریمه سی مرحومه شریفه |
| 6- Havvâ Hânım rûhiçün | - حوا خاتم روحیچون |
| 7- El-fâtiha sene 1238. | - الفاتحه سنه 1238 |

14- Abdullah Bey'in Oğlu Seyyid İsmail Bey (Resim 18)

Mezar, merdivenin batısında etrafı beton duvarla çevrili alan içerisindedir. Mezarda sadece mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 18) . Şahide (68x25.5x11 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır. Gövde bölümü tamamen kitabeye tahsis edilmiş şahidenin başlığı çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk formundadır.

1238/1822 tarihli kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz yedi satır olarak yazılmış kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | - هو الباقي |
| 2- Cânana oğlum eyledi rihlet | - جانانه اوغلوم ایلدی رحلت |
| 3- İde kabrini Hak ravza-i cennet | - ایده قبرین حق روضهٔ جنت |
| 4- Abdullâh Bey'in mahdûmı | - عبدالله بک مخدومی |
| 5- Merhûm Seyyid İsmâil Bey | - مرحوم سید اسماعیل بک |
| 6- Rûhiçün fâtiha | - روحیچون فاتحه |
| 7- Sene 1238. | - سنه 1238 |

15- Hazinedarzâde Abdullah Bey'in Kızı Şerife Habbe Nâile Hanım (Resim 19)

Mezar, hazîrenin batı duvarı kenarındadır. Şu anki haliyle kapaklı sanduka formunda olan mezarda başucu şahidesi ile kapak taşı orijinal olup beton havuz sonradan yapılmıştır (Resim 19). Kenarları silmelerle hareketlendirilmiş kapak taşının (90x42x40 cm.) üzerinde ikisi kısa kenarlarda, biri ortada olmak üzere üç yuva mevcuttur. Bu yuvalardan batıdakine oturtulmuş bulunan başucu şahidesi (90x25x9 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır . Gövde bölümü tamamen kitabeye tahsis edilen şahidenin başlığı küp kapağı hotoz şeklindedir. Enine dilimlerle üç katlı görünen başlığın hemen altında yarım yumurta şeklinde bir kabartı yer almaktadır.

5 Cemâziyelâhir 1239/6 Şubat 1823 tarihli kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz yedi satır halindeki kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|----------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | - هو الباقي |
| 2- Bir gül-i gonca iken âh açıl-
madan soldum | ! - بر کلی غنجه ايکن اه اجلمدن صولدم |
| 3- Fânî cihânı terk idüp cennet-i
a'lâyı buldum | ! - فان جهان ترك ايديوب جنت اعلا بي بولدم |
| 4- Hâzînedârzâde Abdullah Bey'in | ! - خزينه دار زاده عبدالله بكين |
| 5- Kerîmesi Şerife Habbe Nâile
Hânım | ! - كريمه سي شريفه حبه نائله حاتم |
| 6- Rûhiçün el-fâtiha | ! - روحيجون الفاتحه |
| 7- Sene 1239 fi 5 "cim". | ! - في سنة 1239 ج |

16- Kâtip Saîd Efendi'nin Kızı Fâtıma Hanım (Resim 20)

Mezarda sadece mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 20). Önceleri hazîre içerisinde âtil vaziyette bırakılmış şahide sonradan beton duvarla çevrili alan içerisine rastgele dikilmiştir. Şahide (60x20x10 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup başlığı kırıktır.

Şahidenin gövdesi üzerinde celi sülüs hatla Osmanlıca yazılmış 1241/1825 tarihli bir kitabe bulunmaktadır. Düz yedi satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|----------------------------------------|---------------------------------|
| 1- El-bâkî | . - الباقي |
| 2- Uçdı bâğ-ı cennete nevcivânım | ! - اوچدی باغ جنته نوجوانم |
| 3- Vâlideynin hasret koydı gül fidânım | ! - والدینک حسرت قويدی گل فدانم |
| 4- Ünyeli kâtip Saîd Efendî'nin | ! - اونیه لی کاتب سعید افندیگ |
| 5- Kerîmesi merhûme Fâtıma Hânım | ! - کریمه سی مرحومه فاطمه خانم |
| 6- Rûhîçün el-fâtiha | ! - روحیچون الفاتحه |
| 7- Sene 1241. | ' - سنه 1241 |

17- Kâtip Yusuf Efendî'nin Oğlu Mehmet Molla (Resim 21)

Mezar merdivenin altındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 21). Şahide (63x21x12 cm.), düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve çapraz eğimde dilimli sarıklı başlıklıdır. Üstten bir köşesi kırık olan şahidenin gövdesinde yedi satırlık kitabe bulunmaktadır. 24 Cemâziyelâhir 1243/12 Ocak 1828 tarihini içeren kitabe celi sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| 1- El-bâkî | . - الباقي |
| 2- Cânân oğlum eyledi rihlet | ! - جانان اوغلو ایلدی رihlet |
| 3- İde kabrini Hak ravza-i cennet | ! - ایده قبری حق روضه جنت |
| 4- Çârşanbalı Kâtip Yûsuf | ! - چارشنیه لی کاتب یوسف |

- 5- Efendî'nin Mahdûmı merhûm ا - افدينك مخدومي مرحوم
- 6- Muhammed monla rûhûna fâtiha ا - محمد منلا روحنه فاتحه
- 7- Sene 1244 fî 24 "cim". ا - س 244 ؛ 4 ؛ ج

18- Hazinedarzâde Osman Bey'in Oğlu Seyyid Hüseyin Bey (Resim 22)

Mezar, hazîrenin batı duvarı kenarındadır. Sonradan yapılan beton havuzla kapaklı sanduka haline getirilmiş olan mezarda mermerden başucu şahidesi ile kapak taşı bulunmaktadır (Resim 22). Kenarları silmelerle hareketlendirilmiş kapak taşının (93x47x9 cm.) üzerinde üç yuva mevcuttur. Bu yuvalardan batıdakine oturtulmuş bulunan şahide (91x24x10 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır. Gövde bölümü tamamen kitabeye tahsis edilen şahidenin başlığı çubuklu, kısa sarıklı kavuk şeklindedir.

26 Safer 1245/27 Ağustos 1829 tarihli kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz sekiz satır halindeki kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- 1- Hüve'l-bâkî . - هو الباقي
- 2- Bir gül-i gonca iken açılmadan soldum ا - بر کلی غنجه ايکن اجلمدن صولدم
- 3- Fânî cihânı terk idüp cennet-i a'lâyı ا - فان جهان ترك ايديوب جنت اعلايى
- 4- Buldum Hâzinedârzâde Osmân ا - بولدم خزينه دار زاده عثمان
- 5- Beyefendî'nin mahdûmu Seyyid ا - بك افدينك مخدومي سيد
- 6- Hüseyin Bey rûhîçün ا - حسين بك روحيجون
- 7- El-fâtiha sene 1245 ا - الفاتحه س 1245
- 8- Fî 26 "sad". ا - ؛ 6 ؛ ص

19- Divriğili Hüseyin Ağa (Resim 23)

Mezar, merdivenin batısında son cemaat mahalline yakın bir yerdedir. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi (70x19x9 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır. Gövdesi kitabeye tahsis edilen şahidenin başlığı Hamîdiye kalıplı fes şeklinde düzenlenmiştir (Resim 23). Ayakucu şahidesi (70x19-25x6 cm.) üçgen alınlıklı olup herhangi bir bezeme içermemektedir.

1245/1829 tarihli kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz yedi satır halindeki kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------------|------------------------------------|
| 1- El-bâkî | - الباقى |
| 2- Okuyalar fâtiha rahmeten li'l-âlemîn | أ - اوقوالر فاتحه رحمة للعالمين |
| 3- Durâğı cennet ola fi mekâmin âminîn | أ - دوراغى جنت اوله فى مقام امين |
| 4- Osmân Paşa efendimizin Selâm Ağâsı | أ - عثمان پاشا افنديمىك سلام اغاسى |
| 5- Ömer Beyoğlu Divrikli | أ - عمر بك اوغلو ديوريكلى |
| 6- Merhûm Hüseyin Ağâ rûhuna fâtiha | أ - مرحوم حسين اغا روحنه فاتحه |
| 7- Sene 1245. | أ - سنه 1245 |

20- Trabzon Valisi Hazinedarzâde Osman Paşa'nın Halası Kezban Hanım (Resim 24)

Mezar, merdivenin batısında, hazîrenin ortalarındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilen mezarda mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 24). Şahide (115x27-40x9 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve üçgen alınlıklıdır. Yukarıdan aşağıya doğru daralan bir forma sahip olan şahidenin gövdesi kitabeye tahsis edilmiştir. Üstten, basık kemer formunda kademeli iki silme ile sınırlanan kitabenin ilk satırının yanlarındaki üçgen köşelikler simetrik olarak yerleştirilmiş lâle motifleriyle doldurulmuştur. Ayrıca bunların hemen altında, kitabenin ikinci satırının baş ve son kısımlarına da birer adet yarımşar lâle motifi işlenmiştir.

Kalın bir silme ile gövdeden ayrılan tepelik, vazo içinde güllerin ve akant yapraklarının oluşturduğu bitkisel süslemelerle dekore edilmiştir.

Tepeliğin ortasında şişkin gövdeli, dar boyunlu vazo içerisinde, hepsi de cepheye bakar halde işlenmiş altı adet gül ile bunların arasından çıkıp çatallaşarak yanlardan aşağıya doğru sarkan yapraklı dallar bulunmaktadır. Vazonun kenarlarında simetrik olarak yerleştirilmiş “c” kıvrımlı iki akant yaprağı görülmektedir. Üstte ise, tepeliğin dış formunu da belirleyen yelpaze açılımlı akant yaprakları, güllerin üzerine oturur vaziyette tasvir edilmiştir.

1247/1831 tarihli kitabe şahidenin batı yüzüne celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz dokuz satır halindeki kitabenin satır aralarında kabartma şeritler yer almaktadır. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | - هو الباقي |
| 2- Böyle buldum cihânı sanki bir zill ü hayâl | ! - بويله بولدوم بو جهان سانكى بر ظل حيال |
| 3- Ölmeseydin kimse itmez benim hâlimden suâl | ! - اولمسيدين كيمسه ايتمه بن حالمدين سؤال |
| 4- Ben didim el-hükmü lillâh râzıyım her emrine | ! - بن ديدم الحكم لله راضيم هر امرينه |
| 5- Çün ezelden böyle takdir eylemişdir Zü'l-Celâl | ! - چون ازelden بويله تقدير ايلمشدنر ذو الجلال |
| 6- Trabzon Vâlisi Hazînedârzâde Osmân | ! - طربزون واليسى خزينه دار زاده عثمان |
| 7- Paşa Hazretleri'nin hâlesi merhûme | ! - پاشاحضرتلرينك خاله سى مرحومه |
| 8- Kezbân Hânım rûhuna el-fâtiha | ! - كذبان حاتم روحه الفاتحه |
| 9- Sene 1247. | ! - سنه 1247 |

21- Mihmandarzâde Ahmed'in Kızı Kâfiye Hanım (Resim 25)

Mezar, merdivenin batısında beton duvarla çevrili alan içerisinde. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi (71x21x9 cm.), düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve baş-

lıklıdır (Resim 25). Gövdesi tamamen kitabeye tahsis edilmiş olan şahidenin başlığı küp kapağı hotoz formundadır. Yatay dilimlerle üç katlı görünüm sunan başlığın altında yarım yumurta büyüklüğünde bir kabartı bulunmaktadır. Üçgen alınlıklı ayakucu şahidesinde (41x23-26x7 cm.) herhangi bir bezeme yoktur.

1249/1833 tarihli kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz yedi satır halinde düzenlenmiş kitabenin satırları kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|------------------------------------|--------------------------------|
| 1- El-bâkî | ۔ - الباقى |
| 2- Bir kuş idim uçdım yuvadan | ۔ - بر قوش ایدم اوچدم یودان |
| 3- Ecel ayırdı beni anadan babadan | ۔ - اجل ایردی بنی انادن بابادن |
| 4- Şefâat dilerim size Hüdâ'dan | ۔ - شفاعت دیلرم سیزه خداندن |
| 5- Mihmandarzâde Ahmed Ağâ | ۔ - محمندرزاده احمد اغا |
| 6- Kerîmesi merhûme Kâfiye | ۔ - کریمه سى مرحومه کافیه |
| 7- Hânım rûhîçün fâtiha. | ۔ - خاتم روحیچون فاتحه |
| 8- Fi ğurre ? 1249. | ۔ - فی غره 1249 |

22- Hazinedarzâde Osman Paşa'nın Kızı Şerîfe Râbia Hanım (Resim 26)

Mezarda sadece mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 26). Önceleri hazîre içerisinde âtıl vaziyette bırakılan şahide, sonradan beton havuzlu, şahidesiz bir mezarın başucuna kitabeli kısım doğuya bakar şekilde dikilmiştir. Şahide (113x25-18x10 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve küp kapağı hotoz şeklinde başlıklıdır. Başlık enine dilimlerle üç katlı görünüm sunmaktadır.

Şahidenin gövde ve boyun kısmında tezyinat yer almaktadır. Gövde de yer alan kitabe, üst üste dizilmiş stilize lâle motifleriyle dolgulu bir su ile konturlanmıştır. Uçları düğmeli "s" kıvrımları ile yanlardan desteklenen yelpaze açılımlı akant yaprakları kitabeyi taçlandırmaktadır. Üçgen köşeliklerde ise stilize edilmiş ince yapraklı dallar yer almaktadır. Orta-

dan ince bir çizgi ile ikiye ayrılmış boynun alt kısmına ucunda bir süs taşı sarkan gerdanlık işlenmiştir. Üstte, başlığın hemen altına cepheye bakar halde bir gül motifi yerleştirilmiştir.

Kitabe 13 Cemâziyelâhir 1252/25 Eylül 1836 tarihli olup celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz yedi satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | . - هو الباقي |
| 2- Trabzon Vâlîsi | ! - طربزون واليسى |
| 3- Hâzinedârzâde es-Seyyid | ! - خزينه دار زاده السيد |
| 4- Osmân Paşa Hazretleri'nin | ! - عثمان پاشا حضرتلرينك |
| 5- Kerîmesi cennetmekân firdevs | ! - كريمه سى جنتمکان فردوس |
| 6- Âşiyân Şerîfe Rabîa | ! - اشيان شريفه ربيعه |
| 7- Hânım rûhîçün fâtiha | ' - حاتم روحیچون فاتحه |
| 8- Sene 1252 fi "cim" 13. | ! - س 252 فى 13 |

23- Kâtip Yusuf Efendi'nin Kızı Gülsüm Hanım (Resim 27)

Şahide, hazîre içerisinde âtil durumdadır. Ünye taşından yapılmış olan şahide yukarıdan aşağıya doğru daralan bir plaka (72x24-17x11 cm.) şeklindedir (Resim 27). Şahide üzerinde sadece kitabe mevcuttur. 4 Cemâziyelevvel 1253/6 Ağustos 1837 tarihli kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz altı satır halindeki kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------|------------------|
| 1- El-bâkî | . - الباقي |
| 2- Merhûm kâtip | ! - مرحوم كاتب |
| 3- Yûsuf Efendi'nin | ! - يوسف افندينك |

- | | |
|----------------------------|------------------------|
| 4- Kerîmesi merhûme | ١ - کریمه سی مرحومه |
| 5- Gülsüm rûhuna fâtiha | ٢ - کولثوم روحنه فاتحه |
| 6- Sene 1253 4 “cim-elif”. | ٣ - س 1253 ٤ جا |

24- Ünyeli Râşit Efendizâde Abdurrahman Efendi'nin Oğlu Sâlim Efendi (Resim 28)

Mezar, merdivenin batısında beton duvarla çevrili alan içerisindedir. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi, (45x18x9 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve başlıklıdır (Resim 28). Gövde kısmı kitabeye ayrılmış olan şahidenin başlığı Mecîdiye kalıplı fes şeklinde düzenlenmiştir. Ayakucu şahidesinin (54x24x7 cm.) üst bölümü kırık olup herhangi bir bezeme içermemektedir.

Recep 1259/Temmuz 1843 tarihli kitabe celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Düz altı satır halindeki kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | ١ - هو الباقي |
| 2- Ünyevî Râşid Efendi | ٢ - اونیه وی راشد افندی |
| 3- Zâde Abdurrahmân | ٣ - زاده عبدالرحمن |
| 4- Efendi'nin mahdûmı | ٤ - افندیئک مخدومی |
| 5- Sâlim Efendî | ٥ - سالم افندی |
| 6- Sene 1259 “be”. | ٦ - س 1259 ب |

25- Çarşamba Kaymakamı Mehmet Ali Efendi'nin Kızı Fadiyye Hanım (Resim 29)

Mezar, hazîrenin doğu duvarının kenarındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 29). Şahide (111x28x25.5 cm.), düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve tepeliklidir. Gövdesi tamamen kitabeye tahsis edilmiş

olan şahidenin tepeliğinde “s” kıvrımlı, taşkın iki akant yaprağının üzerine oturan, ortasında bir yıldız çiçeğinin yer aldığı şualı güneş tasviri görülmektedir.

Etrafi kademeli silmelerle hareketlendirilmiş kitabe, celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Kitabede biri doğum (1295/1878), diğeri ölüm (1306/1888) olmak üzere iki tarih mevcuttur. Düz altı satır halindeki kitabenin bütün satırlarında istif uygulaması yapılmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|-------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| 1- Hüve'l-hallâku'l-bâkî | . - هو الخلاق الباقي |
| 2- Yenişehir-i Fenâr
ehâlisinden | ! - يکيشهر فنار اهالیسندن |
| 3- Çehârşenbe Kazâsı
Kâimümekâmı | ؛ - چهارشنبه قضااسی قائممقامی |
| 4- Mehmed Ali Efendî'nin
kerimesi | + - محمد علی افندیک کریمه سی |
| 5- Fadiyye Hânım'ın rûhîçün | ؛ - فضیه خانمک روحیچون |
| 6- Velâdeti sene 1295 El-
fâtiha Vefâtı sene 1306. | ؛ - الفاتحه ولادتی سه 1295 وفاتی سه 1306 |

26- Seyyid Osman Paşa'nın Kâtibi (?) (Resim 30a, 30b)

Mezar, hazîrenin doğu duvarı kenarındadır. Sonradan beton havuzlu hale dönüştürülen mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi (114x28x12 cm.), düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve çapraz eğimde dilimli sarıklıdır (Resim 30a). Alttan bir bölümü betona gömülü vaziyette olan şahidenin gövdesi tamamen kitabeye tahsis edilmiştir. Ayakucu şahidesi ise (59x28-35x 6 cm.) üçgen alınlıklı olup doğuya bakan yüzü bitkisel bezemelidir (Resim 30b). Burada yüksek kabartma olarak işlenmiş gülbezeler, kıvrımdallar, lâleler, akantlar ve küpe çiçeğinden oluşan karmaşık bir düzenleme dikkat çekmektedir.

Kitabe, celî sülûs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Şahidenin alt kısmı betona gömülü olduğu için kitabenin satır sayısı tam olarak bilinmemektedir. Mail satırlar halinde işlenmiş kitabede satırlar arasına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- 1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî . - هو الحي الباقي
- 2- Bugün azm eyledim varam
bekâ iklimine ben de . - بو كون عزم ايلدم و ارام بقا اقليمه بنده
- 3- Götürdî da'vet-i rahmân
begâyet iftihârında . - كتوردى دعوتى رحمان بغايت افتخارنده
- 4- Leallellâhü afv ide günâhımız
çokdur ve riâyet . - لعل الله عفو ايده كناهمز چوقدر و رعایت
- 5- Temessük eyledim vallâh
dedi lâ taknetû bende . - تمسك ايلدم والله ديدى لاتقنطو بنده
- 6- Dahî mahbûb-ı rahmândan
ricâmızdır kılar ihsân . - دخی محبوب رحماندن رحاميزدر قيلر احسان
- 7- Ki taltîf eyleyüp bize ide işfâ'
adnânda . - كه تلطيف ايليوب بزه ايده اشفاع عدناننده
- 8- Kitâbet san'atımız çün hem
pirimiz Hazret-i Osmân . - كتابت صنعتمز چون هم پيرمز حضرت عثمان
- 9- Elim tutmazlığı ikdâm olan
yerlerde her demde . - الم طوطمزلقى اقدام اولان يرلرده هر دمده
- 10- Keremlerkânî vardıkda bu
rûhum sana târîhde . - 0 - كرملكان واردقده بو روجم سكا تاريخده
- 11- Göre Yûsuf cemâlini dura
cennâtın içinde . 1 - كوره يوسف جمالكى دوره جناتك ايننده
- 12- ? Seyyid Osmân Paşa haz-
retlerinin kâtibi . 2 - سيد عثمان باشا حضرتلرينك كاتبي
- 13- ? . 3 - ؟

27- Osman Paşa'nın Kethüdâsı Hüseyin Ağa'nın Oğlu (?) (Resim 31)

Mezar, merdivenin batı kenarında son cemaat mahallinin yakınındadır. Sonradan beton havuzlu hale dönüştürülen mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi (94x32x11 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve çapraz eğimde dilimli sarıklıdır (Resim 31). Alttan bir bölümü betonla kaplı olan şahidenin gövdesi tamamen kitabeye tahsis edilmiştir. Ayakucu şahidesi ise (72x32-28x11 cm.) üçgen alınlıklı olup bezemesizdir.

Başucu şahidesinde bulunan kitabe celi sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Şahidenin alt kısmı betona gömülü olduğu için kitabenin satır sayısı tam olarak bilinmemektedir. Düz satırlar halinde işlenmiş kitabe satırlar arasına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | هو الباقي |
| 2- Emr itdi Hüdâ eyledi fermân | امر ایتدی خدا ایلدی فرمان |
| 3- Erişdi ecel virmedi emân | ارشدی اجل ویرمدی امان |
| 4- Osmân Paşa efendimizin Harem-i | عثمان پاشا افندیمیزک حرم |
| 5- Kethüdâsı Hüseyin Ağa'nın mahdûmı | کتخداسی حسین اغانک مخدومی |
| 6- ? | ؟ |

28- Yusufzâde Seyyid Ebûbekir Ağa (Resim 32a, 32b)

Mezar, merdivenin batısında hazîre ortalarındadır. Sonradan beton havuzlu hale dönüştürülen mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi (130x35x15 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup, çubuklu başlıklı, kısa sarıklı kavuk şeklinde başlığa sahiptir (Resim 32a). Alttan bir bölümü betona gömülü vaziyetteki şahidenin gövdesi tamamen kitabeye tahsis edilmiştir. Ayakucu şahidesi ise (105x25x16 cm.) düşey dikdörtgenimsi plaka şeklinde gövdeli ve küp kapağı hotoz şeklinde başlıklıdır (Resim 32b). Şahidenin doğuya bakan yüzü bitkisel bezemelidir. Burada sapları yukarıda, bir gülbezeğin arkasında kurdela ile bağlı, uçları aşağıya doğru sarkan stilize kıvrımlı dallar alçak kabartma olarak işlenmiştir.

Kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Şahidenin alt kısmı betona gömülü olduğu için kitabenin satır sayısı tam olarak bilinmemektedir. Düz satırlar halinde işlenmiş kitabede satırlar arasına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | ۔ - هو الباقي |
| 2- Âh ile zâr kılarak tâzeliğime doymadım | ! - اه ايله زار قيله رق تازلكمه طولمدم |
| 3- Çün ecel peymânesi dolmuş murâd almadım | ! - چون اجل پيمانه سى طولمش مراد المدم |
| 4- Hasretâ fânî cihânda tûl-i ömr sürmedim. | ! - حسرتا فاني جهانده طول عمر سورمدم |
| 5- Firkatâ takdîr bu imiş tâ ezelden bilmedim | ! - فرقتا تقدیر بو ايمش تا ازلدن بلمدم |
| 6- Kazâ-i Erba'a hândânlarından | ! - قضاء اربعا خاندانلرندن |
| 7- Hâcî Yûsufzâde merhûm | ! - حاجى يوسف ذاده مرحوم |
| 8- Es-Seyyid Ebûbekir Ağâ'nın | ! - السيد ابوبكر اغانك |
| 9- ? | ! - ؟ |

29- Hüseyin Paşa'nın Oğlu (?) (Resim 33)

Mezar, hazîrenin batı duvarı kenarındadır. Sonradan beton havuzlu hale dönüştürülen mezarda sadece mermerden başucu şahidesi bulunmaktadır (Resim 33). Şahide (78x34x8 cm.) düşey dikdörtgen plaka şeklinde bir gövde ile Hamîdiye kalıplı fesli başlıktan müteşekkildir. Alttan bir bölümü betona gömülü olan şahidenin gövdesinde kitabe ve bitkisel süslemeler yer almaktadır. Burada kitabeyi üstten sınırlayan yarım daire formlu yayın üzeri, ortadan yanlara doğru gelişen sapları kıvrımlı stilize akant yaprakları ile dolgulanmıştır.

Kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Şahidenin alt kısmı betonla kaplı olduğu için kitabenin satır sayısı tam olarak bilinmemektedir. Düz satırlar halinde işlenmiş kitabede satırlar arasına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- 1- Hüve'l-bâkî . - هو الباقي
- 2- Ağladı el-Hâc Hüseyin Paşa bu genç mahdûmına . - آغلادی الحاج حسین باشا بو کنج مخدومنه
- 3- Zâirâ ibretle bu seng-i mezâra kıl nigâh . - زائر اعترتله بو سنک مزاره قبل نگاه
- 4- ... geldi on üç günde götürdi cennete . - ... کلدی اون اوچ کونده کتوردی حنته
- 5- Genç iken ... idi . - کنج ایکن ... ایدی
- 6- ? . - ؟

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Rıdvan Paşa Camii Hazîresi içerisinde bulunup çalışmamızın konusunu oluşturan mezar taşları, celî ta'lik kitabeli olanlar gibi bir asırdan biraz fazla bir zaman dilimi (1191/1777-1306/1888) içerisinde dağılım göstermektedir. Osmanlı devlet idaresinde görev almış bazı önemli şahsiyetlerin mezarlarını da barındıran hazîre küçük bir "Hazinedarzâde⁷ ailesi kabristanlığı" hüviyetindedir. Nitekim bu çalışmamız kapsamında doğrudan veya dolaylı olarak Hazinedarzâde sülalesi ile ilişkisi bulunan 12 mezar mevcuttur⁸.

Hazîredeki on ikisi bayan, on yedisi erkek mezarına ait mezar taşları form, başlık türü, süsleme unsurları ve kompozisyon, yazı, malzeme ve işleniş açılarından belirgin bazı özellikler sergilemektedir. Şimdi bunları saydığımız özellikler açısından değerlendirmeye çalışalım:

⁷ Hazinedarzâde sülalesi aslen İbassalı (Ordu'nun ilçesi Aybastı'nın önceki ismi) dir. Aile daha sonra Samsun'a gelip 47 yıl kadar bu sancağın ve çevresinin mültezimliğini yapmıştır. Hazinedarzâde adının, bu sülaleden olan Süleyman Paşa'nın Canik bölgesinin mültezimi olan Hacı Ali Paşa'nın hazinedarlığını yapmasından kaynaklandığı nakledilmektedir. Bkz: Mehmet Torun, *Samsun ve İlçeleri Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 1954, s. 19; M. E. Yolalıcı, *Samsun Eşrafından Hazinedarzâde es-Seyyid Abdullah Paşa'nın Terekesi*, Samsun 1987, ss. 14-16.

⁸ Ayrıca daha önce yapmış olduğumuz başka bir çalışmada bu sülaleye mensup 5 şahsın mezar taşı incelenmiştir. Bkz: Gün, a.g.m., ss. 103-143.

Formlar:

Mezar taşlarını “şahideler” ve “sandukalar” şeklinde iki başlık altında incelemek mümkündür:

Birinci grubu oluşturan şahideler, bazı mezarlarda (3,6,7,8,10,19, 21,24,26,27,28) hem baş hem de ayak uçlarında, bazı mezarlarda ise (1,2,9,13,14,15,17,18,20,25,29) sadece baş uçlarında görülmektedir. Bu mezarların ayakucu şahideleri ile ilgili herhangi bir kalıntı mevcut değildir. Bunlardan başka önceleri hazîre içerisinde âtil durumda olan beş şahideden üçü (12,16,22) diğer bazı mezarların baş ve ayak uçlarına rastgele dikilmiş, iki tanesi ise (5,23) tamamen kaybolmuştur. Genel bir tanımlamayla “şahideli mezarlar” olarak isimlendirebileceğimiz bu mezarlardan on dört tanesi (7,8,9,13,15,17,18,19,20,25,26,27,28,29) sonradan **beton havuzlu** hale getirilmiştir. Ayrıca bunlardan iki tanesinin (15,18) üzerinde orijinal kapak taşları vardır. Ancak bu kapak taşlarının aslen bu mezarlara ait olup olmadığı konusu şüphelidir.

Şahideler, gövde formları açısından kendi içlerinde farklılıklar göstermektedir. Başucu şahidelerinin tamamı dikdörtgen plaka şeklinde gövdelidir. Ayakucu şahideleri ise, iki tanesi (7,28) hariç, üçgen alınlıklı olup yukarıdan aşağıya doğru daralan bir gövde formuna sahiptir.

Form açısından ikinci grubu oluşturan sandukalar⁹ (4,11) dikdörtgen prizması şeklinde büyük mermer blokların çatılması ile meydana getirilmiştir. Bu mezarlarda şahidelerle sanduka baş kısımlarını oluşturan dikmeler yekparedir. Kenarları silmelerle hareketlendirilmiş bir platform taşı üzerine oturan pehleler demir rabıtalara birbirlerine bağlanmışlardır.

Sanduka mezarlarda şahide gövdeleri genellikle prizmatik dikdörtgen bloklar şeklindedir. Yalnızca 4 no'lu mezarda ayakucu şahidesi dikdörtgen plaka şeklinde gövdelidir.

⁹ Bu mezar tipi, “lahitli mezar”, “açık lahit” veya “sembolik lahit” gibi değişik şekillerde isimlendirilmiştir. Sırasıyla bkz: Cebe Özer, *Edirne’de Osmanlı Dönemi Natürmort Süslemeli Mezartaşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) Ankara 1993, s. 123; Tülin Çoruhlu, *Eyüp Sultan ve Çevresindeki Hazirelerde Bulunan Hançerli Lahitler ve Taş Sandukalar*, *I. Eyüpsultan Sempozyumu*, 1997, ss. 43-59; H.Örcün Barışta, “İstanbul-Eyüpsultan Cafer Paşa Türbesi Kazısı ve Bitkisel Bezemeli Mezar Taşları Üzerine, *IV. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2000, ss.252-277.

Başlıklar:

Şahideler başlık formları açısından farklı özellikler taşırlar. Mezarlardaki şahısların cinsiyet ve mesleklerinin, bu farklılıkların oluşmasının da başlıca etken olduğu görülmektedir.

Erkeklerle ait mezarların başucu şahidelerinde görülen başlık tipleri sarık (2,3,4,5,6,7,12,14,17,18,26,27,28), fes (19,24,29), ve kallâvî kavuk (11) şeklindedir¹⁰.

1. Sarıklı Başlıklar: 5 farklı tip arz ederler. Bunlar; çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk (2,3,17,26,27), çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk (4,5,14,18,28), çubuklu başlıklı hafif taşkın sarıklı kavuk (6), baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı kavuk (12) ve oval tipli sarık (7) şeklindedir.

a- Çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk: En basit sarıklı başlık tiplerindendir¹¹. Hazîrede bu tür başlıklı şahidelerin kitabelerinde şahısların mesleklerini beyan eden herhangi bir malumat genel olarak yoktur. Sadece bir şahidede (26) “kâtip” adı geçmektedir. Bacque-Grammont ve Vatin’in E III¹², Laqueur’un E tipi olarak isimlendirdiği ve sarığın, üzerine sarıldığı kavuğun biçimi ve sarılış tarzına göre 7 alt gruba ayırdığı bu başlıkların kesin olarak hangi meslek grubunu simgelediğine dair bir kayıt bulunmamaktadır¹³.

b- Çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk: Bu tipte sarık sarılan başlıklar dikey kabartma çubukludur¹⁴. Hazîrede bu başlıklara sahip beş şahideden ikisinde biri muhassıl (4) diğeri müezzin (5) olmak üzere iki tür meslek belirtilmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında tercih edilen bu başlıkları daha çok orta dereceli memurlar ve bunların yanı sıra esnaftan kişilerin de giyebildiği ifade edilmektedir¹⁵. Bacque-Grammont, Vatin ve Laqueur bu tip başlığı F-V olarak isimlendirmekte¹⁶ ve Laqueur, bunların, konumları birbirinden oldukça farklı kişiler tarafından kullanıldığını kaydetmektedir¹⁷.

¹⁰ Başlık tiplerinin isimlendirilmesinde büyük oranda Jean-Louis Bacque-Grammont ve Nicolas Vatin’in “Stele Turcice, VI, Steles Funeraires De Sinop”, *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu III*, Paris 1992, ss. 105-207; Hans-Peter Laqueur’un *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997 ve Halit Çal'ın “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar”, *III. Eyüp Sultan Sempozyumu*, İstanbul 2000, ss. 206-225. adlı çalışmalarından faydalanılmıştır.

¹¹ Laqueur, *a.g.e.*, s. 147.

¹² Bacque-Grammont ve Vatin, *a.g.m.*, s. 150.

¹³ Laqueur, *a.g.e.*, s. 147-149.

¹⁴ Çal, *a.g.m.*, s. 210.

¹⁵ Çal, *a.g.m.*, s. 210.

¹⁶ Bkz.: Bacque-Grammont ve Vatin, *a.g.m.*, s. 144,169; Laqueur, *a.g.e.*, s. 151.

¹⁷ Laqueur, *a.g.e.*, s. 151.

c- Çubuklu başlıklı hafif taşkın sarıklı kavuk: Mesleği belirtilmemiş tek örneği bulunan (6) bu tipte başlık¹⁸ dikey çubuklu şekilde düzenlenmiş olup, sarık hafif taşkın vaziyettedir. Başlığın daha çok saray görevlileri tarafından giyildiği belirtilmektedir¹⁹.

d- Baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı kavuk: Bacque-Grammont ve Vatin'in FVI olarak nitelendirdiği bu tipte²⁰ başlığın alt kısmı hafif sarıklı, üstü ise baklava dilimli olarak düzenlenmiştir. Derviş, kadı, medrese kapıcısı gibi değişik meslek mensuplarınca kullanıldığı kaydedilen²¹ bu başlığın, kitabesinden caminin mütevellisine ait olduğu anlaşılan tek örneği mevcuttur (12).

e- Oval tipli sarıklı başlık: Bir örneği (7) bulunmaktadır. Bir müderrise ait olan bu başlık, oval görünümlü olup kalın düzey dilimlidir. Bu başlık türü daha çok orta dereceli ulemâ mezar taşlarında görülmektedir²².

2. Fes: İncelediğimiz mezar taşlarından üç tanesinde başlık olarak fes kullanılmıştır. Bunların ikisi Hamîdiye (19,29), biri de Mecîdiye (24) kalıplıdır. Hamîdiye kalıplı feslerde fesin alt kısmı üstünden biraz geniş tutulmuştur. Bu fese sahip iki mezardan sadece birinde (19) "selam ağası" şeklinde meslek belirtilmiştir. Kehribarcı, derviş ve öğrenci fesleri de bu tiptedir²³.

İkinci türü oluşturan Mecîdiye kalıplı feslerde fesin üst kısmı alt kısmından daha geniş tutulmuştur. Bunların kullanımı konusunda mesleklere göre belirgin bir farklılık bulunmamaktadır. Hizmetli, kâtip ve paşa bu fesi giyebilmektedir²⁴. Hazîrede bu tipte fese sahip tek şahidede (24) meslekten söz edilmemiştir.

3. Kallâvî kavuk: 11 no'lu mezarda bulunan kavuk Trabzon Valisi Hazinedarzâde Süleyman Paşa'ya aittir. Bu tür kavuklar eskiden sadrazam ve vezirler tarafından giyilen 40 cm. kadar yükseklikte konik formda bir başlık olup dört parmak kalınlığında sırma harç ile süslenirdi²⁵. Laqueur, H tipi olarak isimlendirdiği bu başlıkların sadrazamlar, vezirler

¹⁸ Bacque-Grammont ve Vatin bu başlık tipini de FV olarak nitelemektedirler. Bkz.: a.g.m. s. 144,149,150.

¹⁹ Çal, a.g.m., s. 210.

²⁰ Bacque-Grammont ve Vatin, a.g.m., s. 166.

²¹ Çal, a.g.m., s. 211.

²² Çal, a.g.m., s. 211.

²³ Çal, a.g.m., s. 212; Bacque-Grammont ve Vatin bu başlıklardan Hamîdiye olanları fez I, Mecîdiye olanları ise fez II olarak nitelemektedirler. Bkz.: a.g.m. s. 148-151.

²⁴ Çal, a.g.m., s. 212.

²⁵ Pakalın, a.g.e., C. II, s. 152.

ve üç ya da daha çok tuğlu paşalar tarafından törenlerde kullanıldığını belirtmektedir²⁶.

Bayan mezarlarına ait olan şahidelere gelince; burada başlıklar küp kapağı hotoz²⁷ (10,13,15,21,22) ve şualı güneş (25) formunda karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birinci grubu oluşturanlar, aşağıdan yukarıya doğru yatay tarzda gelişen ve çapları giderek küçülen bombeli dilimlerle iki veya üç basamaklı olarak kademelendirilmiş olup konik bir görünüm arz ederler. Başlık kısmı kısa ve geniş olan bu taşlarda ince bir boyun bölümü bulunmaktadır. Boyunların birinde (22) gerdanlık, diğerlerinde (10,13,15,21) ise yarım yumurta büyüklüğünde kabartılar dikkat çekmektedir. Bacque-Grammont, Vatin ve Laqueur'un Y II şeklinde nitelendirdikleri²⁸ ve Laqueur'un, en eskilerini 18. yüzyılın ilk çeyreğine götürdüğü bu tipi sosyal açıdan sınıflamak pek mümkün görünmemektedir²⁹. Bu tür taşlarda dikkat çeken husus şahısların genellikle babalarına nispet edilerek anılmalarıdır. Sadece 10 no'lu örnekte kişi "Vezir Süleyman Paşa'nın odalığı" şeklinde zikredilmiştir.

Bir diğer bayan başlık tipi olan şualı güneş (25), "s" kıvrımlı stilize akantlarla gövde üzerine oturmaktadır. Merkezinde bir yıldız çiçeğinin yer aldığı başlık rozet şeklindedir. Bu çalışmamız içerisinde bu tür başlığın tek örneği Çarşamba Kaymakamı Mehmet Ali Efendi'nin Kızı'nın mezar taşında görülmektedir³⁰.

Bunların dışında yine kadın mezarlarında rastladığımız, başlığı bulunmayan, üçgen alınlıklı şahideler farklı bir grup oluşturmaktadır (1,8,9,20). Bunlarda gövdeden ince bir silme ile ayrılmış olan üst kısımlar, üçgen şeklinde biçimlendirilmiş olup yüzeyleri, kimi vazo veya tabak içerisinde kimi de serbest halde çeşitli bitkisel unsurlarla bezemiştir.

Erkek ve bayan mezar taşı başlıkları, sahip oldukları tezyinatın niteliği açısından da birtakım farklılıklar gösterir. Erkeklerle ait mezar taşları genellikle sarık, fes ve kavuk şeklinde serpuşlu³¹ olduklarından, bezeme türü ve çeşitliliği itibarıyla bayan mezar taşlarına göre daha sadedir. Nitekim kavuklarda başlığın dikey çubuklar veya baklava dilimleri şeklinde işlenmesi ya da sarıkların farklı sarılış biçimleri yegâne bezemeler

²⁶ Laqueur, *a.g.e.*, s. 154

²⁷ Bu isimlendirme, başlığın küp kapağına benzemesi nedeniyle yapılmıştır. Bkz. Pakalın, *a.g.e.*, C. II, s. 341.

²⁸ Bacque-Grammont ve Vatin, *a.g.m.* s. 164,173; Laqueur, *a.g.e.*, s. 160.

²⁹ Laqueur, *a.g.e.*, s. 160.

³⁰ Bu tür mezar taşlarını Bacque-Grammont ve Vatin başlığı değil de siluleti dikkate alarak F XI olarak nitelemektedirler. Bkz.: *a.g.m.* s. 158.

³¹ Osmanlı mezar taşlarında serpuşlar 16. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanır. Bkz: Mehmet Önder, "Konya Mezar Taşlarında Süsleme Unsurları", *Önasya*, S. 13, Ankara 1966, s. 3.

olarak karşımıza çıkar. Oysa bayan mezar taşlarında başlık konumunda bulunan tepelikler, değişik bitki motiflerinin oluşturduğu kompozisyonlar ve buket halinde çiçekler ve yapraklarla dekore edilmiştir. Bu durumlarıyla da erkek mezar taşlarına göre çok daha süslüdürler. Güller, çiçekler, kıvrımdallar, yapraklı veya çiçekli dallar ile akantlar, bitkisel süslemenin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca 10 no'lu mezarın başucu şahidesinin boyun kısmında görülen inci vb. değerli taşlardan müteşekkil gerdanlık bir diğer özellik olarak dikkat çeker. Erkek mezar taşları ile bayan mezar taşları arasındaki bu farklılıklar Osmanlı dönemi mezar taşlarının belirgin hususiyetlerindedir³².

Cinsiyet ayrımına gidilmeksizin ele alındığında şahideler, baş veya ayak uçlarına ait oluşları itibariyle de biçimsel açıdan farklı özellikler taşımaktadır. Buna göre başucu şahidelerinde genellikle türüne göre özellikler sergileyen bir başlık bulunurken, ayakucu şahideleri daha çok üçgen alınlıklıdır. Ancak iki örnekte (7,28) ayak uçlarında küp kapağı hotoz şeklinde tepesi yumrulu konik birer başlık mevcuttur.

Süsleme Unsurları ve Kompozisyon:

Osmanlı dönemi mezar taşlarındaki süsleme öğeleri dönemlere göre çeşitlilik gösterir. Erken örneklerde sade ve kaba işçilikli rumiler dikkat çekerken³³ 16. yüzyıldan sonra lâle, karanfil, sümbül gibi çiçeklerle birlikte hurma ve servi ağaçlarından oluşan bitkisel unsurlar mezar taşlarında yerlerini almaya başlamıştır³⁴. 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde batılı etkiler diğer alanlarda olduğu gibi Türk sanatına da sirâyet etmiş³⁵ ve 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türk Rokokosu adı verilen bir süsleme tarzı doğmuştur³⁶. Bu dönemde batı kaynaklı çiçek ve yaprak motifleri, bazen simetrik ve asimetric biçimde³⁷ bazen de buketler halinde veya şükûfedân denilen vazodan fişkırılmış halde fiyonlarla bağlı, natüralist anlayışa uygun olarak tasvir edilmiştir³⁸. 19. yüzyıla gelindiğinde tür, biçim ve işleniş tarzları açısından barok, rokoko ve ampir özellikler taşıyan bir üslup karmaşası Türk süsleme sanatlarına hakim

³² Bilgi için bkz.: Önder, a.g.m., s. 4; H. Örcün Barışta, "Eyüp Sultan'da Bazı Çocuk Mezar Taşları", *I. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 1997, ss. 172-180; Mimar Hikmet, "Mezar Taşları", *Türk Yurdu*, S. 197/3, İstanbul 1928, s.49.

³³ Yıldız Demiriz, "Anadolu Türk Sanatında Süsleme ve Küçük Sanatlar", *Anadolu Uygarlıkları Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi*, y.y. 1982, C.V, s. 943.

³⁴ Hüseyin Kılıçkan, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Bezeme Sanatı ve Örnekleri*, İstanbul 2004, s.7.

³⁵ Rauf Tunçay, "XIII. ve XVIII. Asırlar Arasında Türk Süsleme Sanatları", *Türk Kültürü*, S. 15, Ankara 1964, s. 36.

³⁶ Zeynep Meral Şengül, *Süsleme Sanatı-100 Türk Motifi*, İstanbul 1990. s. 4.

³⁷ Metin Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul 1977, s. 10.

³⁸ Kılıçkan, a.g.e., s.7.

olmuştur³⁹. Batılı etkilerin artık mezar taşı süslemelerinde tümüyle geleneksel süsleme unsurlarının yerini aldığı bu dönemde⁴⁰ stilize yaprak ve çiçek motifleri, hareketli ve kıvrımlı dallar, son derece taşkın halde, herhangi bir plastik etki kaygısı güdülmeden kullanılmıştır⁴¹.

Hazirede incelediğimiz mezar taşları üzerinde yer alan süslemeleri bitkisel, geometrik ve nesnel olmak üzere üç ana gruba ayırmak mümkündür. Sözü edilen bu unsurlar bazen tek başlarına, bazen de karışık vaziyette, görünüm ve kompozisyon açısından dönemlerinin özelliklerine uygun biçimde tatbik edilmeye çalışılmıştır.

1. Bitkisel Süsleme Unsurları:

a- Akant Yapağı: Bitkisel bezemenin en yaygın unsurları arasında yer alan akantlar onbir örnekte (1,4,8,9,10,11,20,22,25,26,29) görülmektedir. Mezar taşlarında cinsiyet ve mekan ayrımı yapılmadan kullanılmış olan yapraklar bazen tek başlarına, bazen de içinde buldukları kompozisyonda tamamlayıcı öğeler şeklinde yer almışlardır. Tek başlarına kullanıldıkları durumlarda ya mekanı dolgulayan unsurlar olarak (11,29) ya da yelpaze açılımlı görünümüleriyle (1,4,8,9,10,20) mevcut kompozisyonu taçlandırır şekilde işlenmişlerdir. Bazı natüralist anlayışa uygun tasarlanmış yapraklar (11,20,26,29) kimi zaman stilize veya yarı stilize biçimleriyle de dikkat çekerler (4,8,9,10). Çoğunlukla tersdüz “c” ve “s” formlarında işlenmiş bu yaprakların (4,8,9,10,20,25) uç kısımları, serbest veya kitabeyi çevreleyen bir friz içine testere dişi şeklinde dizilerek resmedilmiştir (8, 10).

Yaban enginarı veya kenger yapağına benzer biçimde olan bu bezeme ilk kez Antik Yunan sanatında, özellikle de korint sütun başlıklarında kullanılmıştır⁴². Anadolu Selçuklu sanatında sütun başlıklarında da görülen akant⁴³, Osmanlı sanatına Batı etkisi ile girmiş⁴⁴ ve bu etkinin yoğun olarak hissedildiği 18. ve 19. yüzyıllarda hem mimaride iç mekan süslemelerinde hem de hanım mezar taşlarının tezyinatında çok yaygın olarak tercih edilmiştir⁴⁵.

³⁹ Yılmaz Can, Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, Samsun 2005, s. 196.

⁴⁰ Erman Güven, “Eyüp Sultan Türbesi Haziresinin Önemine Dair Bir İnceleme”, *V. Eyüp Sultan Sempozyumu*, İstanbul 2002, s. 237.

⁴¹ Haseki, *a.g.e.*, s. 44.

⁴² Gülgün Elitez, *Türk Mezar Taşlarında Bitki Motifleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Ün. Sos. Bil. Ens., 1996, s. 56.

⁴³ Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1987, s. 79.

⁴⁴ Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul 1973, s. 239; Aygün Ülgen, “Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1990, s. 69.

⁴⁵ Cevdet Çulpan, *Serviler II*, İstanbul 1961, s. 26-27.

b- Hurma Ağacı: Yalnızca bir hanım mezarının (10) ayakucu şahidesinde bulunmaktadır. Bir saksı içinden çıkıp şahidenin gövdesi boyunca uzayan ağaçtan ikisi gövde üzerinde diğer ikisi de üstte olmak üzere dört adet hevenk sarkmaktadır. Biri dışında bütün hevenkler sekizer hurma taşımaktadır. Gövdesi üzerine baklava dilimi desenleri işlenmiş ağacın yaprak ve meyvelerinin tasvirinde simetri gözetilmeye çalışılmış ancak bunda tam bir başarı elde edilememiştir.

Osmanlı mezar taşlarında oldukça sık karşılaşılan bezeme unsurlarından olan hurma ağacı ve meyvesinden⁴⁶ bahseden pek çok âyet ve hadis yer almaktadır⁴⁷. Övgü içerikli bu ifadelerde hurmanın Cennet nimetleri arasında sayılması, hiç şüphesiz, onun Müslüman halklar nezdinde hüsnükabul görüp saygın bir yer edinmesine katkı sağlamış olmalıdır. Ayrıca yaşamın ve ölümsüzlüğün bir sembolü olarak kabul edilen hurmanın⁴⁸, ölen şahsın ebedi âlemde bu nimete kavuşabilmesi yönündeki arzusunun bir tezahürü olarak da mezar taşlarında sevilerek kullanılan bir bezeme unsuru haline geldiğini söyleyebiliriz.

c- Servi Ağacı: Biri erkek (7) diğeri bayana (8) ait iki ayakucu şahidesinde bulunmaktadır. Şahidelerin doğu yüzünde yer alan ağaçlar gövdelerine dolanmış asmalarla birlikte tasvir edilmişlerdir. Gövdeleri budaklar ve dikey çizgilerle hareketlendirilmiş ağaçların uçları güney ve kuzey yönlerine doğru hafifçe eğiktir⁴⁹.

Selçuklu mezar taşlarında görülmeyen servi, Osmanlı mezar taşlarında farklı biçim ve şekilleriyle oldukça sık kullanılan unsurlardan biri olmuştur⁵⁰. Ölümsüzlüğü temsil ettiğine inanılan ağaçlar arasında sayı-

⁴⁶ Önder, a.g.m., s. 4; Demiriz, a.g.m., s. 939.

⁴⁷ *Kur'an*, 26/148, 50/10, 55/11; Hz. Peygamber, hurmanın özellikleri itibariyle inanan insana benzeyen bir ağaç olduğunu söylemiştir. (Buhârî, İlim/4, Buyû/94, Et'ime/42, Edep/98); Başka bir hadiste ise hurmanın gıda değerine işaret edilerek içinde kuru hurma bulunan ev halkının aç kalmayacağı (Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an 14/1) ve onun bazı hastalıklara şifa olduğu (Tirmizî Tıp/22) dile getirilmiştir. Bilgi için bkz: Nebi Bozkurt, "Hurma", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 391-393.

⁴⁸ Burhan Oğuz, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul 1983, s. 31; Laqueur, *a.g.e.*, s. 16.

⁴⁹ Tepesi bir yana eğilmiş servinin, ya tabiatın bir taklidi veya kutsal bir varlığa riâyet ve teslimiyetin bir işareti olarak resmedilmiş olabileceği ifade edilmekte ve bu bağlamda Rahmân Sûresi'nin altıncı âyeti -Yıldızlar ve ağaçlar ona secde ettiler- ne dikkat çekilmektedir. Bkz: Oğuz, *a.g.e.* s. 26.

⁵⁰ Çulpan, *a.g.e.*, s. 122.

lan servi⁵¹ ile insan ruhunun Allah'a kavuşmasının sembolleştirildiği kaydedilmektedir⁵².

d- Asma: 7 ve 8 no'lu mezarların ayakucu şahidelerinde servilerle birlikte tasvir edilmişlerdir. Her iki şahidede asmalar, servilerin iki yanından çıkıp servilere dolanarak yükselmekte ve birincide ikili, ikincide ise üçlü sarmal oluşturmaktadır⁵³. Boşluklar, teveklerin değişik yerlerinden çıkan yapraklar ve üzüm salkımlarıyla doldurulmuştur. Tevekler, yapraklar ve üzümlerin tasvirinde simetri gözetilmeye çalışılmış ancak bu tam olarak gerçekleştirilememiştir.

Kur'ân'da çeşitli âyetlerde asma bahçeleri ve üzüm bağlarından bahsedilmektedir⁵⁴. Söz konusu bu ifadelerde Cennet nimetleri arasında sayılan ve müttaki insanlara Cennet'te mükafat olarak sunulacağı zikredilen üzüm ve asma, Osmanlı mezar taşlarında son dönemlerde sıkça tasvir edilen unsurlar arasında yer almıştır. Ebediyeti sembolize ettiği ve hayat suyunu taşıyan bir öge olduğu kabul edilen asmanın⁵⁵ bu şekildeki kullanımını, mezarda yatan şahsın Cennet'te bu nimetlere nail olabilmesi yönündeki temenninin bir tezahürü olarak da görmek mümkündür.

e- Gül: Dördü erkek (11,22,26,28), üçü bayan (8,10,20) yedi mezarda görülmektedir. Bazen son derece taşkın ve natüralist karakter arz eden güller (8,10,20), kimi zaman da stilize edilmiş gülbezeler olarak (11,22,26,28) karşımıza çıkmaktadır. Erkek mezar taşlarında tek veya çift dallı olarak yer alan güller, bayan mezar taşlarında, kimi zaman vazoda içerisinde (20) kimi zaman da buketler halinde (8,10) işlenmiştir. Bu halleriyle güller, buldukları yerlerdeki kompozisyona hakim bir görünüm sunarlar.

Türkler tarafından eski devirlerden beri bilinen bir çiçek olan gül, edebiyatta sevgilinin sembolü olarak kabul edildiğinden şairler için de hep ilham kaynağı olmuştur. Rengi, şekli ve kokusu itibarıyla çeşitli benzetmelere konu olan gülün, Yunus Emre'nin "çiçek eydür ey derviş

⁵¹ Oğuz, *a.g.e.*, s. 24; Servi motifi ile ilgili anlamlandırmalar için ayrıca bkz: Ayla Ersoy, "Eyüp'deki Mezartaşlarında Servi Ağacı Kültü", *V. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2002, ss. 90-95.

⁵² Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1992, s. 17).

⁵³ Burhan Oğuz, serviye dolanan asmaların oluşturduğu helezonların sembolizminin ayın hareketleriyle ilgili olduğunu ifade eder. Bkz.: Oğuz, *a.g.e.*, s. 75.

⁵⁴ Kur'ân, 13/4, 18/32, 6/99, 16/67, 2/266, 78/32, 36/34.

⁵⁵ Oğuz, *a.g.e.*, s. 65, 75.

gül Muhammed teridir” mısrasında da dile getirdiği gibi Hz. Peygamberin terinden olduğuna inanılır ve O’nu sembolize ettiği düşünülür⁵⁶.

Gül, mezar taşlarında farklı anlam taşıyan bir bezeme unsuru olarak da yer almıştır. Bayan mezar taşlarının başucu şahidelerinde başlıkların hemen altındaki kabartılar gül goncası olarak değerlendirilmiş ve goncaların açmamış halde tasviri mezardaki şahsın çok genç yaşta öldüğünün bir göstergesi sayılmıştır⁵⁷. Hazirede bu tür kullanıma örnek üç bayan mezarı (13,15,21) bulunmaktadır. Bu mezarların başucu şahidelerinde konik başlığın hemen altında yarım yumurta şekil ve büyüklüğünde kabartılar mevcuttur. Ayrıca sözü edilen mezar taşlarının kitabelerinde şahıslar “...’nın kızı” şeklinde zikredilmektedir ki kanaatimizce bu da ilgili kişilerin genç yaşta veya henüz evlenmeden öldüklerini gösteren bir delil olabilir. Zira hazire içerisinde konik başlık altında gül motifi bulunan iki mezar (10,22) daha bulunmaktadır. Ancak bunlarda yer alan güller açılmış vaziyette tasvir edilmiş olup, kitabelerinde bunlardan “...’nın odalığı” ve “...’nın halası” şeklinde bahsedilmektedir.

f- Karanfil: Bayan mezarına ait iki başucu şahidesinde bulunmaktadır (1,8). Bu şahidelerde gövdeyi büyük ölçüde kaplayan kitabelerin ilk satırlarının baş ve son kısımlarında oluşturulan boşluklar birer karanfil çiçeği ile bezenmiştir. Her iki örnekte tasarımda simetriye dikkat edilmiş ve büyük ölçüde başarı sağlanmıştır.

Karanfil, özellikle 16. yüzyıldan sonra Osmanlı süsleme sanatlarının önemli formlarından biri haline gelmiştir⁵⁸. Önceleri hayli stilize olan bu çiçeğin giderek natüralist bir üslupla mezar taşlarında olduğu kadar fermanlarda, beratlarda, cilt kapaklarında, çinilerde, kumaşlarda ve işlemlerde yoğun şekilde kullanıldığı görülmektedir.

g- Lâle: Biri erkek (26) dördü bayanlara (8,9,20,22) ait olmak üzere beş mezar taşında görülmektedir. 8 no’lu mezarda başucu şahidesinin alınlık kompozisyonunun merkezini gül ve lâlelerden oluşan bir buket doldurmaktadır. Lâleler bazen de kitabelerin ilk satırlarının baş ve son kısımlarında bulunan boşlukların bezenmesinde değerlendirilmişlerdir. (9,20). 20 no’lu mezarda kitabenin ilk satırının yanları simetrik olarak işlenmiş birer lâle motifi ile bezenmiştir. Aynı örneğin ikinci satırı ile 9 no’lu örneğin ikinci satırında lâleler yarımşar olarak uygulanmışlardır. Bu halleriyle motifler şahidelerin tepe kompozisyonlarına kaide oluşturu-

⁵⁶ Oğuz, *a.g.e.*, s. 47; Ayrıca Laqueur, Busbecq’in “...gül yapraklarını da yere atıyorlar... Türkler de gülün Muhammed’in terinden olduğuna inanırlar” ifadesini nakletmektedir. Bkz: Laqueur, *a.g.e.*, s.130; Cemal Kurnaz, “Gül”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 220.

⁵⁷ Laqueur, *a.g.e.*, s. 133.

⁵⁸ Demiriz, *a.g.m.*, s.939.

rur niteliktedirler. 22 no'lu mezarda kitabe, üst üste dizili, son derece stilize edilmiş lâle motifleriyle dolgulu bir su ile konturlanmıştır. 26 no'lu örnekte ise lâleler karmaşık bir kompozisyon içerisinde sunulmuşlardır.

Lâle, Selçuklular döneminden beri bilinen bir çiçektir. Selçuklularda yazma kitap ve kaplarında yer alan lâleyi şiirde kullanan ilk kişinin Mevlânâ olduğu kaydedilmektedir⁵⁹. Osmanlılarda ilk defa 14. yüzyılda divan şiirinde Ahmedî tarafından kullanılan lâle⁶⁰ natüralist akımla birlikte Osmanlı süsleme sanatına en erken giren ve en çok kullanılan çiçeklerden biri olmuştur⁶¹ ancak, daha sonra rokoko üslupla birlikte eski önemini kaybetmiştir⁶². Cami, çeşme ve mezar taşları başta olmak üzere lâlenin Türk bezemelerinde sevilerek kullanımının bir nedeni olarak, Osmanlıca harflerle yazıldığında onun Allah lafzındaki harflerin aynısını içermesi gösterilmektedir⁶³.

h- Küpe Çiçeği: Biri bayan (8), diğeri erkeğe (26) ait iki mezar taşında görülmektedir. İlkinde kitabenin üzerinde görülen motifler ters bakışlımlı olarak işlenmişlerdir. İkincisinde ise ayakucu şahidesinin doğu yüzündeki kompozisyonda yer alan çiçekler ortadan simetrik olarak çıkıp yanlara doğru gelişmekte ve uçları aşağıya doğru sarkmaktadır.

ı- Yapraklı ve Çiçekli Dallar: Bitki dalları, mezar taşı tezyinatında sıkça görülen bezeme unsurlarındandır (1,10,11,20,26,28). Kimi zaman natüralist üslupta, çoğunlukla da stilize olarak kullanılan bu unsurların tatbikinde mezarların kadın-erkek oluşlarına göre bazı farklılıklar gözlenmektedir. Örneğin erkek mezar taşlarında bu tür bezemeler daha çok ayakucu şahidelerinde yer alırken (11,26,28), bayan mezar taşlarında tepelik kompozisyonlarında (1,20) ve kitabeyi çevreleyen frizde (10) dik-kat çekmektedir.

Mezar taşlarında görülen yaprak ve çiçek motifleri bazen buldukları kompozisyon içerisinde sadece dolgu görevi yapan tali unsurlar olurken (1,20), bazen de bir yüzeyin bütününe hakim bezemenin esasını teşkil edebilmektedirler (11,26,28). 11 no'lu örnekte ayakucu şahidesinde alttan yukarıya doğru "s" kıvrımları yaparak yükselen yapraklı dallar bunun en güzel örneklerindedir. Aynı şekilde 28 no'lu örnekte sapları üstte bir kurdela ile bağlı, uçları aşağıya doğru sarkan stilize kıvrımlı dallar ayakucu şahidesinin yegâne bezemesidir.

j- Kasımpatı: Biri erkek (4), ikisi bayan (9,10) üç mezar taşında bulunmaktadır. 4 no'lu örnekte ayakucu şahidesinin doğu yüzü saksı içe-

⁵⁹ Turhan Baytop - Cemal Kurnaz, "Lâle", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 80.

⁶⁰ Baytop ve Kurnaz, a.g.m., s. 80.

⁶¹ Laqueur, a.g.e., s. 132.

⁶² F. Çiçek Derman, "Lâle/Sanat", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 81.

⁶³ Celâl Esad Arseven, "Lâle", *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, C. III, s. 1219.

risinde tasvir edilmiş kasımpatı bitkisiyle dekore edilmiştir. Saksıdan çıkıp tepeliğe kadar yükselen gövdenin farklı yerlerinden çıkan küçük dalların uçlarında altı adet çiçek yer almaktadır. Gerek dalların gerekse çiçeklerin tatbikinde simetriye dikkat edilmiş ve bunda büyük ölçüde başarı da sağlanmıştır. Bitkinin gövdesi üzerine pek de gerçekçi olmayacak şekilde belli aralıklarla ve cepheye dönük şekilde iki adet çiçek işlenmiştir. 9 ve 10 no'lu mezarlarda ise başucu şahidelerinde kitabelerin üstündeki üçgen köşelikler simetrik olarak yerleştirilmiş kasımpatı dal ve çiçekleriyle dolgulanmıştır.

k- Tabakta Meyve: Biri erkek (4), diğeri bayana (9) ait iki mezar taşında mevcuttur. İlk mezarda (4) ayakucu şahidesinin üst kısmında, "c" kıvrımlı stilize akant yaprakları ile bezenmiş enli frize oturan yan yana üç adet tabakta meyve tasviri bulunmaktadır. Tabaklardan ortadakine dolgun taneli iki üzüm salkımı, diğerlerine ise birer adet nar konulmuştur. Yine aynı mezarın sanduka yan pehlelerinde, yivli gövdeli sağır sütuncelerle üçe ayrılmış yüzeylerin kenar bölümlerinde büyük yatay kartuşlar içerisine alınmış, çevresi stilize yaprak dolgulu geniş bir çemberle çevrili tabakta üzüm tasvirleri bulunmaktadır. Diğer mezarda (9) ise başucu şahidesinin alınlık kompozisyonu, ortada, içinde on adet incir bulunan bir meyve tabağı etrafında şekillenmiştir. Burada tabağın içerisinde yer alan incirler, alttan yukarıya doğru sırasıyla 5,4,1 adet olmak üzere üç katlı olarak tasvir edilmişlerdir.

1- Yıldız Çiçeği: Sadece 25 no'lu mezarda başucu şahidesini taçlandıran şualı güneş motifinin merkezinde bulunmaktadır.

m- Girland: Sadece 11 no'lu mezarda bulunan girlandlar, şahidelerin kaide kısımları da dahil, sandukanın bütün dış yüzlerinde yer almaktadır. Burada sanduka yüzeyini eşit parçalara bölen sağır sütuncelerin başlık kısımlarına birer çiçekle tutturulan, aynı zamanda uçları sütuncelerin üzerinden aşağıya sarkan yarım daire formlu girlandlar dizisi sandukayı çepeçevre dolanmaktadır. Onaltı parça halinde uygulanan bu girlandlarda tam bir simetri ve işleniş benzerliği dikkat çekmektedir.

n- Çelenkler: 4 no'lu mezarda görülmektedir. Burada baş ve ayakucu şahidelerinin kaide aynalıkları ile sanduka yan yüzlerindeki üçlü düzenlemenin ortasında yer alanları çelenk şeklinde tasarlanmıştır. Yanlardan birer sağır sütunce ile sınırlandırılmış çelenklerin esasını, tersdüz "c" kıvrımlı stilize yaprakların çevrelediği kabartma yaprak dizileri oluşturmaktadır.

2. Geometrik Süsleme Unsurları:

a- Mühr-i Süleyman: Sadece bir mezarın (8) başucu şahidesinde bulunmaktadır. Burada kitabenin ilk satırının baş ve son kısımlarına

tesadüf eden üçgen köşelikle birer mühr-i Süleyman yerleştirilmiştir. Ortalarında, yeri ve göğü sembolize eden “yin-yang” ın⁶⁴ yer aldığı bu tasvirlerle ne hazîre içerisinde ne de Çarşamba’da başka bir mezar taşında rastlanılmamıştır.

Müht-i Süleyman, Türk kültür ve medeniyetinde sıkça görülen semboller arasındadır. Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar zamanında gerek dekoratif amaçlı, gerekse güç-kuvvet-hikmet sembolü olarak çeşitli eşyalar üzerinde karşımıza çıkmaktadır. Kur’ân’da Allah’ın Hz. Süleyman’a bir takım metafizik güçler bahşettiği belirtilmektedir⁶⁵. Ona verilen bu güç ve kudretin ters olarak içi içe geçmiş iki üçgenle temsil edildiğine ve bunun Hz. Süleyman’ın mührü olduğuna inanılmaktadır. Bu inancın bir sonucu olarak bu sembol, Hz. Süleyman’a Allah tarafından verilen ilim, kuvvet ve kudretten nasip alma umuduyla, yapıların çökmemesi, mezarlarda cesetlerin çürümemesi, hayvanlardan ve böceklerden korunma, Allah’ın gazabından yine O’na sığınma, evlerde nazarlık ve saadet vb. amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır⁶⁶.

3. Nesneli Süsleme Unsurları:

a- Kurdele: Yalnızca 28 no’lu mezarın ayakucu şahidesinde görülmektedir. Şahidenin doğu yüzünde uçları aşağıya doğru sarkan kıvrımlı dalların sapları üstte bir kurdele ile bağlanmıştır.

b- Gerdanlık: 10 ve 22 no’lu mezarların başucu şahidelerinde bulunmaktadır. Şahidelerin konik başlıklarının altındaki uzun boyun, yatay bir çizgi ile ortadan ikiye bölünmüş ve alt kısımlara birer gerdanlık işlenmiştir. İlk örnekte incilerle oluşturulmuş beşli dizi halinde olan gerdanlığın ucundan bir çiçek motifi sarkmaktadır. İkinci örnekte ise gerdanlık kurdele benzeri şeritlerle oluşturulmuş olup ucuna iri bir süs taşı kondurulmuştur.

c- Şualı Güneş: Ampir üslubun belirgin unsurlarından olan şualı güneş⁶⁷ yalnızca bir mezarın (25) başucu şahidesinin tepeliğinde bulunmaktadır. Söz konusu tasvir yanlardan “s” kıvrımlı, taşkın karakterli iki akant yaprağının üzerine oturmaktadır. Osmanlı sanatında 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra etkileri hissedilen ampir üslubun bu tarz süsle-

⁶⁴ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2000, s. 202.

⁶⁵ Kur’ân, Neml/15,16,

⁶⁶ Sadi Bayram, “Müht-ü Süleyman ve Türk Kültüründeki Yeri”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar (Güner İnal’a Armağan)*, Ankara 1993, s. 61-66.

⁶⁷ Söz konusu motif, ışınal çubuk ve ışın halesi şeklinde de isimlendirilmektedir. Sırasıyla bkz.: Günnur Aydoğdu, *Amasya Mezartaşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Ün. Sos. Bil. Ens., Ankara 1997, s. 262.; Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Ün. Sos. Bil. Ens., Samsun 2002, s. 140.

me örneklerine yurdumuzun pek çok yerinde rastlamak mümkündür. Bunun aslının güneş kültüne dayandığı, ancak sonradan göksel manalarından ayrılarak bitki motifi (rozet) şeklini aldığı kaydedilmektedir⁶⁸.

Yazı:

Yazı, farklı tür ve yoğunlukta da olsa, her dönemde mezar taşları üzerinde yer alan asli bir unsur olmuştur. Bilindiği gibi son dönemlerde Türk sanatı büyük oranda Batı etkisi altında kalmıştır. Neredeyse bütün sanat dallarında kendisini iyice hissettiren bu etkiler, yazı konusunda herhangi bir varlık gösterememiştir⁶⁹. Başka bir deyişle hat, tekâmülünü ve çeşitliliğini kendi geleneksel çizgisi istikametinde gelişerek devam ettirmiştir.

İncelediğimiz 29 mezarın kitabeleri, celî sülüs hatlıdır⁷⁰. Celî sülüs, sülüsün⁷¹ kitabe ve levhalarda kullanılan türü olarak tanımlanır. Cami ve benzeri mimari yapıların duvarlarını süsleyen yazılar ve mezar taşı kitabeleri genellikle celî tarzındadır⁷². “Celî” kelimesi tek başına kullanıldığında “sülüs celîsi” olarak anlaşılma⁷³ birlikte kalın ve iri bünyeli olan bu yazıda kalem kalınlığının ve harf iriliğinin bir sonu bulunmadığı⁷⁴ için kitabelerdeki yazıların büyüklükleri hususunda genel bir birliktelik mevcut değildir.

Mezar taşlarında yazılar, genellikle başucu şahidelerinin gövde kısımlarının batıya bakan cephelerinde bulunmaktadır. Ancak bazı başucu şahideleri (12,16,22) orijinal yerlerinde olmayıp başka mezarların ayak uçlarına rastgele dikildikleri için bunlar üzerinde yer alan yazılar doğuya dönük haldedir.

Kitabelerin taşlara işlenişleri hususunda da tam bir birliktelik mevcut değildir. İki kitabe (22,26) mâil; diğerleri ise düz satırlar halinde yazılmıştır. Kitabelerin satır aralarına kimi ince, kimi kalın kabartma şeritler çekilmiştir. Yalnızca iki kitabe (3,11), dikdörtgen kartuşlar içerisine alınmıştır.

⁶⁸ Çulpan, *a.g.e.*, s. 149.

⁶⁹ Demiriz, *a.g.m.*, s.977.

⁷⁰ Yazı türü açısından daha çok celî sülüs ve celî ta'lik yazının tercih edildiği Osmanlı dönemi kitabelerinde son dönemlerde rik'a da görülmeye başlanmıştır. Bkz.: Abdülhamit Tüfekçioğlu, “Türk Mimarisinde Yazı”, *Yeni Türkiye*, S.46, Ankara 2002, s. 631.

⁷¹ Sülüs, eski kaynaklarda “dört behresi musattah ve iki behresi müdevverdir.” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz.: Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s.21.

⁷² Muhiddin Serin, *Hat Sanatımız*, İstanbul 1982, s. 45; M. Hüsrev Subaşı, *Yazıya Giriş*, İstanbul 1997, s. 21; M. Uğur Derman, “Osmanlı Celî Hattında Klasik Kavramı”, *Sanat ve Klasik*, İstanbul 2006, s. 1-2.

⁷³ Serin, *a.g.e.*, s. 45.

⁷⁴ Mahmut Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, Ankara 1983, s. 114.

Kitabelerde kullanılan dil genellikle Osmanlı Türkçesi'dir⁷⁵. Sadece ilk satırlar Arapça yazılmış olup basit de olsa müstakil istifler halinde sunulmuştur. Kitabelerin geri kalan kısımları, çoğunlukla istifsiz, rahatça okunabilecek düz satırlar halindedir. Yalnızca iki örnekte (17,25) kitabeler ikili satırlardan müteşekkildir.

Kitabeler buldukları yerlere genellikle herhangi başka bir bezeme ile karıştırılmadan işlenmişlerdir. Ancak bazı örneklerde kitabelerin çevresi nebâti unsurlarla dolgulu kenar suları (8,10,22) ile konturlanmış, bazı örneklerde ise kitabelerin birinci ve ikinci satırlarının baş ve son kısımlarına karanfil (1,8) ve lâle (20,22) motifleri yerleştirilmiştir. Ayrıca bazı kitabeler (1,8,10,22,29), çoğunluğu akant yapraklarından müteşekkil stilize bitkilerle taçlanmıştır.

İçerikleri bakımından incelendiğinde kitabelerin bir takım özelliklere sahip oldukları görülür. İlk satırlarda çoğunlukla, Allah'ın sıfatlarından oluşan (el-Bâkî, Hüve'l-Bâkî, Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî, Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî) ve O'nun yaratıcı, bâkî (kalıcı) ve hayy (diri, canlı) olduğunu ifade eden kelime ve ibareler yer almaktadır. Ancak bir kitabede (3) buna uyulmamış ve doğrudan ölüye dua dileyen ifadeler yer verilmiştir. Bu kitabelerde dikkat çeken başka bir husus, hazîrede celî ta'lik ile yazılan kitabelerin ilk satırlarında gördüğümüz ölüme ve ayrılığa karşı serzeniş içeren ifadelerin bunlarda yer almamasıdır.

Kitabelerde Allah'ın sıfatlarından bahseden bu ilk satırları, çoğunlukla, ölen kişi adına manzum olarak düzenlenmiş ağıt niteliği taşıyan ifadeler (Uçdı bâğ-ı cennete nevcivânım/Vâlideynin hasret koydı gül fidânım; Bir gül-i gonca iken açılmadan soldum/Fânî cihânı terk idüp cennet-i a'lâyı buldum; Bir kuş idim uçdum yuvadan/Ecel ayırdı beni anadan babadan/Şefâat dilerim size Hüdâ'dan...gibi) takip eder. Bazen bu ifadeler insanlara nasihat içerikli (Bu dünyâda bulmadım hiç râhatı/İhtiyâr itdim ânın için rihleti/Kimse gülmez kimse dahî gülme-ye/Zevkine değmez cihânın mihneti/Dâr-ı dünyâ bir misâfirhânedir/Aklı olan benden alsın ibreti... gibi); bazen de dua dileyen (Ziyâretten murâd ancak duâdır/Bugün bana ise yârın sanadır...gibi) cümleler şeklinde olabilmektedir. Ardından ölünen kimliği ile ilgili bilgiler verilir ve ruhuna ithâfen fatiha talep edilir. Kitabeler şahsın genellikle ölüm tarihinin belirtilmesi ile sona erer. Ancak bir kitabede (28) hem doğum hem de ölüm tarihi birlikte verilmiştir. Bazı kitabelerde ise ölen kişinin çocuk veya genç yaşta vefat ettiğine işaret eden ifadeler (Doymayub gençliğine ...;

⁷⁵ Osmanlı'nın ilk devirleri de dahil olmak üzere 16. yüzyıla kadar kitabelerde kullanılan dil genellikle Arapça olmuş ve sonra kısa bir süre içerisinde Osmanlıca tercih edilmiştir. Bkz.: Halil Ethem, *Kitabeler Nasıl Kayıt ve Zaptolunmalıdır* Ankara 1940, s. 13; Ancak erken dönemde Arapça'nın yanı sıra Osmanlıca yazılmış kitabelerle de karşılaşmaktadır. Bkz.: Tüfekçioğlu, a.g.m., s. 623.

Hasretâ fânî cihânda tül-i ömr sürmedim; Bir gül-i gonca iken âh açıl-
madan soldum...gibi) rastlanılmaktadır. Kitabelerde ölüm nedeni genel-
likle “ecel” olarak ifade edilmekle birlikte, sadece bir kitabede (4) “öldü-
rülme” olarak belirtilmiştir.

On iki kitabede on beş kez yer veya bölge adı geçmektedir: Trabzon
(9,10,20,22); Cenik⁷⁶ (9,10,13); Çehârşenbe/Çarşamba⁷⁷ (7,17,25); Gön-
ye⁷⁸ (10); Ünye (16,24); Divriği (19); Yenişehir-i Fenâr⁷⁹ (25); Erbaa (28).

Kitabelerden on altı tanesinde meslek ve sosyal statü belirten ifade-
ler bulunmaktadır: Kapıcılar Kethüdâsı⁸⁰ (4), Cenik Muhassılı⁸¹ (4,
9,10,13), Rahtvân Camii Müezzini (5), Çehârşenbe Müderrisi (7), Trab-
zon Valisi (9,10,20,22), Gönnye Sancağı Mutasarrıfı⁸² (10), Devletlü⁸³ (10),
Vezîr-i Mükerrrem (8,10), Rahtvân Camii Şerifi Mütevellisi (12), Kâtip
(16,17,23,26), Selâm Ağası⁸⁴ (19), Çehârşenbe Kaymakamı (25), Harem
Kethüdâsı (27). Ancak bu ifadelerden sadece bir kısmı (4,5,7,12,19,26)
bizzat kitabenin adına yazıldığı şahıslara aittir. Geri kalanları ise söz
konusu şahısları tanıtmak amacıyla yönelik olup ölen kişinin şöhret sa-
hibi yakınlarına aittir.

On dört kitabede kişi adlarının önünde bazıları şahsın kendisine,
bazıları ise sülaleye ait lakaplar bulunmaktadır: Dizdârzâde (2),

⁷⁶ Cenik/Canik kelimesi ile genellikle eski Samsun sancağı kastedilmektedir. Bu kelimenin menşei ve ihtiva ettiği bölge ile ilgili olarak bkz.: Kâzım Dilcimen, *Canik Beyleri*, Samsun 1940, s. 5-7; Mehmet Öz, *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, Ankara 1999, s. 1-39.

⁷⁷ Samsun'un ilçesi Çarşamba.

⁷⁸ Gönnye, Osmanlılar zamanında Tarabzon Eyaleti'ne bağlı sancaklardan biridir. Bazı kayıtlarda Soğucak Kal'ası olarak da zikredilmektedir. Bkz.: Orhan Kılıç, “XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon Eyaletinin İdarî Taksimatı ve Tevcihati”, http://www.zaferesen.com/karadeniz_tarihi_idari_taksimat_orhan_kilic.htm

⁷⁹ Yenişehir, Osmanlılar zamanında Balkanların (Yunanistan) en önemli merkezle-
rinden biridir. Günümüzde Larisa olarak bilinen şehir, eskiden aynı adı taşıyan
diğer yerleşim birimlerinden ayırt edilmek amacıyla Yenişehir-i Fenâr (Yunanistan
Yenişehri) olarak anılmıştır. Bkz.:
http://tr.wikipedia.org/wiki/Yeni%C5%9Fehir,_Teselya

⁸⁰ Kapıcılar Kethüdâsı/Kethüdâ-yı Bevvâbin, sarayın Bâb-ı Humâyun ve orta kapı-
sını bekleyen kapıcıların amiri hakkında kullanılan bir tabirdir. Pakalın, *a.g.e.*, C.
II, s. 253.

⁸¹ Muhassıl, devlete ait vergileri tahsil etmekle yükümlü olan memurlar hakkında
kullanılan bir tabirdir. Pakalın, *a.g.e.*, C. II, s. 569.

⁸² Mutasarrıf, Osmanlılarda sancakların başında bulunan idarecilere verilen unvan-
dır. Pakalın, *a.g.e.*, C. II, s. 586.

⁸³ Devletlü, Osmanlılarda vezirler, müşirler, şeyhülislâmlar, Mekke emirleri,
dârussaâde ağaları ve saltanat hanedanına yakınlığı bulunan kişiler için kullanı-
lan resmi lakaptır. Zengin, iktidar ve saadet sahibi demektir. Pakalın, *a.g.e.*, C. I,
s. 435.

⁸⁴ Selâm Ağası, padişah ve vezirlerin yanında bulunup onlar adına etrafa selam
veren görevlilere verilen addır. Pakalın, *a.g.e.*, C. III, s. 152.

Hazînedârzâde (3,9,10,11,12,15,18,20), Bâbasokmazzâde (6), Müderriszâde (7), Kara Hâfız (12), Mihmândârzâde (21) Râşidefendizâde (24), Yûsufzâde (28) .

Tarih Düşme: Mezar taşlarında yer alan kitabeler genellikle tarih ifadeleriyle sona ermektedir. Kitabelerden yirmi beş tanesinin tarihi bellidir. Geri kalan dört tanesinde (26,27,28,29) şahidelerin alt kısımları betona gömülü olduğu için kitabelerin tarih içeren son kısımları okunamamıştır. Tarihi belli olanlarda ibareler rakamla, hicrî tarih esas alınarak verilmiştir. Tarihler on dört kitabede (1,2,3,4,5,6,9,12,13,14,16,19,20,25) sadece yıl olarak; iki kitabede (7,24) yıl ve ay; sekiz kitabede (8,10,11,15,17,18,22,23) ise yıl, ay ve gün düzeninde yazılmıştır. Sadece bir kitabede (21) yıl ile birlikte "... ayının başı" ifadelerine de yer verilmiştir. Bütün kitabelerde aylar kameri takvime göre rumuzlarıyla gösterilmiştir⁸⁵.

Kitabelerden iki tanesinde (4,26) tarihler ayrıca ebcedle de düşülmüştür. 4 no'lu mezartaşında tarih *mu'cem*⁸⁶ ve *ta'miyeli*⁸⁷ olarak verilmiştir. Zira tarihi veren dokuzuncu satırın noktalı harflerinin sayısı değerleri hesaplandığında elde edilen tarihle (1208) kitabenin altında rakamla yazılı olan 1215 tarihi arasında sekiz senelik bir fark ortaya çıkmaktadır⁸⁸.

جوهرين تاريخ فوتي بر دعا احبابدن

ايله خيرالدين بکه يا رب مسکن جنتي

26 no'lu örnekte ise tarih şu şekilde düşülmüştür:

کرملرکان وارقدده بو روحم سکا تاريخده

کورده يوسف جمالکی دوره جناتک ایچنده

⁸⁵ Kameri aylar ve rumuz harfleri: Muharrem/ م ; Safer/ ص ; Rebiulevvel/ را ; Rebiulâhir/ ر ; Cemâziyelevvel/ جا ; Cemâziyelâhir/ ج ; Receb/ ب ; Şa'bân/ ش ; Ramazân/ ن ; Şevvâl/ ل ; Zilka'de/ د ; Zilhicce/ ه .

⁸⁶ Mu'cem tarih: Hesaplama sadece noktalı harflerin sayısı değerlerinin dikkate alındığı tarih düşürme türüdür. Buna *mu'acem*, *cevher*, *cevherî*, *cevherdâr*, *gevher*, *güher*, *mücevher*, *menkût*, *noktadâr* tarih adı da verilir. Bkz: Selahaddin Elker, "Kitabelerde Ebced Hesabının Rolü", *Vakıflar Dergisi*, S.3, Ankara 1956, s. 20; Muharrem Mercanlıgil, *Ebced Hesabı*, Ankara 1960, s. 74; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: İsmail Yakıt, *Türk İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 2003.

⁸⁷ Ta'miyeli tarih: Bir tarih mısraının harflerinin sayısı değerleri toplamının bir olayın yılını tam olarak vermemesi durumunda, sonuca kaç sayının ilave edileceği veya çıkarılacağı bir önceki mısradaki açık veya kapalı bir üslupla belirtilmesi suretiyle düşürülen tarih türüdür. Yakıt, *a.g.e.*, s. 358.

⁸⁸ Söz konusu ta'miye tarafımızdan çözülememiştir.

Burada tarih veren ikinci mısraın bütün harflerinin sayı değerleri toplandığında 1343 çıkmaktadır. Şahidenin alt kısmı betonla kaplı olduğu için bu tarihi doğrulama imkanı bulunamamıştır.

Kitabelerden sadece bir tanesinde (8) hattat imzası bulunmaktadır (Resim 12c). Ancak imza çok girift olduğu için okunamamıştır.

Malzeme ve İşleniş:

İncelediğimiz mezar taşlarının neredeyse tamamında gerek şahidelerde gerekse sandukalarda malzeme olarak mermer kullanılmıştır. Yalnızca 23 no'lu örnekte başucu şahidesi nispeten yumuşak bir yapıya sahip olan Ünye taşından kesilmiştir.

Yazı da dahil taşlar üzerinde yer alan bütün bezemeler kabartma olarak işlenmiştir. Hatta bazı örneklerde (4,8,11,26) kabartmaların son derece taşkın bir şekilde uygulandıkları görülmektedir. Taşlardan hiç birinde oymaya rastlanılmamıştır.

Sonuç olarak, 19. yüzyıla ait bu 29 mezar taşı, gerek repertuar, gerekse kompozisyon açısından dönemlerinin bezeme anlayış ve geleneğinin paralelinde bir düzenlemeye sahiptir. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanatında mimari alanında görülmeye başlanan Batı etkileri, haziredeki mezar taşlarında da kendini hissettirmiştir. Natüralist çiçekler, çelenkler ve girlandlar bu etkilerin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazı ise bu etkilenmenin kapsamı içerisine girmeyen yegâne unsur olma özelliğini korumuş ve kendi geleneksel çizgisi içerisinde varlığını sürdürmüştür.

Hazireye zaman zaman yaptığımız ziyaretlerde mezar taşlarının çeşitli şekillerde tahribata maruz kaldıkları gözlemlenmiştir (Resim 34,35,36,37). Mahalli ölçüde de olsa milli kültür varlıklarımızın kıymetli parçalarını oluşturan bu mirasın acilen tespitinin yapıp kayıt altına alınması oldukça önem arz etmektedir.

RESİMLER



Resim 1. Rıdvan Paşa Camii



Resim 2. Merdiven ve son cemaat mahalli



Resim 3. Hazîre (Batı'dan görünüm)



Resim 4. Hazîre (Doğu'dan görünüm)



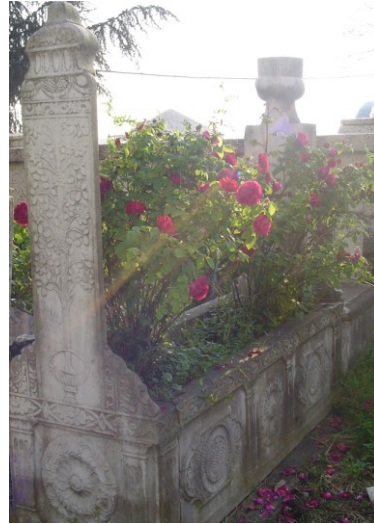
No: 1, Resim 5



No: 2, Resim 6



No: 3, Resim 7



No: 4, Resim 8a



No: 4, Resim 8b



No: 4, Resim 8c



No: 5, Resim 9



No: 6, Resim 10a



No: 6, Resim 10b



No:7, Resim 11a



No: 7, Resim 11b



No: 8, Resim 12a



No: 8, Resim 12b



No: 8, Resim 12c



No: 9, Resim 13



No: 10, Resim 14a



No: 10, Resim 14b



No: 11, Resim 15a



No: 11, Resim 15b



No: 11, Resim 15c



No: 12, Resim 16



No: 13, Resim 17



No: 14, Resim 18



No: 15, Resim 19



No: 16, Resim 20



No:17, Resim 21



No: 18, Resim 22



No:19, Resim 23



No: 20, Resim 24



No: 21, Resim 25



No: 22, Resim 26



No: 23, Resim 27



No: 24, Resim 28



No:25, Resim 29



No: 26, Resim 30a



No: 26, Resim 30b



No: 27, Resim 31



No: 28, Resim 32a



No: 28, Resim 32b



No: 29, Resim 33



Resim 34



Resim 35



Resim 36



Resim 37

KUR'AN'IN SOSYO-KÜLTÜREL KOŞULLARI DİKKATE ALIŞI: MA'RÛF KAVRAMI ÖRNEĞİ

Dr. Osman EYÜPOĞLU*
Prof. Dr. Mehmet OKUYAN*

ÖZET

Bu çalışmada, Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı ma'rûf (örf ve/veya iyilik) kavramı örneğinde irdelenmektedir. Kur'an'ın birçok konuda ma'rûfa/örfe göre hareket etmeyi onaylaması, beşeri dünyasını kurmada insanın olabildiğince özgür bırakıldığı anlamına gelmektedir. Bu özgürlük alanına genişliğini kazandıran husus, Kur'an mesajının sade ve evrensel oluşudur. Kur'an'ın her dönemde uygulanabilir evrensel mesajı, Allah'a iman, O'na kulluk/ibadet ve insanlar arasında dürüstçe (iyi niyet besleyerek) hareket etmekten ibarettir. Buna göre her toplum, değinilen üç ana ilkeye uymak kaydıyla kendine özgü ma'rûfunu/örfünü oluşturabilir. Kur'an'ın ma'rûfa itimadı, inanan bireylerin iyi niyetle kuracakları sosyo-kültürel bir dünyada, beşeri niteliklerle ilahi niteliklerin birbirini tamamlamasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal değişme, din, sosyo-kültürel koşullar, ma'rûf, örf, Kur'an yorumu, Din Sosyolojisi.

ABSTRACT

Qur'anic Consideration Of Socio-Cultural Circumstances: An Example Of The Concept Of Ma'rûf

In this study, it is examined how the Qur'an takes into account socio-cultural circumstances in its teaching in the light of the example of the concept of Ma'rûf (goodness or accepted practices). When we look at the Qur'anic teaching, we can see that it acknowledges accepted practices of the society (ma'rûf). This factual reality means that Qur'an sets free human being while establishing his/her worldview. This matter which gives a huge immensity to the area of human beings' freedom is the universal character of the Qur'anic message. The applicable universal message of the Qur'an in every period consist of believe in Allah, worship Him only, doing goodness to others and being fair to every people. To this universal message every society can develop its own ma'rûf/accepted practices provided that it observes these main principles of the Qur'anic teaching. The trust of the Qur'an to the accepted practices of the societies emanates from fulfillment of divine and human elements to each-others.

Key Words: Social change, religion, socio-cultural circumstances, ma'rûf/accepted practices, sociology of religion.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, Samsun. e-posta: eyupoglu@omu.edu.tr

• Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Samsun. e-posta: mehmetok@omu.edu.tr

I. Giriş: İnsan ve Değişime Bağlı Sorunlar

Toplum denen yapının belki de en önemli özelliği sürekli bir değişim halinde olmasıdır. Değişim denen genel olgu, hem tabii hem de sosyal çevremizde söz konusu olan bir olgudur. Tabii çevremizdeki değişimler, örneğin, yer kabuğunun doğal bir hareketliliği olan depremler, sosyal bir varlık olarak insanı toplumsal değişimlere de zorlarlar. Örneğin, depreme dayanıklı zemin ihtiyacı, beraberinde göç denen önemli bir toplumsal sorun yumağını; depreme dayanıklı konut ihtiyacı da benzer şekilde, mühim ekonomik yatırım sorunlarını ortaya çıkarabilir. Bu örnekte görüldüğü üzere, tabii değişim olguları sosyal sorunlara yol açabilir. Göç olgusunun beraberinde düzensiz şehirleşmeye ve bunun da çevre kirliliğine yol açtığı dikkate alındığında, sosyal değişim olgularının da tabii sorunlara dönüşebildiği görülür.

Tabii değişimler, örneğin bir deprem olgusu, özü itibariyle beşeri bir soruna işaret etmez. Başka bir ifadeyle tabii sorunlar aslında kötü olarak nitelenemezler. Zira bunlar birine zarar vermek gibi kötü bir niyet taşımazlar. Aksine, tabii değişimler dünyanın daha yaşanılabilir olmasına katkı sağlamaları açısından gereklidirler.

Sosyal değişimlere gelince, arkalarında daima beşeri bir niyet taşıdıklarından, bu niyete bağlı olarak iyi veya kötü nitelenmesine tabi tutulabilirler. Bu bağlamda bir örnek olarak sanayileşme inkılabını hatırlayabiliriz. İngiliz makine iplikleri Avrupa pazarlarında ilk satışa sunulduğunda, ipliklerin düzgünlüğü, bolluğu ve ucuzluğu, insanlığın tüm sorunlarını sanayileşmenin çözebileceği hususunda toplumun aşırı denebilecek bir heyecana kapılmasına neden olmuştu. Ama bundan 43 yıl gibi kısa bir süre sonra 1811'de, işçilerin fabrikalara saldırımları, parlamentonun da saldırganları ölüm cezasına çarptırması gibi olumsuz gelişmelerle¹ beraber, aynı sanayileşme bir bakıma mutsuzluk kaynağı olmanın da ilk adımlarını atmış olmaktadır.

Beşeri bir değişim olgusu olarak teknolojinin günümüzde çevre kirliliğine neden olması, insanları tüketime ve dolayısıyla sürekli bağımlılığa sevk etmesi, silahlanma yarışını kışkırtması gibi sebeplerle masumiyetinin ciddi bir yara aldığını ve kolay kolay da iyileşmeyeceğini düşünebilmekteyiz.² Buradaki hayal kırıklığı aslında beşeri bir icada adeta mucizevi bir değer atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, insanoğluna ait tüm icatlar/çözümler mükemmel değildir; sürekli geliştirilmeye ve

¹ Zeki Tez, *Doğa Karşısında Pratik ve Teknik Uğraşı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s.157.

² Bu konuda bir değerlendirme örneği olarak bak., Aykut Göker, *Bilim Teknoloji Sanayi Üçlemesi*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995, s.49.

daha da olgunlaştırılmaya muhtaçtır. Teknolojinin gerekliliğini tartışamayız ama onun muhtemel zararlarını da görmezden gelemeyiz.

Tüm bunlar, insanoğlunu değişime iten en temel güdü veya arayışın, *hayatı daha rahat ve güvenilir kılma arzusu* olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, zekasının cüz'î olması nedeniyle daima konumunu eksik bulan insanoğlu, hayatını daha rahat ve güvenilir kılmak amacıyla bir dizi arayışa girer. Bu amaçla, din, hukuk, demokrasi, bilim, sanayileşme... gibi hususlara ilişkin elde ettiği kazanımlarını/yorumlarını, bazı ihtiyaçlarına olumlu cevap vermeleri nedeniyle korumak, asla kaybetmemek ister. Bu koruma arzusu o derece kuvvetlenir ki, bir süre sonra katı bir istikrara (değişime direnmeye) dönüşebilir³ ya da bir şekilde oluşan değişim arzusu aşırı ve kontrolsüz bir hız kazanabilir. Batı dünyası kontrolsüz bir teknolojik değişime, İslam dünyası da katı bir istikrara/değişmemeye kısmen de olsa örnek olarak düşünülür ve en iyi tutumun, değişim içinde istikrar, istikrar içinde değişim olduğu ifade edilir:

“Öz benliğini koruyarak meydana gelen değişmeye gelişme, öz benliğini yitirerek ortaya çıkan değişmeye de çürüme veya bozulma diyoruz... Bazı hallerde, toplumun güçlenmesi için istikrar kadar, değişim de gerekebilir. Söz konusu değişim, sosyal sistemin varlığını koruma amacına yönelik olmalıdır. Devam ettirilmesi halinde, topluma fayda yerine zarar verecek bazı gelenekler, yeni şartlara uygun hale getirilebilir ya da onlardan büsbütün vazgeçilerek, sistemin daha güçlü olarak ayakta kalması sağlanabilir. Öze zarar vermeyen değişme de aslında toplumun devamını sağlamak içindir. Bu durum, bir ağacın kuruyan, ya da kurumaya yüz tutan dallarını budayıp, onu güçlendirmeye benzer”⁴

Gerçekte değişmemek de, değişimde aşırılık da arzulanamalıdır. Örneğin İslam dünyasının geri kalmışlığı genelde, Batıdaki hızlı değişimleri takipte geç kalmasıyla ilişkilendirilmektedir.⁵ Ancak, bugün dünyayı tehdit eden ve evrensel bir boyuta ulaşan çevre kirliliği, silahlanma yarı-

³ Böyle bir durumda dengelerin tartışmalı bir biçimde değiştirilmesi gerekir ki, değişimi isteyen ve değişime direnen her iki taraf da sonucu sağlıklı bir biçimde içselleştirebilsin (Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 1990, s.442-443).

⁴ *Türk Düşüncesi*, 3. Baskı, Hazırlayan: Türk Düşünce Hareketi Komisyonu, İrfan Yayınları, İstanbul, 2007, s.124-125. Benzer vurgular için diğer bir örnek olarak bak., Mehmet S. Aydın, “Değişme ve Endişe”, *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12; Mehmet S. Aydın, “Hayatta ve Din Hayatında Denge”, *Zaman*, 13 Ağustos 2002, s.12.

⁵ Bu konuya ilişkin bir-iki değerlendirme örneği olarak bak., Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s.120-124; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çeviren: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995, s.181; *İslam ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s.112.

şı ve en önemlisi küresel fakirlik gibi sorunlar da temelde Batının kontrolsüz teknolojisine, bu teknolojinin insanlık yararına değil de sırf Batı çıkarları lehine kullanılmasına bağlanmaktadır.⁶

Buraya kadar kısaca aktarmaya çalıştığımız, bize kontrollü bir değişimin gerekliliğini açıkça göstermektedir. *Kontrollü bir değişim* ifadesindeki *kontrol* vurgusu, değişimin muhtemel menfi sonuçlarına karşı bir önlem ifade etmektedir. Yaşamı daha kolay ve güvenilir kılma arzusunun insanı mutlaka bazı değişim arayışlarına iteceği ortadadır. Bu arayışlar beşeri olacağı için, alınacak önlem de beşeri bir önlem olacaktır. Başka bir deyişle, insan kendi beşeri sorunlarına yine beşeri çözümler bulmakla yükümlüdür. Hatta insanın, tamamen tabii olan sorunlara karşı da alabileceği beşeri önlemler vardır: Depreme karşı, sağlam zemine dayanıklı konut yaparak önlem almak gibi... Kısaca, teknolojik unsurlarıyla maddi kültür dünyası da, aile, hukuk ve din gibi unsurlarıyla manevi kültür dünyası da beşere uygundur. Bu nedenle insan, maddi ve manevi kültür biçiminde iki bölümden oluşan beşeri dünyasına ilişkin tüm sorunlarını çözebilecek bir potansiyele sahip olarak yaratılmıştır.

II. Beşeri Sorunların Çözüm Kaynağı Olarak İnsan

Şüphe yok ki, bir kültür dünyasındaki değişim diğerlerini de bir şekilde mutlaka etkiler. Daha çok maddi kültür dünyasının manevi kültür dünyasını etkilediği ifade edilse de,⁷ bu ancak bazı dönemler açısından geçerli bir durum olarak kabul edilmelidir; sonuç itibarıyla bu ilişki karşılıklıdır.⁸ Diğer bir deyişle, teknoloji unsuruyla maddi kültür dünyası-

⁶ Bu bağlamda birkaç örnek olarak bak., *İnsan Çevre Toplum*, Hazırlayan: Ruşen Keleş, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992, s.18-20; Ersin Gürdoğan, *Kirlenmenin Boyutları*, İz Yayınları, İstanbul, 1993, s.34-35; Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, 7. Baskı, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1994, s.415-418.

⁷ Bir örnek olarak bak., Seha L. Meray, *Toplumbilim Üzerine*, Hil Yayınları, İstanbul, tarih yok, s.38-40.

⁸ Bilindiği gibi, sanayileşme ilk günlerinde Avrupalı halk üzerinde kontrolü zor bir heyecan uyandırmıştı. Bir bakıma, insanlığa kurtuluş vadeden Kilisenin bu vadedini gerçekleştirememesi ile sanayileşmenin getirdiği olumlu heyecan karşı karşıya konmuş ve hüküm verilmişti: "Din fabrikanın kapısına gelince durur". Ama günümüzde, "geleneksel dinî sembolleştirmeler olmaksızın ne bir savaşa ne de bir evliliğe" başlanabilmektedir (Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190). Önemli bir manevi kültürel öge olarak dinin toplumsal hayattaki yerini er veya geç daima geri kazandığı bağlamında diğer birkaç değerlendirme örneği olarak ayrıca, Ünver Günay, "Modern Sanayi Topluluklarında Din: I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, 1986, s.77-82 [41-88]; Ünver Günay, "Modern Sanayi Topluluklarında Din: II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 1987, s.57-58 [29-58]; İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, 3. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s.158; *Türk Düşüncesi*, s.69-87; *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008, s.393-406; Niyazi

nın daha çok değişimi, din unsuruyla manevi kültür dünyasının da istikrarı temsil ettiği düşünülse de, gerçekte ikisi arasında tamamlamacı bir ilişki olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Güngör'ün vurguları bu bağlamda anlamlıdır:

“Yüzlerce yıldan beri doğu ülkeleri batı nazarında mistik bir hayat içinde uyuşup kalmış ülkeler diye görülürdü. Şimdi maddî bir hayatın içinde kaybolmuş Batılı insanlar “mistik” dedikleri yaşayışın insana verdiği yeri anlamaya başlamış gibidirler. Öyle tahmin edilir ki, Doğu memleketleri sanayileşme sırasında ihmal ve inkâr ettikleri öz değerlerini yine batı yoluyla yeniden öğreneceklerdir... Bu bir eğitim meselesidir. Bu eğitimde başarılı olabilirsek, insana hem yaşadığı hayatın şuurunu kazandırmış oluruz, hem de onu daha iyi bir hayat bulmak üzere seferber edebiliriz”.⁹

Sanayileşmenin, en temelde hayatı daha kolay ve güvenilir kılma arzusunun bir sonucu olduğunu anlamak zor değildir. Din de, zorluğu değil kolaylığı istemekte,¹⁰ nitekim evrenin de buna uygun olarak tasarlandığını belirtmektedir.¹¹ Bu nedenle, hayatın içinden neşet eden teknoloji ile hayatın içinde var olan din arasındaki tamamlamacı ilişkiyi görmek zor değildir. Hemen bu noktada, insanın temel sorununun, muhtaç bir varlık olması nedeniyle doğuştan veya tabiatın içgüdüselliklerinden değil, bizzat kendi eylemlerinden, icatlarından, anlayışından kaynaklandığını belirtmemiz gerekir. Bu, anlaşılması açısından sade bir husustur. Buna Kur'an örneğinde dinin de açıkça işaret ettiğini görüyoruz.¹² Özetle, sanayi çağının mimarı da insan, küreselleşen kötü sonuçlarına katlanmak zorunda olan da o, bunların çözüm kaynağı da yine odur.

Usta, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, Aktif Yayınevi, Erzurum, 2001, s.15-47; Erkan Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri (Ordu İli'nin İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara, 1991, s.49-55; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, s.199; Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, dem (Değerler Eğitimi Merkezi) Yayınları, İstanbul, 2005, s.214'e bakılabilir.

⁹ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995, s.202-203.

¹⁰ *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/185.

¹¹ Bu konuya ilişkin ayetler teshir (Allah'ın insanın yaşamasına uygun olarak evreni tasarlaması, evreni insanın hizmetine sunması) ayetleri olarak bilinir. Birkaç örnek olarak bak., *Kur'an-ı Kerim*, İbrahim(14)/32-33; Nahl(16)/12; Ankebut(29)/61; Lokman(31)/20.

¹² Burada bir örnek olarak, “İnsanların elleriyle kazandıkları (günahları) yüzünden, karada ve denizde fesat çıktı...” (*Kur'an-ı Kerim*, Rum(30)/41) ayeti hatırlanabilir (Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarih yok).

Tüm bu söylenenlerden çıkarılacak kısa sonuca göre, insanoğlunun hayattaki en önemli sorunu/derdi, doğal çevresine ilişkin değil, çoğunlukla, hatta bir bakıma tamamen sosyal çevresine ilişkin olagelmıştır. İnsanoğlu, *hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak* biçiminde ifade edebileceğimiz temel değişim güdüsü sayesinde, tabiat bilimlerinde önemli bir mesafe almış; bu da onun doğal olayları/afetleri büyük bir oranda lehine kontrol altına almasını sağlamıştı. Ancak bu başarıyı toplumsal sorunların çözümünde yakalayamamıştır. Bunun nedeni elinden gelmemesi değil, bu yönde güçlü bir iradenin ortaya konmamasıdır. Yüz yıl öncesine oranla gücünü belki de yüz kat daha artıran insanoğlunun bu ilerleyişini, sorunlarını azaltma noktasında ciddi bir gerilemeye çevirdiğini apaçık görmek mümkündür. Bu durum da bize, hayatta en önemli sorunun sosyal veya beşeri nitelikli olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar çizilen olumsuz tablo karşısında insanoğlunun gerçekte aciz olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Çünkü sorunun beşeri nitelikli oluşu, problemin insan merkezli olduğunu, dolayısıyla çözüm kaynağının da yine insan olacağını göstermektedir.¹³ İnsanoğlunun, sanayileşme ve silahlanma yarışından kaynaklanan bir çevre kirliliği, küresel fakirlik, gelir dağılımında aşırı dengesizlik... ve en önemlisi insan haklarının eşit paylaşılmasındaki başarısızlık biçiminde sıralayabileceğimiz sosyal sorunlarının, tabii çevreden, metafizik alemden, Tanrısal güçlerden veya dinlerden kaynaklanmadığı apaçık ortadadır. Küresel fakirlik sorunu bağlamında bir örnek verecek olursak, aşağıdaki vurguları yapan dinlerin, insanlığı yoksulluğa iteceğini söylemek çok zor gözükmektedir:

“Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyeniyi geri çevirmeyin... düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin... Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu?” (Matta, 5/42,44,46); “Verdiğiniz geri almak umudunda olduğunuz kişilere ödünç verirsiniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkarlar bile verdikleri kadarını geri almak koşuluyla günahkarlara ödünç verirler. Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağınız ödül büyük olacak...” (Luka, 6/34-35);¹⁴ “öyleyse sakın öksüzü ezme, dilenciye azarlama”;¹⁵ “komşusu açken tok yatan bizden değildir”¹⁶; “çorba pişirdiğinde suyunu fazla koy ve komşuna da ikram et”¹⁷;

¹³ Bu duruma Kur'an örneğinde bizzat din de işaret etmektedir: “İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur [insanı ancak kendi gayreti kurtaracaktır]” (*Kur'an-ı Kerim*, Necm(53)/39; Ateş'in mealinden).

¹⁴ *İncil Müjde*, (İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi), 1. Basım, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1995, s.14,145.

¹⁵ *Kur'an-ı Kerim*, Duha(93)/9-10 (Ateş'in mealinden).

¹⁶ Heysemî, *Mecme'uz-Zevâid*, VIII, 167.

¹⁷ *Müslim, Birr*, 142,143; *Dârimî, At'ime*, 37.

“gerçek insan/mümin, kendine istediğini başkalarına da istercesine davranabilendir”¹⁸...

Öyleyse, sorunun yegane kaynağını da biricik çözümünü de insanoğlunun bizzat kendi beşeri gayretinde aramak gerekmektedir.¹⁹ Bu noktada dinler insanoğluna engel değil, tam aksine destek olacaklardır veya en azından bu desteğe ilişkin bir potansiyele sahiptirler.²⁰ Bugüne kadarki serüvenine şöyle sade bir göz attığımızda, insanoğlunun kendi beşeri dünyasını yıkarken de, yaparken de, insanoğlu olarak yalnız ve özgür olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Dinler, peygamberleri, liderleri aracılığıyla sadece yardımcı, uyarıcı/hatırlatıcı olmuşlardır.

Sade bir bakış, insanoğlunun kendi dünyasını olabildiğince mutlu beşeri bir dünya olarak niteleyebilecek potansiyele kesinlikle sahip olduğunu, bunun için sadece iyi niyet²¹ fitratını²² devreye sokması gerektiğini söylemektedir. Devamla, insanoğlunun zaten fitratında (doğuştan taşıdığı öz dinde) bulunan bu iyi niyet potansiyelini iradesine hakim olarak kinetikleştirdiğinde (harekete geçirdiğinde), gerçekleştirmiş olacağı birçok eylemin, özellikle yüksek/ilahi dinlerin özüne de uygun düşeceği kolaylıkla ifade edilebilir. Bu husus, maddi kültür dünyası ile manevi kültür dünyası arasındaki tamamlamacı ilişkinin merkez noktasını oluşturmaktadır. Bizzat konu başlığımızla ilgili olarak ayrıca ifade edecek olursak yine aynı husus, Kur’an ile sosyo-kültürel koşullar arasındaki uyuma işaret etmektedir.

¹⁸ *Tirmizî, İmân, 12; Nesâî, İmân, 8.*

¹⁹ Bu hususa işaret eden birkaç ayet örneği olarak, *Kur’an-ı Kerim*, Rum(30)/41; Şems(91)/7-10 verilebilir.

²⁰ “Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez” (*Kur’an-ı Kerim*, Bakara(2)/185; Ateş’in mealinden).

²¹ “Ameller[in değeri, taşınan] niyetlere bağlıdır” (*Buhârî, Bed’ül-Vahiy, 1; Aclûnî, Keşf’ül-Hafâ*, Beyrut, 1985, Cilt 1, s.234).

²² “Ey Peygamber! Her türlü şirkten ve asılsız inançtan uzak olarak bütün benliğine dosdoğru inanca, yani Allah’ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancına bağlılığı sürdür” (*Kur’an-ı Kerim*, Rum(30)/30; Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Otto Yayınları, Ankara, 2008). “... insan nefesine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene yemin olsun ki, nefisini (iman ve ibadetle) arındıran kurtuluşu erer. Nefisini günahlara boğan ise büsbütün kaybeder” (Şems(91)/7-10; Öztürk’ün mealinden). Hz. Peygamber’in, gerçek insanın/müminin, kendine istediğini başkalarına da istercesine davranabilen ve halk içinde güven duyulabilen kişi olduğuna dair sözleri de anılan iyi niyet fitratı bağlamında yeterince sade ve açıklayıcıdır: “Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez [*Buhârî, İmân, 6; Müslim, İmân, 71*]; “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir. Mü’min de, halkın, can ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kimsedir” [*Tirmizî, İmân, 12; Nesâî, İmân, 8*]. Aktarılan hadis mealleri, İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, İstanbul, tarih yok, Cilt 1, s.86-87’den alınmıştır.

Maddi kültür dünyası ile manevi kültür dünyası arasındaki tamamlamacı bu ilişkiyi 'hukukun kökeni' bağlamında kısaca ele aldığımızda da benzer durumla karşılaşmaktayız. Hukukun kökeni konusundaki temel görüşler, "sosyal olgu", devletin veya hakim bir iradenin koyduğu "normlar" ve her insanın akliselim sayesinde bulduğu/bulacağı "doğal hukuk" biçiminde üç grupta ele alınabilir. İslam hukukuna göre ise hukukun kökeni kısaca "Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker" ilkesidir.²³ Buna göre, "Allah'ın iradesinin vahiy ya da insan fitratı (=doğal din, akl-ı selim) aracılığıyla iyi ve güzel olan şeyleri emretme, kötü ve... [çirkin] olan şeyleri de yasaklama şeklindeki yönelimiyle hukuk kuralı doğar".²⁴ "Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker" ilkesinin belli oranlarda hukukun ilk sayılan üç kökenini (özellikle "sosyal olgu" ve "doğal hukuk"u büyük oranda) ihtiva ettiğini görmek zor değildir. Zira, Allah'ın iyiliği emredip kötülükten menetmesi, insanın da bu ilahi talebe uygun bir fitratta yaratılmış olmasıyla²⁵ birleştiğinde ancak anlam kazanacak ve hukuki kurallar ortaya çıkacaktır. Geline bu nokta, insanın kendi beşeri dünyasını oluşturmada sosyo-kültürel koşulların ve bu koşullar içinde örfün/ma'rûfun önemli bir işlevsellik sergilediğini ortaya koymaktadır. İzleyen açıklamalar Kur'an'ın da bu koşulları dikkate aldığını göstermektedir.

III. Sosyo-Kültürel Koşulların Kur'an Tarafından Dikkate Alınışına İşaret Eden Bazı Temel Kavramlar

Ulaştığımız bu noktada, insanoğlunun iyi niyetle gerçekleştireceği eylemlerinin Kur'an açısından sorunlu olup-olmadığını; pratik serüveninde olabildiğince hür olduğu anlaşılan insanoğlunun, kendi sosyal dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelemede Kur'an açısından ne kadar serbest bırakıldığını, *inanç özgürlüğü*, *akıl*, *içtihat*, *nesh* ve bilhassa *ma'rûf* kavramı örneğinde irdelemeye başlayabiliriz. Bu nokta aynı zamanda, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, manevi kültür dünyasının en önemli unsuru olarak dinin, özü açısından, maddi kültür dünyasıyla veya kısaca sosyo-kültürel koşullarla ne derece uyumlu bir görünüm arz ettiğine olabildiğince somut bir misal teşkil edecektir.

III.a) İnanç Özgürlüğü

Başlangıç için öncelikle, Kur'an'ın inanç özgürlüğünü tanıyıp tanımadığını kısaca da olsa açıklamanın büyük önem taşıdığını belirtmek

²³ Ömer Faruk Altıntaş, "Hukukun Kökeniyle İlgili Değerlere Genel Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 8, Samsun, 1996, s.223-235 [221-238].

²⁴ Altıntaş, s.235.

²⁵ "... insan nefesine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene yemin olsun ki..." (*Kur'an-ı Kerim*, Şems(91)/7-8; Öztürk'ün mealinden).

gerekir. Buna verilebilecek cevap sade ve tutarlıdır. Kur'an, ciddi bir içtihat ameliyesini veya yüksek bir kavrayış düzeyini gerektirmeyecek bir açıklıkta, inanç özgürlüğünü tanıdığını açıkça beyan etmektedir. Bir kere, temel insan haklarına sahip çıkmakla işe başlayan bir söylemin,²⁶ kısa süre sonra kendisiyle çelişeceğini söylemek zor olsa gerektir. Bu açıdan bakılınca, aşağıda kısaca izah edeceğimiz üzere, Kur'an'ın, açık-seçik ve tüm sosyo-kültürel bağlamlardan olabildiğince bağımsız bir biçimde inanç özgürlüğünü tanıdığını ifade edebiliriz. Bu özgürlüğü ifade eden söylemlerindeki açıklık konusunda kuşku uyandırıcı bir görünüm arz eden bazı ifadelerini²⁷ ise, izleyen satırlarda da ayrıca açıklanacağı üzere, sosyo-kültürel bağlamdan kaynaklanan geçici bir durum olarak kabul etmek gerekir.²⁸ Bu kabulün, öncelikle mantıksal bir zorunluluk olarak görülmesi gerekir. Çünkü hiç kimse çelişkili konuşmak istemez ve yine hiç kimse en çok önemsedığı bir şeyin vurgusunu hafifletme yoluna gitmez. Aksine, önemli olanı sık sık gündemde tutucu bir üslup seçer. Bu sade mantıksallığı, Kur'an gibi edebi inceliklerle dolu bir Kitab'ın gözetmemesi düşünülemez.

Kur'an'ın inanç özgürlüğünü önemle gözetmesi, insanın, hakla batıl arasındaki farkı hiçbir dış zorlamaya veya desteğe gerek duymayacak derecede/açıklıkta görebilme potansiyeline sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, iki kere ikinin dört ettiğini kimseye zorla veya yalvararak kabul ettirmemize gerek var mı? Benzetilebilecek şekilde, sade sağduyusal ve akli muhakemelerle bile farkında olunabilecek derecede apaçık bir varlığı olan Allah'a inanmayı sağlamak hususunda ceza veya ödülle gerek var mı? Allah'a inanmadaki sorun iradi bir tercih sorudur ve kimin neyi seçeceğini tespit esas olduğu için de zorlamak abes olacaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın inanç özgürlüğüne büyük önem vermesinin, sade mantıksal sonuçları açısından, inanan insanın iyi niyetle gerçekleştireceği her beşeri eylemin, aynı zamanda ilahi bir nitelik de arz edeceği anlamına geldiğini rahatlıkla söylemek mümkün gözükmektedir.

²⁶ İniş sırası olarak henüz daha ikinci sürede temel insan haklarına ilişkin somut ahlaki vurguları görmek zor değildir. Buradaki ayetlerde kınayana, günahkara, şımarığa, yetimi ve fakiri hor görene, kendini kimseye muhtaç görmeyene, cimriye, dedikoducuya itaat edilmemesi gerektiği önemle vurgulanır (*Kur'an-ı Kerim*, Kalem(68)/1-15).

²⁷ “Haydi onların [kâfirlerin] boyunlarını vurun, parmaklarını kırın; tamamen etkisiz hâle getirin!” (*Kur'an-ı Kerim*, Enfal(8)/12; Öztürk'ün mealinden). “Ey Müminler! Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün... Şayet savaşmaktan vazgeçerlerse siz de vazgeçin. Çünkü Allah da çok affedici, çok merhametlidir! İnancınıza yönelik baskı ve zulüm ortadan kalkıp hayat tam anlamıyla Allah'ın iradesine uygun biçimde yaşanır hâle gelinceye kadar müşriklerle savaşın...” (*Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/191-193; Öztürk'ün mealinden).

²⁸ Bu hususla alakalı bir değerlendirme örneği olarak, bu çalışmanın 50. dipnotuna ait “Mekke'de bir ara...” biçiminde başlayan girintili gövde metnine bakılabilir.

Kur'an'ın farklı inançlara hoşgörülü bir mesafede durmayı, yani bir bakıma inançlar arası özgürlüğü esas aldığını ifade etmek gayet kolay ve tutarlıdır. Dikkat çekici ve yeterli görülebilir bir-iki örnek olarak şu ayetleri verebiliriz: “(Onların) Allah’tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek sınırı aşıp Allah’a sövmesinler! Biz, her ümmete yaptıkları işi böyle süslü gösterdik; sonunda dönüşleri Rab’lerinedir. O onlara ne yaptıklarını haber verir”;²⁹ “(Ey Muhammed), sen öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin”;³⁰ “İman konusunda asla zorlama yoktur!... Kaldı ki artık hak ve hakikat ayan beyan ortaya çıkmış, doğru ile yanlış birbirinden ayrılmıştır”;³¹ “O hâlde sizin inancınız size, benim inancım da banadır [siz dininizle baş başa kalın, bende kendi dinimle baş başa kalayım]”.³²

Kur'an'ın inançlar arası özgürlüğü esas almasından, dolaylı bir tarzda inanç içi özgürlüğü de gözeticeği sonucunu çıkarmak mümkündür. Burada esas olan kişinin iradi tercihini öğrenmek veya iradi tercihi ne saygı duymak ise, o zaman inanmayabilene gösterilen saygının, sade mantıksal sonucu açısından, tembelliği gereği ibadetini aksatması; mesela namaz kılmaması/kılamaması durumunda inanana da gösterilmesi gerekliliğini ihtiva ettiği söylenebilir. Namaz kılmayan Müslüman'ın durumu Kur'an açısından günahkar olmaktır; yani Kur'an'da namaz kılmayan için belirlenmiş dünyevi bir yaptırım yoktur. Namaz kılmamak Kur'an'a göre günahkar olmayı ve dolayısıyla uhrevi cezayı gerektirir ki bu da cennetliğin zıttı olan cehennemlik olmaktır. Kur'an, Hz. Peygamber'in aynı zamanda dünyevi bir liderliği de üstlenmesiyle bağlantılı/sınırlı olarak bazı hukuki yaptırımlar koymuştur. Namaz konusunda da bu türden yaptırımlar pekala koyabilirdi. Ama böyle yaptırımlardan söz etmemesi, öncelikle, ibadetin Allah ile kul arasında vicdani bir mesele olduğunu göstermektedir. Kişi inanıyorsa ve Rabbini seviyorsa namazını kılar, tembellik ediyor ve namazını aksatıyorsa, uhrevi cezasına ya razı demektir ya da kılamadıklarını kaza edeceğini düşünmekte veya başka bir ümit beslemektedir. Namaz kılmayanlar veya daha doğrusu namazında tembellik edenler, Kur'an'da doğrudan değil, dolaylı olarak eleştirilmektedirler. Meâric(70)/19-35. ayetlerde, namazlarını aksatanlar eleştirilmemekte, sadece, namazlarını aksatmayanların örnek ahlaki özellikleri sıralanmaktadır: Namazlarını sürekli kılanlar (aksatmayanlar), yoksula ve dilenciye yardım eder, Ahirete inanır, zekat verir, namusunu korur, emanete ihanet etmez, yalan konuşmaz... Görüldüğü üzere namaz burada evrensel ahlaki davranışlarla beraber zikredilmektedir. Bu

²⁹ Kur'an-ı Kerim, En'am(6)/108 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

³⁰ Kur'an-ı Kerim, Gâşiye(88)/21-22 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

³¹ Kur'an-ı Kerim, Bakara(2)/256 (Öztürk'ün mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

³² Kur'an-ı Kerim, Kâfirün(109)/6 (Öztürk'ün mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

ayetler, namaz kılmanın gerekçesini ifade eden Ankebut(29)/45. ayeti³³ ile beraber düşünüldüğünde, namaz ile ahlaki davranışlar arasında tamamlamacı bir ilişkinin olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ilişkiyi şu önerme ile örneklendirebiliriz: ‘Müslüman gerçek anlamda namaz kılıyorsa davranışları da ahlakidir; davranışları ahlaki ise namazı da gerçek anlamda kılıyordur’.

Kur’an, namazı, örneğin namusu korumanın ve doğru şahitlik yapmanın bir gereği olarak emrederken, bu gerekçe davranışları (namusu korumayı, doğru şahitlik yapmayı) icra etmeyenlere dünyevi yaptırım belirlemekte, ancak, namazı aksatmaya ise dünyevi bir ceza tayin etmemektedir. Örneğin, namusu korumaya aykırı bir davranış olarak zina etmenin cezası 100 değnek (Nur(24)/2), hapis veya eziyet (Nisa(4)/15-16); benzer şekilde, doğru şahitlik yapmaya aykırı bir eylem olarak zina iftirasının cezası ise 80 değnek (Nur(24)/4) olarak belirlenmiştir. Az önce de değindiğimiz üzere, bu sade muhakemeden anlaşılan husus, namazın Allah ile kul arasında vicdani bir mesele olduğudur. Dinden dönenin öldürülebilirliği³⁴ ve namaz kılmayanın dövülebilirliğine ilişkin olarak hadislerde geçen ifadeleri ise, Mehmet S. Aydın’la yaptığı bir televizyon programında Hayrettin Karaman’ın da ifade ettiği üzere, sosyo-kültürel koşulların dine geçici doğal bir etkisi olarak yorumlamak zor olmasa gerektir. Zira o günün koşullarında namaza gitmemek veya dinden dönmek, bir bakıma savaş meydanında saf değiştirmek olarak algılanmaktaydı. Ayrıca, namaz kılmayanın dövülebileceği, hatta mürted (din değiştirmiş) addedilerek öldürülebileceğine ilişkin fıkhi görüşler var ise de, buna karşın, “lâ ilâhe illallah deyip Allah’tan başka tapılanları inkar edenin malı ve kanı korunmuştur [Câmi’ul-Usûl, I, 161]” şeklinde hadisler ve kişinin inancını yaşama biçimine karışılmayacağını dile getiren yaklaşımlar da söz konusudur.³⁵

Kur’an’ın inançlar arası ve dolayısıyla inanç içi özgürlüğü esas almasını, insanoglunun kuracağı toplumsal dünyayı olabildiğince beşerilikle niteleyebileceğinin en genel dini dayanağı olarak kabul edebiliriz. Elimizde dayanak olarak sadece bu özgürlük olgusu yoktur. Kur’an’da veya

³³ “O Kitâb’dan sana vahyedileni oku ve namazı da kıl. Çünkü namaz, kötü ve iğrenç şeylerden meneder. Elbette Allah’ı anmak en büyük (ibadet)tir. Allah, ne yaptığınızı bilir” (Ateş’in mealinden).

³⁴ *Buhârî, Cihâd*, 149; *Diyât*, 6; *İbn Mâce, Hudûd*, 2; *Ebû Dâvûd, Hudûd*, 1. İrtidat (din değiştirme) sorununu Kur’an merkezli bir irdeleme örneği olarak, Mehmet Okuyan, “Kur’an’da İnanç ve İrade Özgürlüğü; İrtidat Sorunu”, *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizmde Göller Bölgesi Sempozyumu (07-08 Eylül 2000)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Isparta, 2001, s.193-237 [193-237]’ye bakılabilir.

³⁵ Bu bağlamda bir örnek olarak bak., Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul, 1994, Cilt 1, s.387-390.

İslam kültüründe, insanın kendi beşeri-siyasi dünyasını kurarken, Kur'an tarafından neredeyse sadece, evrensel ahlak ilkeleri bağlamında sınırlı ve sorumlu tutulacağına dair başka zengin dayanak ve uygulamalar da söz konusudur. Bunun diğer bir ifadesi olarak denebilir ki Kur'an inananlarından, inanmayanların bile yaşayabileceği şekilde; temelini evrensel ahlak ilkelerinin oluşturacağı bir beşeri dünya kurmalarını talep etmektedir. Bazıları ilahiyatçı olan birçok akademisyenin katıldığı şu iki bildiri maddesi bu konuda dikkat çekici örneklerden biri olarak görülebilir:

“İslam'ın ilk dönemlerinde vahiy-hayat ilişkisi çok daha somut bir biçimde kurulmuş, fonksiyonel akla önem verilmiş, hatta bazı nassların açık ifadelerine rağmen, dinin ana maksatları ve zaruretlere dikkate alınarak, hükümlerin farklı yorumları yapılabilmiş ve uygulamalara gidilebilmiştir. Bu çerçevede günümüz Müslümanları da İslâm dünyasının gündelik problemlerini çözüme kavuşturma yetkisine sahiptirler... İslam'ın demokratik hukuk devletinin evrensel ve temel değer ve ilkeleri dışında, siyasi rejimin ayrıntılarının düzenlenmesini topluma bıraktığı görüşünderiz”.³⁶

Bu bildiri maddesi aslında, inanç özgürlüğü, akıl, içtihat ve konumuz açısından özellikle mevcut sosyo-kültürel koşulların önemine ilişkin vurguların tümünü aynı anda içermektedir. Biraz fazla iddialı bir görünüme sahip bu maddeler için dikkatten kaçırılmaması gereken diğer bir husus, değişimin yanında bilhassa dini kaynaklara uygunluğun da dikkate alınmaya çalışılmış olmasıdır.

III.b) Akıl

İnanç özgürlüğü dışında vurgulanması gereken diğer önemli bir kavram da akıldır. Aklın etkin bir biçimde kullanılması ve akla uygun olan dosdoğru inanca (tevhide) ulaşılması gerektiğine dair Kur'an'ın şu ayeti özlü bir bakış açısı sunmaktadır: “Bilesin ki Allah'ın izni olmadıkça hiçbir kimsenin imana gelmesi mümkün değildir! [O, ancak aklıselimle düşünüp ibret almak suretiyle gönül kapılarını hakikate açan kimselere iman nasip eder]. Aklıselimle düşünmekten nasibi olmayanları ise şirk ve inkârcılık pisliği içinde debelenip durmaya mahkum eder”.³⁷ Kur'an elbette aklın en yüksek değer olarak Allah'ın yerini almasını çağrıştıracak bir rasyonalizmi kabul etmez, ama rasyonalite doğrultusunda veya daha açık bir ifadeyle aklın etkin bir biçimde işletilmesi yönünde sağlam bir iradenin ortaya konması anlamında bir vurguyu Kur'an'da görmek çok kolaydır. “Akıllarını kullanmıyorlar mı?” ve “aklınızı kullanmıyor musunuz?” biçimindeki vurgular başta olmak üzere, türevleriyle beraber akıl kavramı Kur'an'da oldukça fazla yer almaktadır. Kur'an aklın işlek

³⁶ *İslam ve Laiklik*, s.269-271.

³⁷ *Kur'an-ı Kerim*, Yunus(10)/100 (Öztürk'ün mealinden).

hale getirilmesini ve evrendeki işleyişten, başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere dersler çıkarılmasını vurgulu bir biçimde dile getirmektedir.³⁸

III.c) İctihat

Akıl kavramının önemini vurgulamak bize, bu kavramla doğrudan alakalı diğer bir İslami kavramı çağrıştırmaktadır: *İctihat*. Bilindiği gibi içtihat, delillerden hüküm çıkarma yöntemidir veya daha açık ifadesiyle, İslam Hukuku'nun asli (1-Kitap, 2-Sünnet) ve fer'i (3-İcma, 4-Kıyas, 5-İstihsan, 6-Mürsel Maslahat, 7-Sedd-i Zerâi, 8-Örf, 9-Sahabi Görüşü, 10-Şer'u Men Kablenâ, 11-İstishab) kaynaklarından hüküm çıkarma gayretlerinin sergilendiği bir kurumdur.³⁹ Aslında, Kur'an'ın inanç özgürlüğünü ve aklın işlek hale getirilmesini önemsemesi, içtihat ameliyesini de olabildiğince doğrudan ihtiva etmektedir. İslam Hukukunun asli kaynaklarının ilki olan Kur'an, aklın işlek hale getirilmesini son derece vurgulu bir tarzda önemsemekte, ikinci kaynak olan Sünnet kapsamındaki Mu'âz hadisi de benzer şekilde aklın fonksiyonel hale getirilmesini teşvik etmektedir.⁴⁰ İctihada o kadar önem verilmektedir ki, İslam dünyasının genel geri kalmışlığı fikri planda içtihat kapısının kapanmış olduğuna inanılmasına bağlanır. İctihada ilişkin ayrıntı ve muhtemel yanlışları bir tarafa bırakacak olursak, Hüseyin Atay'ın şu akıl-ictihat vurgusu bu bağlamda dikkat çekici örneklerden biri olarak gözükmektedir:

“İslâm dininin iki temel kaynağı vardır: Akıl ve Kur'an. Kur'an akla ters değildir, çünkü ona dayanmaktadır... Zira, şimdi nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapılmasına Kur'an ve İslâm'ın orijinal kültürü izin değil, özellikle emir vermektedir... Buna rağmen bin yüz senelik batıni, maniheist ve gnostik kültürlerin etkisi, Müslümanların aklını felce uğrattı, aklı âtil kıldı ve sonunda akla süikast etmeyi başardı. Böylece içtihat katledildi ve içtihat yapmaya çalışanlar şahıs otoritesine, rivayet sultasına isyankar sayılarak kafir ilan edildi; durum böyle de devam etmektedir. İslâm memleketleri bu tekfirici

³⁸ Birçok ayet içinden örneğin bak., *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/164; Ra'd(13)/3-4; Nahl(16)/11-13,67.

³⁹ Anılan kaynaklar hususunda geniş bilgi için bak., Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 2. Baskı, Çeviren: Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, Erzurum, 1982, s.188-353.

⁴⁰ *Mu'âz hadisi* veya *ictihat hadisi* adıyla meşhur olan bu hadis ve özellikle içtihat kurumu konusunda bir-iki değerlendirme örneği olarak bak., Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s.15,19; Abdülkadir Şener, *İslam Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s.77-115.

kurum, dernek ve devlet kanunları altında inim inim inlemektir".⁴¹

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, içtihadı böylesine önemseyen bir bakış açısı, dini zaman ve zemine uydurmak değil, tam aksine, dini zaman ve zemine göre yeniden düşünmek anlamına gelmektedir. Düşünmeyi ısrarla emreden Kur'an açısından bu tutum, yani dini, sosyo-kültürel koşulları dikkate alarak daima güncel tutma gayreti zaten apaçık bir yükümlülüktür. Bahsi geçen meşhur Mu'âz hadisi bu bağlamda olabildiğince somut geleneksel bir örnek olarak görülebilir. Dolayısıyla içtihat kavramı kısaca, sosyo-kültürel koşulları dikkate alarak dini sürekliliği güncel tutma çabası şeklinde anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in beyanına göre, bu çabada taşınan iyi niyetten dolayı isabetler iki, hatalar ise bir sevapla ödüllendirilmektedir. Belki biraz iddialı olabilir ama, hataya dahi sevap verilmesi, iyi niyetle düşünmeyi veciz bir biçimde teşvik etmek anlamına gelmektedir.

III.d) Nesh

İnsanın toplumsal dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme konusunda Kur'an tarafından desteklendiğine dair diğer bir önemli örneğimiz nesh kavramıdır. Başka bir deyişle nesh, Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları nasıl dikkate aldığına ilişkin somut bir örnektir. Burada öz olarak şunu ifade edebiliriz ki, Kur'an'daki nesh (bir hükmü yürürlükten kaldırma), statik bir olguyu yani olmuş bitmiş bir süreci değil, dinamik bir olguyu yani daima olmakta olan bir süreci ifade eder. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki nesh, sosyo-kültürel koşulların daima dikkate alındığının en güzel örneklerindedir. Kur'an'da neshin sebep olan sosyo-kültürel koşulların bizzat kendilerinin önemi yoktur. Buradaki evrensel mesaj, söz konusu nesh örneklerinin birer nümune-i imtisal veya sosyolojik ifadeyle birer sorun çözme tipolojisi olarak görülmesi gerektiğidir.

Sade bir ifadeyle nesh, bir ayetin hükmünün sonra inen bir ayetle kaldırılması anlamına gelmektedir.⁴² Örneğin, "*Sizin dininiz size, benim dinim banadır*"⁴³ ayetinin ve benzer anlamdaki diğer birçok ayetin, "*Harâm aylar çıkınca (Allah'a) ortak koşanları nerede bulursanız öldürün; onları yakalayın, hapsedin ve her gözetleme yerinde otur(up) onları bekleyin. Eğer tevbe ederler, namazı kılarlar, zekatı verirlerse yollarını serbest*

⁴¹ Hüseyin Atay, "Soruşturma", *İslâmiyât*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.256,260.

⁴² Burada, iki ayetin hükmü arasında bir çelişki görünümü düşünülse de bu çelişki, Kur'an'ın indiği sosyo-kültürel koşullar açısından değil, söz konusu hükümlerin günümüzde bir metinde (Mushaf'ta) birlikte yer almaları nedeniyle bizim açımızdan akla gelebilir. Gerçekte ise Kur'an ayetleri arasında bir çelişkiden elbette söz edilemez.

⁴³ *Kur'an-ı Kerim*, Kâfirûn(109)/6 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

*bırakın. Çünkü Allah bağışlayan, esirgeyendir*⁴⁴ ayeti ile neshedildiğini ileri sürmek gibi. Ateş, Bakara(2)/256'da *dinde zorlama olamayacağından* söz edilmesi, benzer şekilde Mümtehine(60)/8-9'da da, *“Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kim-selere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adalet yapanları sever*⁴⁵ denmesi, ayrıca, nâsih (nesheden; yürürlükten kaldıran) ve mensûh (nesholan; yürürlükten kalkan) ayetlerin birbirinden bağımsız olarak geçerli olmaları sebebiyle, nesh denen bir durumun vuku bulamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ilgili ayetlerin meallerinin lafzî yapısı bile, bağlamlarının farklı olduğunu göstermektedir.⁴⁶

Neshin varlığını veya nesholan ayet olmadığını ileri sürenlerin konumuz açısından ortak noktası, farklı anlam veya hüküm içeren ayetlerin Kur'an'da yer almasının, değişen sosyo-kültürel koşulları Kur'an'ın bir şekilde dikkate aldığı anlamına gelmesidir. Bu noktada neshin olmasıyla olmaması arasında fark yoktur. Zira, eğer gerçek, nesh olan ayetlerin varlığı ise, o zaman nesh, önceki durumun iptal edilerek yeni durumun dikkate alınması anlamına gelmektedir. Gerçek, eğer neshin yokluğu ise, o zaman da nesh, farklı farklı durumların aynı anda dikkate alınabilmesi potansiyelini ifade etmektedir. Her iki durumda da konumuz açısından asıl dikkat çeken husus, Kur'an'ın yeni sosyo-kültürel koşulları mutlaka bir şekilde dikkate alıyor olmasıdır.

Nesh kavramı bağlamında bir de Sahabe hayatından örnek vermek istersek, en dikkat çekici örneklerden belki de ilki, Hz. Ömer'in kimi uygulamalarıdır. Burada kısaca şunu ifade edebiliriz ki, Hz. Ömer'in, nasların (ayet-hadislerin) zahiri anlamlarını (İslam'ın güçlenmesi iletine dayanılarak Müellefe-i Kulûb'a zekat verilmesi durumunu) geçici olarak askıya almayı çağrıştıran tavrı, en olumsuz ifadesiyle hatalı bir içtihat da olsa,⁴⁷ yeni sosyo-kültürel koşulları dikkate alma açısından olumlu bir anlamı ihtiva etmektedir. Bu ana kadar değinilen tüm bu malumat zenginliği bize tekrar hatırlatıyor ki, kendi toplumsal dünyasını olabildiğince beşeri olarak nitelemeye, Kur'an tarafından iyi niyet⁴⁸ taşımak veya evrensel ahlaki ilkelere bağlı kalmak⁴⁹ dışında insanoğluna ahlaki ve/veya

⁴⁴ *Kur'an-ı Kerim*, Tevbe(9)/5 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

⁴⁵ Ateş'in mealinden. İtalik vurgular bize aittir.

⁴⁶ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, s.163-164.

⁴⁷ Bu hususa ilişkin olarak M. S. Aydın'la M. Bayraktar ve B. Karlığa arasında geçen bir tartışma örneği için bak., *Din-Devlet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s.52-55.

⁴⁸ *Buhârî, Bed'ül-Vahiy*, 1.

⁴⁹ “Sen üstün bir ahlak üzerindesin” (*Kur'an-ı Kerim*, Kalem(68)/4). “Ben ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildim” (Malik, *Muvatta, Husnu'l-Huluk*, 8).

siyasi bir sınır tayin edilmemiştir. İslam'ın öncelikle ve özellikle ahlaki bir rehber olarak kendini tanımladığı; siyasi-hukuki görünümünün sadece, sosyo-kültürel koşulların geçici bir etkisi anlamına geldiği konusunda şu ifadeler dikkat çekici bir değerlendirme örneği olarak görülebilir:

“Mekke’de bir ara... krallık teklifini reddeden... doğrudan doğruya dünyevi iktidara bir ilgi duymayan Hz. Muhammed’in, Medine’de adeta bir devlet kurucusu gibi davranmasının, o zamanki Arabistan’ın sosyo-politik durumu ve şartları ile yakından ilişkili olduğunu önemle belirtmeliyiz... Müslüman siyaset nazariyecileri, Müslüman devletin siyasi temellerini Kur’an-ı Kerim’deki, “Hükümün Allah’a ait olduğu”nu ifade eden ayetlere (En’am(6)/57; Yusuf(12)/40,67; Maide(5)/44-45,47) dayandırmak istemekte ve onu, siyasi anlamda hakimiyetin Allah’a ait olduğu ve halifenin bu sıfatla onu temsil ettiği biçiminde yorumlama eğilimi göstermektedirler... Bununla birlikte derinliğine tetkikler, bu ayetlerde söz konusu olanın, siyasi bir hakimiyet değil, kelami bir takdir olduğunu ve ona siyasi hakimiyet anlamı yüklemenin zorlamadan başka bir şey olmadığını ortaya koyuyor”.⁵⁰

Görülebileceği üzere, sürekli ve dinamik bir biçimde hayatın içinde bulunması hasebiyle din, adeta suyun içinde bulunduğu kabın şeklini almasındaki tabiiğe benzer bir biçimde farklı tezahürlere bürünebilmektedir. Dinin öz unsurlarıyla bu geçici tezahürleri arasındaki farkı anlamak çok zor olmasa gerektir. Geline bu noktada, din ile sosyo-kültürel koşullar arasındaki tamamlamacı ilişkiyi ma'rûf kavramı özelinde biraz daha detaylı irdelemeye geçebiliriz.

IV. Sosyo-Kültürel Koşullarla İlişkisi Açısından Ma'rûf Kavramı

İnanç özgürlüğü, aklın işlek hale getirilmesi, içtihat ve kıyas bağlamında buraya kadar ifade edilenler, insanoğlunun veya onun aklının, gerçeğe yanlışın farkına varabilecek bir potansiyelde yaratılması nedeniyle, kendi sosyo-kültürel dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelemeye özgür olduğu anlamına gelmekteydi. Bu neticeye ulaşılmasında konumuz açısından merkezi öneme sahip son kavram örf/ma'rûf olmaktadır. Bilindiği üzere örf veya ma'rûf kavramı, ikincil (fer'i) şer'i delillerin veya İslam Hukukunda kullanılan ikincil (fer'i) kaynakların önemlilerinden biridir.⁵¹

⁵⁰ Ünver Günay ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara, 1997, s.51-52,59-60.

⁵¹ Bu konuda bir-iki genel değerlendirme örneği olarak bak., Şener Abdülkadir, s.90-91; Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s.94-158; Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s.19-40,125-138.

İnsanlığın çocukluk çağı denebilecek ilk dönemlerinde, mevcut hukukun sözlü olarak başlayıp sonradan yazılı hale geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla örf veya adetler, hukukun başlangıcı veya temeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Anayasa, kanun, kararname, yönetmelik biçiminde üstten alta doğru bir yol izleyen hukuki hiyerarşimizin arkasında yatan en iyiyi arama çabalarının anlamlılığına rağmen, örf veya adetler değerini yine de korumaktadır. Bunun en önemli nedeni, yazılı hukukun daima yaşayan toplumun veya faaliyet halindeki cemiyetin peşinden gitmesi; yazılı olması nedeniyle anında güncelleştirilmesindeki doğal zorluktur. Başka bir ifadeyle, yazılı hukukun ihtiyaca verdiği cevap potansiyeli ile, toplumun geçen her gün yeni ihtiyaçlar üretecek derecede hızlı değişimler yaşaması arasında, tam olarak asla kapatılamayacak doğal bir boşluk/mesafe söz konusudur. Böyle bir durumda arzulanan şey, bu boşluğun/mesafenin olabildiğince kısa frekanslı olması ve onun muhtemel olumsuzluklarına karşı bir bakıma köprü bir sürecin veya tampon bir mekanizmanın⁵² devreye sokulmasıdır. İşte bu mekanizmaların en önemlilerinden birinin adının *örf* veya *ma'rûf* olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, toplumun her kabulünü yazılı hukuka yansıtmak adeta imkansızdır. Bu nedenle sürekli değişim karşısında yazılı hukukun sabitliğinden kaynaklanan muhtemel sıkıntılara karşı köprü bir süreç olarak *ma'rûf* kavramını düşünebiliriz. Çünkü *ma'rûf* kavramı yazılı olmaması nedeniyle daha esnek; değişime daha açık sayılabilir:

“Burada hukukun muhafazakar yapısı ortaya çıkmaktadır. Hukuk-örf ilişkisinde hukuk toplumun değişmeyen yönünü temsil eder gibi gözükmektedir. Aslında örf de yapısı itibariyle muhafazakardır ve değişime direnç gösterir. Ancak örfte hiçbir zaman örfün muhafazası için, hukukta olduğu gibi yazılı ve mutlak cezalandırmaya dayanan bir koruma sistemi yoktur. Bu yüzden örf değişime [hukuktan daha] açıktır”.⁵³

Toplumsal değişimler bir deprem fayının ani kırılmasına benzetilebilecek sertlikte olmazlar. Devrimle gelen değişimlerde bile bu sertliği gör-

⁵² Sosyolojik ifadesiyle köprü süreçler veya tampon mekanizmalar, toplumsal değişimle ortaya çıkan uyum sorunlarının hafifletilmesini sağlamada işlevseldirler. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bir-iki örnek olarak bak., Orhan Türkdoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1977, s.193-196; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1985, s.172-178.

⁵³ Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum (Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s.53. Dar ve geniş tüm toplumsal sınıfların kendine özgü bir *ma'rûf*undan da söz edilebilir. Bu durum, her tür fikrin [örfün/*ma'rûf*un] yaşama imkanı bulduğu kültürlerde demokratik düşüncenin daha iyi yerleşeceği vurgusuyla da paralellik arz etmektedir. Bu vurguyla alakalı bir değerlendirme örneği için bak., Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s.258,262.

mek kolay değildir. Devrim denebilecek derecede köklü değişimlere imza atan liderler dahi, getirdikleri yeniliklerin uzun ömürlü olmasını arzularından, bunların yönetilen kesim tarafından içselleştirilmesini sağlayacak önlemleri de ihmal etmezler. Zaten en kalıcı değişimler de anılan içselleştirmeyi başaranlar olmuştur/olmaktadır. Bu durum, gerek dini nitelikleri ağır basan siyasi yapıdan daha laik bir yapıya geçerken olsun,⁵⁴ gerekse bizzat dini bir lider tarafından kurulan siyasi bir yapıya geçerken olsun⁵⁵ pek değişmemektedir. Hatta dini nitelikleri ön planda olan bir toplumsal yapının bizzat kendi içindeki değişimlerde bile içselleştirilebilirliğe dikkat edildiği⁵⁶ rahatlıkla görülebilmektedir. Çünkü değişimi başlatan lider ve etrafındakiler genellikle o toplumun bireyleridirler ve amaçlarına sağlıklı ulaşabilmek için getirilen yeniliklerin içselleştirilebilir nitelikli olması konusunda hassasiyet göstermeye gayret etmektedirler. Bu hassasiyet gayet tabii bir tedbir olarak karşımıza çıkmakta-

⁵⁴ Bu hususla alakalı yakın tarihli ve somut bir örnek olarak Cumhuriyet Devrimlerini düşünebiliriz. Bilindiği üzere bu devrimlerin lideri olarak Mustafa Kemal Atatürk, laik bir yapılanmaya geçerken dini dışlayan değil, onun vicdan özgürlüğüne verdiği önemi ön plana çıkaran bir yöntem izlemiştir. Dolayısıyla devrimlerin desteklerinden biri de dinin değişime açık bakan boyutu olmuştur. Bu da devrimlerin daha sağlıklı olarak yerleşmesine önemli katkıda bulunmuştur. Bu konuyla alakalı bir örnek olarak, Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yoramları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun, 2003'e bakılabilir.

⁵⁵ Bu bağlamda Vejdi Bilgin, Câhiliye'den İslâm'a geçişi en sağlıklı açıklayan yaklaşımın, katı bir devrimselliği ifade eden türden niteliklemlerle değil de "sosyal akışkanlık" kavramıyla yapılabileceğini ileri sürmektedir: "... bu konulardaki değişim radikal olmaktan çok sosyal akışkanlığa uyumlu bir süreç içerisinde gerçekleşti. İslâm öncesi döneme ait bazı uygulamalar olduğu gibi ya da tadil edilerek kabul edilirken, bazı uygulamaların kesinlikle yasaklanması ve yeni hükümlerin konması belirli bir tedricilik içerisinde gerçekleşti. İslâm'ın kısa süredeki büyük başarısında da bunun oldukça önemli rolü olmalıdır" (Vejdi Bilgin, *Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, 2005, s.139 [123-142]).

⁵⁶ Bu konuda Hile-i Şer'iyye kavramını örnek verebiliriz: "... değişime uyumun arz ettiği ivedilikle, herhangi bir toplumsal yasanın anında değişime uygun hale getirilmesinin zorluğu arasındaki potansiyel çatışma, köprü denebilecek yorumların [hile-i şer'iyyelerin] ortaya çıkmasını sağlamakta, bu yorumlar da daha sonra, ilgili yasanın değişime uygun hale getirilmesinde ilham kaynağı edinilmektedir. Bu da bir değişimin, belli bir derecede önceki değişimlerin uzantısı olduğu veya hiçbir değişimin öncekilerden tam bağımsız olamayacağı anlamına gelmektedir. Kısaca, değinilen türden hile-i şer'iyyeleri, kaçınılmaz bir değişim karşısında tabiatın, zekaya adeta içgüdüsel bir uyum hamlesi yaptırması veya zorunlu değişimlerin âniliklerinden kaynaklanabilecek zorluklara karşı alınan adeta içgüdüsel uyum önlemleri olarak ifade edebiliriz. Fark edilebileceği üzere, değişime bu tür bir uyumda, geçmişin topyekün inkarı denebilecek bir tutum asla söz konusu değildir" (Osman Eyüpoğlu, *"Sosyal Değişmenin Zeminlerinden Biri Olarak Hile-i Şer'iyye"*, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 17, Sayı 1, 2004, s.26 [14-26]).

dır. İşte bu nedenle örf/ma'rûf, değişimlere sağlıklı uyumda merkezi öneme sahip bir kavram görünümündedir.

Hz. Peygamber'in liderliğinde Medine'de kurulan ve doğal olarak siyasi bir yönü de olan toplumsal yapı yüzde yüz yeni bir toplum değildi şüphesiz. Faizi, içkiyi, fal bakmayı, kumar oynamayı, sınırsız evliliği yasaklaması, bazı davranışlar için belli cezalar koyması, kadının toplumsal statüsünü yükseltmesi, miras oranlarını, ibadetlerin şekillerini düzenlemesi... gibi toplumsal hayat için gerekli birçok hususta koyduğu kuralların ekserisi ile ilk defa karşılaşılmıyordu. Kısaca, Câhiliye ve İslâm iki apayrı dünya değildi. Her ikisinde de ahlaki güzelliklerin çoğu biliniyordu. Aralarındaki esas fark, ilkinde yaşanma oranı düşük olan ahlaki güzelliklerin ikincisinde büyük oranda hayata geçirilmesi ve tek Allah inancının (Tevhid'in) toplumda merkezileşmesi idi sadece. İleride daha ayrıntılı görüleceği üzere, Kur'an'ın mârufa/örfe sıklıkla atıf yapması bu hususu büyük oranda açıklamaktadır zaten. Câhiliye ile İslâm dönemi arasındaki ilişkinin hukuki boyutunu yeterince somut bir biçimde ortaya koyan aşağıdaki tablo da bu bağlamda incelenebilir:

Hukuki Bazı Uygulamalar Açısından Câhiliye ve İslâm'ın Karşılaştırılması ⁵⁷ (İlga: Kaldırmak; İbka: Kabul etmek; Tadil: Kısmen değiştirerek kabul etmek)		
	Câhiliye Devri	İslâm Devri
Aile Hukuku	Evliliğin Çeşitleri	
	Mehir karşılığında nikah.....→	İbka
	Karşılıklı kız değişimi ile (trampa) evlilik.....→	İlga
	Analıkla evlenmek.....→	İlga
	İki kız kardeşle birden evlenmek.....→	İlga
	Sınırsız sayıda kadınla evlenmek.....→	İlga
	Evliliğin mânileri	
	Yakın akraba ve evlatlıkla evliliğin yasaklığı →	Tadil (evlatlık hariç tutuldu)
	Mehir	
	Mehri veli veya babanın alması.....→	Tadil (Mehir kadına verildi)
	Evliliğin Sona Ermesi	
	Sınırsız boşama (talak) hakkı.....→	Tadil (en fazla üç boşama)
	Hulû' (kadının anlaşmalı boşanma talebi).....→	Tadil (bazı kayıtlar kondu)
	İlâ (eşine yaklaşmayacağına yemin edip de bir yıl yaklaşmamak) ile boşamak.....→	Tadil (boşama yerine 4 ay bekleme süresi getirildi)
	Zihar ile (eşine 'sen bana anamın sırtı gibisin' diyerek) boşamak.....→	Tadil (boşama yerine köle azat etme kefareti getirildi)
	İddet: Kocasını ölenin bir yıl beklemesi.....→	Tadil (ölüm iddeti dört ay on güne indirildi ve boşama iddeti de üç temizlik/âdet süresi olarak belirlendi)

⁵⁷ Bu tablo, Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul [1974], s.30-35'teki bilgilerden yararlanılarak tarafımızdan hazırlanmıştır. Ceza hukuku satırında geçen hırsızlık ve zina suçlarına dair bilgiler ise, Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, Cilt 2, s.521,525 ve Cilt 6, 1990, s.145,147'den alınmıştır.

	<p>Vasiyet: İstenildiği kadar yapılabilirdi.....→</p> <p>Miras: Ölünün büyük erkek çocukları varis olurdu; kadınlar, kızlar ve silah taşıyamayan çocuklar varis olamazdı.....→</p>	<p>Tadil (mirasçılarının dışındaki-lerle ve terikenin üçte biriyle sınırlandırıldı)</p> <p>Tadil (yakın akrabasının tümüne belli oranlarda hisse verildi ve eğer fakir iseler uzak akrabasının da gözetilmesi tavsiye edildi)</p>
Muamelât	<p>Şirket Akdi.....→</p> <p>Mudârabe veya Kırâz Akdi.....→</p> <p>Selem Akdi (hazırda olmayan malın peşin parayla satılması).....→</p> <p>Faiz.....→</p> <p>Rehin.....→</p> <p>Alış-veriş Şekilleri:</p> <p>Münâbeze, mülânese ve hasat bey'i.....→</p> <p>Hileli artırma.....→</p> <p>Borçlunun Satılması.....→</p>	<p>İbka</p> <p>İbka</p> <p>Tadil (ölçü ve zamanın belirlenmesi kaydı kondu)</p> <p>İlga</p> <p>İlga</p> <p>İlga</p> <p>İlga</p> <p>İlga</p> <p>İlga</p>
Ceza Hukuku	<p>Suçlunun yakınlarını da kapsayan kısas.....→</p> <p>Diyet.....→</p> <p>Hırsızlığın cezası olarak el kesme.....→</p> <p>Zinanın cezası olarak 100 değnek.....→</p>	<p>Tadil (suçluyla sınırlandırıldı)</p> <p>İbka (ve şartlı olarak kasten öldürmeye de teşmil edildi)</p> <p>İbka (belli şartlar dahilinde herkese eşit uygulanması koşuluyla)</p> <p>İbka</p>
Muhakeme Usûlü	<p>Kasâme: Katili meçhul cinayetlerde maktûlün tarafının, suç mahalli sakinlerinden oluşan 50 kişiden suç işlemediklerine ve işleyeni de görmediklerine dair yemin isteme hakkına sahip olması.....→</p> <p>İspat: Davacının iddiasına kanıt getiremediğinde, davalıya bir tür delil olarak yemin teklif etme hakkına sahip olması.....→</p>	<p>İbka</p> <p>İbka</p>
ORANLAR: İbka: 8/28; İlga: 9/28 Tadil: 11/28		

Yukarıdaki tabloda iki farklı toplumun ortak bir kesişim kümesi oluşturmalarını sağlayan hususun örf olacağı açıktır. Zira daha önce de değindiğimiz üzere örf/ma'rûf hukuktan daha esnek ve bu nedenle değişime daha açık bir yapıya sahiptir. Anılan tabloda önceki toplumun hukuki açıdan tamamen reddedildiği (ilga) hususların oranı yaklaşık olarak % 21'dir [6/28]. Aynen (ibka) ve kısmen kabul (tadil) oranlarının toplamı ise % 79 olmaktadır. Bu somut ve sade tablo dahi bize, bir hukuki yapıdan diğerine geçişte köprü bir süreç olarak örfün mühim önemini anlatmaktadır.

Yukarıdaki tablonun bir benzerini ibadet boyutu bağlamında da oluşturmak mümkündür. İslam'ın beş şartının en azından kavram olarak Câhiliye döneminde de bilindiği açık bir husustur. Câhiliye Arapları'nın Allah'ın varlığına inandıkları ama ona ortak koştukları; Kâbe'yi tavaf esnasında ısıklık çalma ve alkış tutma biçiminde bir namaz anlayışı-

na sahip oldukları; putlar yanında fakirlere de infakta buldukları (saddaka/zekat); bir şekilde oruç tuttıkları; hac yaptıkları ve kurban kestikleri ifade edilmektedir. İslam, onların Allah inancını tevhitte tadil ederek (şirk ve Allah'a yakışmayan sıfatlardan arındırarak) kabul etti. İnanca ilişkin bu durum benzer şekilde ibadetler için de kısmen geçerlidir. İslam, Câhiliye ibadetlerine ilişkin bilgi ve uygulamaların bir kısmını, ya ibka, ya ilga ya da tadil etmiştir. Aşağıdaki tablo bu konuda özlü bir bakış açısı sunmaktadır:

İslâm'ın Beş Şartı Açısından Câhiliye Devri İle Karşılaştırılması⁵⁸	
Câhiliye Devri	İslâm Devri
<p><u>Kelime-i Şehadet</u> <u>Allah'a İman</u> Allah'ı biliyor/inanıyor ama O'na ortak koşuyorlardı (s.14-18).</p>	<p>Tadil: Allah'ın varlığı inancı korundu ama O'nun ortağı, benzeri, eşi ve çocuğu olamayacağı ilkeleri (Tevhit inancı) getirildi (İhlâs(112)/1-4).</p>
<p><u>Namaz</u> Kâbe'yi tavaf esnasında ıslık çalıp alkış tutmak (s.22,178). <u>Cuma Günü ve Cuma Hutbesi</u> Câhiliye döneminde Cuma gün olarak saygı duyulan ve ileri gelenlerin halkı toplayıp konuşma (hutbe) yaptığı bir gündü (s.42).</p>	<p>İlga: Tavaf esnasında bir namaz ibadeti olarak ıslık çalıp alkış tutmak (Enfal(8)/35) ilga edildi. Namazın nasıl kılınacağı tüm teferruatıyla uygulamalı olarak Hz. Peygamber tarafından öğretildi. İbka: Cuma gününe olan saygı ve o gün hutbe okuma uygulaması korundu. Tadil: Cuma gününe saygı ve o güne özgü konuşma (hutbe) Cuma Namazı ibadetiyle pekiştirildi/birleştirildi.</p>
<p><u>Zekat</u> Puthanelere ve yoksullara hayvan veya ekinlerin bir kısmı infak edilirdi (s.120-121).</p>	<p>Tadil: Putlara infak ilga edildi (En'âm(6)/136-142) ama yoksullara yardıma ilişkin örf ve adetler korundu.</p>
<p><u>Oruç</u> Âşûrâ günü oruç tutmak (s.102-103). Susma Orucu (savm-ı kelim veya savm-ı sumt) (s. 104).</p>	<p>İbka: Âşûrâ orucu korundu. İlga: Susma orucu mekruh görüldü. Tadil: Belli-belirsiz tüm oruçlar, Ramazan ayı boyunca oruç tutma şartının getirilmesiyle tadil edilmiş oldu.</p>
<p><u>Hac</u> İhramlı iken dam altında ve gölgede oturmamak; hayvan eti ve yağ yemek; nafakasını yanına almak; alışveriş/ticaret yapmamak; imtiyazlı hac yapmak, Mina'dan Mekke'ye üç günden evvel inmeyi günah saymak... (s.179-181) Telbiye (s.181) Atalarla iftihar etmek (s.184)</p>	<p>İlga: Hac'da anılan adetler kaldırıldı (Bakara(2)/198-199,203,289; A'râf(7)/31). Tadil: Telbiyedeki şirk nitelmesi (illâ şeriken huve leke temlikuhû ve mâ meleke) kaldırıldı. Tadil: "yâd-ı ecdâd yerine zikr-i ilâhî ikame olundu [Bakara(2)/200]" (s.184).</p>

⁵⁸ Bu tablo, Tâhir'ül Mevlevî (Tahir Olgun), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 2. Baskı, Neşreden: Abdullah Işıklar, Bilmen Basımevi, İstanbul, 1963, s.14-16,22,42,102-104,120-121,178-182,184'teki bilgilerden yararlanılarak tarafımızdan hazırlanmıştır.

<p>Kurban Putlara kurban vs. sunmak; Atire (putlar adına koyun kurban etmek) ve Fera' (ilk doğan hayvanın put adına kesilmesi) (s.182)</p>	<p>İlga: Putlar adına hayvan veya ekin sunulması türünden kurbanlar ilga edildi (Hac(22)/34,36; Nahl(16)/56). Kurbanın sadece Allah rızası için kesileceği (Hac(22)/37) ve etlerinin bir kısmının da komşu ve yoksulun hakkı olduğu ilkesi getirildi.</p>
<p>ORANLAR: İbka: 2/12; İlga: 4/12 Tadil: 6/12</p>	

Bu tablomuz da, herhangi bir toplumsal yapıdan diğerine geçişin, öncekinin topyekûn inkarıyla asla olamayacağı bağlamında rahatlıkla ele alınabilir. Kısaca, Câhiliye devri ile İslam arasında ibadetler noktasında bile önemli benzerliklerin olduğu görülmektedir. Yani önceki toplumun kız çocuklarını utanç vesilesi sayarak öldürmeye⁵⁹ varıncaya dek düştüğü kötü/cahil durum, akıl ve bilgi noksanlığından değil, daha çok kendilerine örnek olacak bir model şahsiyet göremediklerinden kaynaklanmaktaydı. Onlar, İslam'ın beş şartına ilişkin kavramlarla; Tevhit,⁶⁰ namaz,⁶¹ zekat/sadaka,⁶² oruç,⁶³ hac, kurban, rüku, secde... ile ilk defa karşılaşılıyor değillerdi.⁶⁴ Bunlar daha önceden de bir şekilde bilinen kavramlardı. Hz. Peygamber, toplumun zaten yabancı olmadığı konularda kısmen yeni hükümler koyuyor, bazı mevcut kuralları ilga ediyor, bazılarını aynen benimsiyor, bazılarında düzeltmeler yapıyor ve en önemlisi yaşantısı ile onlara örnek oluyordu. Bu görevini ifa etmesinde Hz. Peygamber'e en çok yardımcı olan husus aynı kültürel ortamda bulunmuş

⁵⁹ *Kur'an-ı Kerim*, En'âm(6)/137,140; Nahl(16)/57-59; Tekvir(81)/8-9.

⁶⁰ "Andolsun onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka "Allah" derler" (*Kur'an-ı Kerim*, Lokman(31)/25; Ateş'in mealinden). Câhiliye Arapları'nın ortak koştuıkları diğer varlıklar dışında en yüce varlık olarak Allah adını hep tekil olarak kullandıkları ifade edilmektedir. Câhiliye şiirinde Allah adının tekil kullanımına bir örnek olarak, Ali Bulut, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 18-19, Samsun, 2005, s.215,218-222 [213-235]'e bakılabilir.

⁶¹ Namaz, rüku ve secde kavramlarının daha önceden de bilindiğine dair birkaç ayet örneği olarak, *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/43,83; Meryem(19)/31; İbrahim(14)/40; Furkan(25)/60; Fussilet(41)/37.

⁶² *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/83.

⁶³ *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/183.

⁶⁴ "İslamiyet tevhid inancını getirerek putperestliğe karşı kesin tavır almış, dine aykırı olan her şeyi reddetmiş... Bununla birlikte Hz. Peygamberin Cahiliye devrinin Araplarının, kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği görülmektedir. Mesela O'nun bir sahabiye hitaben söylediği "Ey Saib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslam devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran" [*Müşned*, III, 425] mealindeki sözleri buna bir örnektir. "İnsanların Cahiliye döneminde hayırlı olanları, İslam devrinde de hayırlıdır" [*Buhârî*, *Enbiyâ*, 8; *Menâkıb*, 1] hadisi de aynı anlayışa işaret eder" (Ahmet Çolak, *Sünnet-Örf İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Erzurum, 2002, 103-104).

olmaktı. Bu ortamın örfüne/ma'rûfuna Kur'an'ın sıkça atıf yapması da bu hususu zaten pekiştirmektedir.

Sosyolojik bakış açısıyla örf/ma'rûf ve adetler, toplum normları ve değer yargılarının başında gelir. Bunları, ahlak kuralları, hukuk kuralları, din kuralları ve moda gibi diğer normlar izler. Örf ve adetler toplumda kendiliğinden oluşan ve çoğu kez farkına varılmadan uyulan anlayış ve davranış biçimleridir. “Örfler halk âdetleridir. Âdet kelimesi çoğu kere örfle eş anlamda kullanılır. Ancak örfün yaptırıcı gücü âdetten çok üstündür. Âdetlere “doğru” “yanlış” hükümleri eklenince örfe dönüşürler. Meselâ çıplak gezmek mecburiyeti örfdür, fakat şu veya bu tarzda giyinmek mecburiyeti ise âdettir”.⁶⁵ Örf adet ilişkisinde, manevi bir kültür ögesi olarak örfün daha kapsamlı/meşru bir statüsünün olduğu ve toplumun adeta vicdanını temsil ettiği görülmektedir:

“Adetin makbulü ve reddedilmiş olduğu halde, örfün reddedilmiş olamaz. Örf, toplumca makbul olan kurallardan ibarettir. O halde makbul adetler örfe dahil olduğu halde, reddedilmiş adetler örfün dışında kalır... Örf deyimi yalnız “toplumca kabul edilmiş kurallar” anlamına gelmez. Örf aynı zamanda “toplumca makbul ve reddedilmiş olan kuralları ayırt etme ve takdir etme alışkanlığı” demektir. Bu alışkanlıkların kabul gördüğü kurallara “ma'rûf-herkes tarafından bilinen”, reddettiği kurallara “münker-herkes tarafından reddedilen” denilir ki, birincisi insanların beğendiği, ikincisi çirkin bulunduğu kurallar anlamındadır. O halde örf, hem sosyal kurallara hem de sosyal vicdana bayrak olmuş olur... Tarihi varlık alanı içerisinde toplumlar bu yazılı olmayan kurallardan (örf ve adet hukuku) yazılı (formel) hukuk kurallarına geçmiştir. Günümüz toplumlarının girift bütünlüğü içerisinde örf ve adet kuralları ile toplumu (bir devleti) yönetmek ve varlığını devam ettirmek mümkün değildir. Buna rağmen örf ve adetlerin manevi kültür unsuru olarak devamı zorunludur. Çünkü manevi kültürden yoksun bir toplumun bunalıma düşmesi kaçınılmazdır. Ancak manevi kültürün maddi gelişmeye de engel olmaması gerekir”.⁶⁶

Anılan nedenlerle, Kur'an'ın örfe/ma'rûfa bakış açısı eğer net bir olumluluğa sahipse, bu, inanan insanın iyi niyetle⁶⁷ gerçekleştireceği

⁶⁵ Eyyüp Sanay, *Genel Sosyoloji Dersleri*, 2. Baskı, Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, Ankara, 1991, s.173.

⁶⁶ Zeki Aslantürk ve Tayfun Amman, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar; Süreçler, Teoriler)*, Kaknüs Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2000, s.271,277.

⁶⁷ İlgili hadislerin yardımıyla iyi niyetin sade bir tanımı, ‘kendine istediğini başkalarına da istercesine; kendine istemediğini başkalarına da istemezcesine davranabilmek’ şeklinde de ifade edilebilir (*Müslim, İmân, 71,72; Kitabü'l-İmare, 17; Buhârî, İmân, 7*).

birçok⁶⁸ eyleminin Kur'an tarafından da onaylanacağı anlamına gelecektir. Kur'an'ın ma'rûfa bu itimadı, onun bir bakıma toplumun vicdanını temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira, içinde ma'rûftan sapıp uzaklaşan adetler çoğunluğa ulaşsa bile, kolay kolay hiçbir toplum dalalette ittifak etmez. Ulaşılan bu aşamada, Kur'an'ın örf bakımını doğrudan ele almaya geçmeden evvel, toplumsal ilişkilerdeki mühim işlevselliklerine değindiğimiz ma'rûf/örf konusunda kısa bir-iki teknik malumata da yer vermek yararlı olacaktır.

IV.a) Ma'rûf Kavramının Etimolojik ve Semantik Tahlili

Ma'rûf, örf kökünden türetilmiştir. Kur'an'da örf ve ma'rûf aynı anlamda kullanılmıştır.⁶⁹ Lügat/etimolojik olarak örf, ihsan, cömertlik, *nekrin* (bilinmeyen şeyin) zıddı olarak *ma'rûf* (bilinen şey), ikrar, itiraf, yüksek yer, peş peşe, yavaş yavaş ve yemişini erken veren hurma anlamlarına gelmektedir. Çoğulu olan araf ise, surların tepeleri, Sırat köprüsünün tepeleri, Cennet ehli ile Cehennem ehli arasında bulunan yüksek yer anlamına gelir. Bilinmeyenin (*nekrin*) zıddı olarak *ma'rûfa* (*bilinene*) gelince bu kelime, cömertlik, iyilik ve güzel muamele anlamına gelmektedir. Bu değişik anlamların ortak bir ifadesi olarak örfü, *ma'rûf* (bilinen şey) anlamında ele alabiliriz.

İstilah/semantik olarak örf ise kısaca, aklen iyi görülen, yürürlükteki hukuka aykırı olmayan ve toplumca benimsenmiş (içselleştirilmiş) *sağ duysal kabuller* anlamına gelmektedir. Bu anlama paralel olarak örf bazen, örf-i sultani olarak, yani sultanın, cemiyetin faydasını gözeterek kendi iradesiyle çıkardığı özel kanunlar anlamına da kullanılmıştır. Kı-

⁶⁸ Kur'an her iyi ameli herkesten kabul etmemektedir. Bakara(2)/217, Âl-i İmrân(3)/21-22 ve benzeri ayetlerde iyi eylemlerin kabulü, Allah'a iman ve amel-i sâlihe bağlıdır. Kur'an'a göre kâfir ve müşriklerin amelleri dünyada da âhirette de boşa çıkacaktır: "Allah'ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberleri öldürenler, insanlar arasında adâleti emredenleri öldürenler (var ya), onları, acı bir azâb ile müjdele! Onların yaptıkları, dünyâda da âhirette de boşa çıkmıştır ve onların hiçbir yardımcıları da yoktur" (*Kur'an-ı Kerim*, Âl-i İmrân(3)/21-22; Ateş'in mealinden). Bunun nedeni olarak, örneğin misafir ağırlarken akliselime uyularak hareket edilmesi ile Allah'a inanmada ise O'na ortak koşularak akliselimin terk edilmesi arasındaki çelişki düşünülebilir. Zira, insanı insan yapan en önemli özellik, akliselime uyması ve bunun sonucu olan dürüstlüğe tabi olmasıdır: " 'Rabbimiz Allah'tır' diyen ve Allah yolunda kararlılıkla [dürüstçe] yürüyen kimselere gelince... İşte size vaat edilen cennet müjdesi!" (*Kur'an-ı Kerim*, Fussilet(41)/30; Öztürk'ün mealinden).

⁶⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, 1989, s.432.

saca örfü, toplum vicdanının yazılı olmayan hukuki boyutu olarak da anlamak mümkündür.⁷⁰

Ma'rûfa gelince, bu kelime, a-ra-fe (bildi, tanıdı) fiilinin mastarı olan örfün ('bilmek'in, 'tanımak'ın) ismi mefûlûdür ve lûgat/etimolojik olarak *bilinmeyenin* (*nekrin*) zıddı anlamında **bilinen** demektir. İstilah/semantik olarak ma'rûf ise, akılla idrak edilen, şer'an (mevcut hukuk açısından) sakıncasız olan, iyi, güzel, uygun tutum/davranış veya kısaca **sağ duysal kabuller** anlamına gelmektedir.⁷¹ Ma'rûfun karşılaştırmalı istilahi anlamlarında din ile aklın bir şeyi beraberce uygun görmesi vurgulanmakta; ne akıl dini ne de din akılı dışlamaktadır. *Ma'rûfa verilen istilahi anlamlar, din ile akıl arasındaki tamamlamacı bir ilişkiye açıkça işaret etmektedir.*⁷² Ma'rûfun zıddı olarak münkere gelince o da, akıl ve mevcut hukuki yapı açısından kötü olduğu rahatlıkla bilinen şey olmaktadır.

Ma'rûf kavramının Câhiliye döneminde de *bilinen şey/husus* ve *iyilik* anlamlarında kullanıldığı ifade edilmektedir:

“Cahiliye döneminde yazılan divanlarda bu kavramların yer almaları gayet tabiidir. Ma'rûf kelimesi daha ziyade tanınan, bilinen, iyi anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim, Hansa bir beytinde şöyle der: ‘Yüzü iyiliklerine (*maruf*) delalet eder, o, delil ve yol gösterici olarak iyi bir insandır’... Bu beyitler bize o dönem insanının Allah fikrine sahip olduklarını... açıkça ifade etmektedir... Ayrıca... aynı zamanda sâlih amel düşüncesini de benimsediklerini, ancak tevhid esaslarına uymadıklarını söyleyebiliriz... Toplumun benimsediği iyi şeylerin bir kısmı ma'rûf kavramıyla dile getirilirken, kötü şeylerin de münker kelimesi ile karşılanacağı gayet tabiidir”.⁷³

Ma'rûfun türediği kök olarak örfle ilişkisi konusunda yapılan açıklamalar da yukarıda değinilen hususlarla aynı paraleldedir. Örneğin, Mecelle'nin 36. maddesinde “Âdet muhakkemdir [dini hükümleri ispat bağlamında örf ve âdet delil olarak kullanılabilir]” ve 45. maddesinde de “Örf ile tayin nass ile tayin gibidir”⁷⁴ biçiminde yer alan vurgular örfün (ve dolayısıyla ma'rûfun) kaynak değeri açısından son derece önemli olduğunu göstermektedir:

⁷⁰ Örf konusunda değinilen irdelemeler için bak., Kıyıcı, s.19-21. Örf-i sultani bağlamında ayrıca, Mehmet Akman, “Örf (Osmanlı Devleti'nde)”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, Cilt 34, s.93-94'e bakılabilir.

⁷¹ Kıyıcı, s.26-27.

⁷² Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Ma'ruf ve Münker*, Ravza Yayınları, İstanbul, 1994, s.33-44.

⁷³ Dumlu, s.56,58-60.

⁷⁴ Ali Haydar (Hoca Emin Efendizâde), *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Meceti'l-Ahkâm*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, tarih yok [1330 tarihli İstanbul 3. baskısından tıpkıbasım], Cilt 1 [1-4], s.92,110.

“... şer’î delillerden ve İslâm hukukunun temel kurallarından birine aykırı olmayan örfün, hüküm çıkarılırken dikkate alınması gerekir. Akl-ı selim sahibi kişilerin, meselâ bir takım ticari âdetleri, ihtiyaçların gerektirdiği siyasi tutum ve davranışları, sosyal hayat veya yargı düzeni ile ilgili bir takım düzenlemeleri teâmül haline getirmeleri ile oluşan örfler muteber birer örftür. Çünkü İslâm hukukunda hükümlerin konulmasındaki esas gaye, insanların durumlarını düzeltmek, aralarında adaleti gerçekleştirmek ve onların sıkıntılarını gidermektir. O halde, İslâm hukukuna göre hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerinin tasvip ettiği şeyleri dikkate almamak, insanları sıkıntının içine atmak olur, ki bu, İslâm hukukunun üzerine bina edildiği temel gayeye aykırı düşer”.⁷⁵

Türkiye’nin laikleşmesinde merkezi öneme sahip 03 Mart 1924 tarihli meclis müzakere ve kararlarında, İzmir Mebusu ve Adliye Vekili Seyyit Bey’in konuşmalarının sürükleyiciliği ilk dikkati çeken husustur. Seyyit Bey bu konuşmalarında, örf ile kanun arasındaki tabii ilişkiye vurgu yapmaktadır. Seyyit Bey’in söz konusu vurguları, akla, bilgiye ve her milletin kendi ruhuna uygun kanun yapmanın din açısından da istenen şey olduğunu ortaya koymaktadır:

“Bir yüce âyet vardır... Anlamı, “Affı al (affedici ol), örf ile emret, cahillerden sakın” [A’râf(7)/199] demektir... İşte görülüyor ki Hazret-i Kur’ân “örf ile emret” diyor. Efendiler, bütün Doğu ve Batı’nın, bütün Avrupa hukukçularının, bütün filozofların görüş birliğine vardıkları bir şey vardır ki o da, bir ülkenin kanunlarının o ülkenin örf ve âdetlerine uygun olması hususudur. Kanun konulmasında esas budur. Bir kanun o ülkenin örf ve âdetine uygun olmazsa o kanun kalıcı olamaz. Çünkü hukuk demek örf ve âdet demektir. Bir ülkenin kanun hükümleri, hukuk kuralları o ülkenin örf ve âdetinden doğar ve örf ve âdetin değişmesi ile değişir... *Şu kadar söyleyeyim ki örf, bilgidir (irfandan) alınmıştır. Mâturidilere göre, yani Hanefî hukukçularına göre “aklın ve bilginin uygun gördüğü şey” demektir. Âdetle arasında şu kadar bir fark vardır ki, âdet uydurmaların ve boş inanışların üzerine de kurulabilir... Nitekim birçok kötü şeylerin insanlar arasında âdet olduğu gibi... örf en özel, âdet en geneldir. Yani her örf âdettir, ama her âdet örf değildir. Bazı âdetler akla ve mantığa uygun olduğu için örftür. Fakat bazı âdetler de aklın reddettiği şeyler olduğu için örf değildir. İşte örf ile âdet arasında bu fark vardır. Başka bir fark yoktur. Evet, mâruf da örf demektir”.⁷⁶*

⁷⁵ Zekiyyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, Notlar Ekleyerek Tercüme Eden: İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s.196.

⁷⁶ *Türkiye’yi Lâikleştiren Yasalar (3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları)*, Hazırlayan ve Sadeleştiren: Reşat Genç; Giriş: Reşat Kaynar, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1998, s.159,161.

İslam hukukundaki kaynak değeri açısından örf tartışmalı bir kavram olsa da, bu husustaki tartışmaları sosyo-kültürel koşulların olabilirdiğince dikkate alınması gerektiği bağlamında bir hassasiyet olarak görmek de mümkündür:

“Bazı ferî hükümleri örfе dayandırırken örf ve âdetin İslâm teşriindeki önemini belirtmek üzere sünnetten gösterilen en önemli delil Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen, “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir, onların kötü gördüğü Allah katında da kötüdür” anlamındaki rivayettir (*Müsned*, I, 379)... [bu hadis sıhhati konusunda eleştirilmiş olsa da] Sonuç olarak fakihlerin bu iki ana kaynağın [örf ve âdetin] toplumsal realite karşısındaki tavrını ve İslâm teşriinin genel ilkelerini dikkate alıp, kendi metodolojilerine uygun düşün yollarla örf ve âdeti çok sayıda fikhî hükme dayanak kıldıkları görülmektedir”.⁷⁷

Değinilen tüm bu malumat göstermektedir ki, nassa (ayet-hadislere), evrensel hukuka ve akla aykırı örf ve/veya adetler Kur’an açısından ma’rûf olarak nitelenemez. Dolayısıyla bu tür örf ve/veya adetler konumuz dışıdır. Çalışmamıza konu olan ma’rûf, temas edildiği ve ilerideki ilgili yerlerinde de ayrıca değinileceği üzere, akla ve mevcut hukuki yapıya uygun olduğu için kabul edilen bir *örf* veya *ahlaki bir güzelliştir*. Örneğin, ‘iyiliği (ma’rûfu) teşvik etmek’ ifadesindeki ma’rûf ahlaki bir kavram; ‘boşanan eşlere bilinen (ma’rûf) nafakalarını vermek’ ifadesindeki ma’rûf ise hukuki bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’ın, toplumun her ma’rûfunu kabul etmediği, çok eşlilik ve sınırsız boşama hakkı gibi bazı ma’rûfları değiştirdiği veya sınırladığı bilinmektedir. Benzer şekilde günümüz hukuku da, örneğin, ailesinin rızası dışında, sevdiği gençle evlenenlerin, genel hukuk ve ahlaka aykırı bir töre/adet gereği öldürülmesi gibi olaylarla daha çok gündeme gelen bazı katı tutumlara karşı yasal düzenleme getirmiştir/getirmektedir. Biz dar kapsamlı bu çalışmada anılan türden istisnaları konu dışı tutacağız. Çalışmamızdaki ma’rûf kısaca, *iyilik* gibi soyut evrensel ahlaki ilkeleri ve özellikle Kur’an’ın onaylamaya değer gördüğü örfleri ifade etmektedir.

IV.b) Ma’rûf Kavramının Kur’an’da Geçtiği Yerler

Örf, Kur’an’da bizzat örf olarak iki yerde geçer ve iyilik, art arda, peş peşe anlamlarına gelir.⁷⁸ Örfün ma’rûf biçimindeki eşanlamlı türevi ise

⁷⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, Cilt 34, s.89 [87-93].

⁷⁸ *Kur’an-ı Kerim*, Araf(7)/199; Mürselat(77)/1. Taberî’ye göre örf, ma’rû anlamında bir mastardır [*masdarun fi ma’na’l ma’rûfi*]. Anlamı ise, insanlarla iyi sosyal ilişkiler kurmak (sıla-i rahim), cömert ve affedici [hoşgörülü] olmaktır (Ebû Ca’fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, Dâru’l-Fikr*, Beyrut-Lübnan, 1988, Cilt 6 [Cüz 9], s.156). Buna göre örf, kısaca *iyilik* yaparak *iyi* bir insan olmak manasına gelmektedir. Anılan türden iyilikler de toplumda za-

Kur'an'da en çok (12 sûrede 39 defa) kullanılan şeklidir.⁷⁹ Araf(7)/157 ve Lokman(31)/15,17 ayetlerindeki üç kullanımı dışındaki diğer kullanımları Medeni sûrelerde yer almaktadır:

Ma'rûf Kavramının Kur'an'da Geçtiği Yerler (Üst indisler aynı ayetteki kullanım sayısını, sûrelerin sollarındaki rakamlar ise nüzûl/iniş sırasını ifade eder)	
Mekkî Sûreler (2 sûrede 3 defa)	Medeni Sûreler (10 sûrede 36 defa)
	87.Bakara(2)/178,180,228, 229,231 ⁽²⁾ ,232,233 ⁽²⁾ ,234,235, 236,240,241,263 (15 defa)
	89.Al-i İmran(3)/104,110,114 (03 defa)
39.Araf(7)/157 (01 defa)	90.Ahzab(33)/6,32 (02 defa)
57.Lokman(31)/15,17 (02 defa)	91.Mümtehine(60)/12 (01 defa)
	92.Nisa(4)/5,6,8,19,25,114 (06 defa)
	95.Muhammed(47)/21 (01 defa)
	99.Talak(65)/2 ⁽²⁾ ,6 (03 defa)
	102.Nur(24)/53 (01 defa)
	103.Hac(22)/41 (01 defa)
	113.Tevbe(9)/67,71,112 (03 defa)

Ayetlerin genel bağlamı açısından bakıldığında ma'rûfun, genellikle *iyilik ve bilinen/uygulanagelen* biçiminde iki temel anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine ayetlerin genel bağlamı dikkate alındığında, ma'rûfun ayrıca açıklanma lüzumu hissedilmediği, adeta, sözü edilen konuda arif olan topluma tarifi gerekli görülmediği, sadece bilinen (ma'rûf) o güzelliğin, iyiliğin, örfün ve/veya adetin uygulanmasının istendiği, tavsiye edildiği anlaşılmaktadır. Kısaca, Kur'an'da ma'rûf soyut olarak ifade edilmiş, somutlaştırılması inananlara bırakılmıştır. Kur'an'daki 39 kullanımın 36'sının Medeni sûrelerde yer alması, genellikle Medeni sûrelerde söz konusu olan hukuki ayetlerle ma'rûfun ilişkisi açısından da anlamlıdır. Bilindiği gibi, hukuki ayetler ağırlıklı olarak Medeni sûrelerde yer almaktadır. Burada anlamlı olan şudur: Kur'an'ın, bazen ayrıntılı hukuki kuralları bile gerekli gördüğü bir ortamda, sıklıkla ma'rûf kavramını da kullanması, onun kendini salt bir hukuk kitabı olarak değil, öncelikle ve özellikle, insanları vicdanlarında taşıdıkları doğuştan İslam'a (fıtrata, iyi niyete) çağıran manevi bir rehber olarak görmesi biçiminde yorumlanabilir. Bu durum aynı zamanda, birkaç kez vurguladığımız üzere Kur'an'ın, bir bakıma, insanoğlunun kendi top-

ten kendiliğinden/kolayca bilinen hususlardır. Taberî'nin bu tanımlamasının izleyen satırlarda ma'rûf için de geçerli olduğu görülecektir. Taberî'nin değinilen tanımlaması bağlamında diğer benzer örnekler için ayrıca, Çolak, s.53-56'ya bakılabilir.

⁷⁹ Sadece, Nur(24)/53'te "ma'rûfe" şeklinde geçmektedir.

lumsal dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleyebilecek derecede sosyo-kültürel koşulları dikkate aldığı anlamına da gelmektedir. Ma'rûf kavramına ilişkin ayetlerin kısa çözümlerinin ele alındığı izleyen satırlarda bu hususu daha açık olarak görmek mümkündür.

IV.c) Ma'rûf Kavramının Kur'an'da Kullanılan Anlamları

İrdelememizi, sûrelerin iniş sırasını izleyerek sürdürmemiz daha uygun gözükmemektedir. İniş sırasına göre ilk ayetler birer Mekki sûre olan Araf(7)/157 ve Lokman(31)/15,17 ayetleridir.⁸⁰

Araf(7)/157. ayette Yahudi ve Hıristiyanlar içinden, Tevrat ve İncil'de geleceğine işaret edilen Hz. Muhammed'e tabi olanlar övülmektedir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in neyi tebliğ ettiği kısaca izah edilmektedir ki bu da **iyiliği**/ma'rûfu emretmek ve kötülükten/münkerden sakındırmak (*ye'muruhum bi'l-ma'rûfi ve yenhâhum ani'l-münkeri*); *güzel şeyleri* (tayyibâti) helal, çirkin şeyleri (habâisi) haram kılmak ve dinin özünden olmayan birçok gereksiz/ağır yükümlülüğü kaldırmaktır. Ayetin mealinden anlaşılan husus, haram ve helallerin veya iyi ve kötü şeylerin teferuatlı sayılmasına gerek duyulmamasıdır ki bu da, toplumun iyi-kötü veya helal-haram konusundaki bazı/genel bilgilerinin geçerli kabul edildiğinin bir işareti olarak görülebilir.

Lokman(31)/15,17. ayetlerde, peygamber ve/veya bilge bir zat (hakim) olarak Hz. Lokman'ın oğluna nasihatlerinden söz edilmektedir. Bu nasihatlerde ma'rûf kavramı, kötülüğün zıddı olarak **iyi** geçinmek (*ve sâhibhuma fi'd-dünyâ ma'rûfen*) ve **iyiliği** emredip kötülükten vazgeçirmek (*ve'mur bi'l-ma'rûfi ve'nhe ani'l-münkeri*) bağlamlarında kullanılmıştır. Bu soyut kavramın içi izleyen bazı açıklamalarla kısmen doldurulmuştur. İyilik olarak, "sabırlı olmak", "böbürlenmemek", "tutumlu olmak", "alçakgönüllü olmak" sayılmaktadır. Bu sayılanların genel ahlak kuralları olarak insanlığın başlangıcından bu yana bilindiğini (ma'rûf olduğunu) tahmin etmek zor olmasa gerektir. Kısaca ma'rûf ile, insanların zaten bildiği ve gerekliliğine de inandığı ahlaki ilkelere uymaları hatırlatılmaktadır. Kur'an'ın bir hatırlatma,⁸¹ Hz. Muhammed'in de hatırlatıcı⁸² olarak nitelendirilmesi de bu doğrultuda değerlendirilebilir.

Ma'rûf kavramının kullanıldığı ilk Medeni sûre Bakara'dır.⁸³ Ayrıca bu sûre, ma'rûf kavramının en sık (15 defa) kullanıldığı sûre olması açı-

⁸⁰ Araf(7)/157 ve Lokman(31)/15,17 ayetleri konusunda ayrıntılı izahat için, Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, 1989, s.397-400; Cilt 7, 1990, s.65-70'e bakılabilir.

⁸¹ *Kur'an-ı Kerim*, Tekvîr(81)/27-28.

⁸² *Kur'an-ı Kerim*, Ğâşiye(88)/20-21.

⁸³ Bakara sûresinin ilgili ayetlerinin geniş açıklaması için bir örnek olarak Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.289 ve devamına (vd) bakılabilir.

sından da dikkat çekmektedir. Ma'rûf kavramının Mekkî sûrelerde kullanım oranı 3/39; Medenî sûrelerde kullanım oranı 33/39; sadece Bakara sûresindeki kullanım oranı ise 15/39'dur. Zira bu sûre İslam toplumunun siyasi-hukuki bir nitelik de kazandığı Medine döneminde inmiş; aile ve ceza hukuku yanında ekonomik ilişkilere dair de prensipler getirmiştir. Bu nedenle sadece Bakara sûresinde geçen ma'rûf kavramlarını irdelemek dahi konumuz açısından yeterli olabilir. Dolayısıyla bu sûrede geçen ilgili ayetleri biraz daha ayrıntılı ele alıp diğerlerini ise kısaca özetlemeyi uygun gördük:

Bakara(2)/178. ayette ilk kullanım, kısasla yani hukuki bir meseleyle alakalıdır. Buna göre, eğer maktulün tarafı kısas hakkında vazgeçerse, ma'rûfa/uygun olana tabi olarak hareket etmesi; örfe göre **uygun** diyeti istemesi (*fe't-tibâ'un bi'l-ma'rûfi*), katilin de güzelce bu diyeti ödemesi gerektiği ifade edilmektedir. Burada diyetin miktarı açıklanmamakta, toplumun örf gereği meşru saydığı miktar dolaylı bir biçimde kabul edilmiş olmaktadır. Câhiliye Arapları kısası biliyor ama kabileciliğe müptela olduklarından, üstün görülen kabilenin bir canına karşılık aşağı görülen kabileden ancak iki canı denk sayıyorlardı.⁸⁴ Kur'an burada bilinen (ma'rûf) bir durumu kısmen düzenleyerek (eşitlik prensibini getirerek) kabul etmiş olmaktadır. Diyete gelince, bu kelime Kur'an'da aynı ayette iki defa geçmektedir (Nisâ(4)/92) ve hataen bir mü'min öldürenin durumuyla alakalıdır. Kur'an'da diyetin türü ve miktarı da açıklanmamaktadır. Bu miktar örfe uygun olarak 100 deve üzerinden hesaplanmaktadır.⁸⁵ Hataen bir mü'mini öldürenin diyet de vermesi gerektiğini ifade eden ayetle ilgili rivayetlerde, Câhiliye dönemindeki diyet miktarı ile İslâmî uygulamalar arasında çok yakın benzerliklerin olduğu ve diyet miktarının deve fiyatlarına göre düzenlenerek bir ara artırılma yoluna gidildiği görülmektedir.⁸⁶ Tüm bunlardan, diyetin zamanın koşullarına göre toplumun benimsediği (ma'rûf) bir miktar olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Bakara(2)/180. ayetteki ikinci kullanım da yine hukuki bir meseleyle alakalıdır. Burada, hastalık, yaralanma veya yaşlanma gibi bir nedenle ecelinin yaklaştığını hisseden kişinin daha da gecikmeden, ana-babaya ve yakınlarına ma'rûf/**uygun** bir biçimde vasiyette bulunması istenilmektedir (*el-vasıyyetü li'l-vâlideyni ve'l-akrabîne bi'l-ma'rûfi*). Miras ayetleriyle (Nisâ(4)/11-12,176) yakın akrabadan kimin kime hangi oranda varis

⁸⁴ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.290.

⁸⁵ Yüz adet deve ve bu değerde bin dinar altın; on bin dirhem gümüş; iki yüz adet sığır; iki bin adet koyun; iki yüz adet normal elbise veya yüz adet Yemen elbisesi (Zuhaylî, Cilt 8, s.84; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, 1989, s.343-344).

⁸⁶ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, 1989, s.343-344.

olacağı açıklandığından vârise vasiyet yapılamayacağı belirtilmektedir. Bu durumda Bakara(2)/180 ayetinin, miras düşmeyen uzak akrabasının da mümkünse örfе uygun şekilde gözetilmesi bağlamında anlaşılması uygun düşmektedir. Örneğin, vasiyet ile çocuklardan fakir olanın payı artırılabilir; çocuğu olduğu için miras düşmeyen fakir kardeşe de vasiyetle yardımda bulunulabilir; amcası olan fakir bir çocuk dedesinden vasiyetle miras alabilir.⁸⁷ Uzak akrabasının da vasiyetle gözetilmesi gerektiği hususunda oranların açıklanmamış olması, uygulamanın mevcut sosyo-kültürel koşullara (örfе) bırakıldığını göstermektedir.

Bakara(2)/228. ayette ma'rûf, kadınların erkekler üzerindeki örfen **bilinen** haklarının olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır (*ve lehünne misli'l-lezî 'aleyhinne bi'l-ma'rûfi*). Bu ayette boşanmış kadının eğer ikinci kez evlenecekse önceki eşile evlenmesinin örfе daha uygun düşeceği ifade edilmektedir. Aradaki eşitlik hususu ise, ikinci nikahta her iki tarafın da aynı iyi niyeti taşımasıyla alakalıdır. Yani erkek nasıl kadının iyi niyetinden emin olmak isterse, aynı güveni kadın da duyma hakkına sahiptir; kadın erkeğin iyi niyetinden emin olmazsa dönmeme hakkını kullanabilir.⁸⁸

Bakara(2)/229. ayette, erkeğin, üçüncü boşamadan sonra dönme hakkı bulunmadığından, eşini/hanımını iki defa boşadıktan sonra, ya ona son kez kalan dönme hakkını kullanarak **iyi** (ma'rûf) geçinmesi (*fe imsâkûn bi'l-ma'rûfi*), ya da son dönme hakkından da vazgeçerek onu güzelce salıvermesi istenmektedir. Câhiliye döneminde erkek isterse bir tür hile ile kadını sınırsız olarak boşayıp sınırsız olarak nikahlama hakkına sahipti; kadını boşayabilir, iddeti dolmaya yakın bir zamanda tekrar ona döndükten sonra yine boşayarak adeta ona işkence çektirebilirdi.⁸⁹ Ayet boşama hakkını üçle sınırlayarak bu uygulamayı kadının lehine yeniden düzenlemiş oldu. Eğer eşine/hanımına son dönme hakkını kullanmak isterse, iyi niyetli olduğu konusunda onu ikna edecek ve iyi (ma'rûf) davranacaktır.

Bakara(2)/231^(2 defa). ayet de benzer durumu ifade etmektedir: Eşini/hanımını boşayan erkeğin eğer dönme hakkı varsa ve eşini tekrar nikahlamak istiyorsa, **iyi** geçineceğinden (ma'rûf) eminse nikahlayabilir (*fe emsikûhunne bi ma'rûfin*); yok eğer iyi geçinemeyecekse o zaman **tatluluk** (ma'rûf) ayrılmaları gerekir (*ev serrihûhunne bi ma'rûfin*).

Bakara(2)/232. ayet de bir önceki ayetteki durumu farklı bir açıdan tekrar etmektedir: Eğer eşler **iyi** geçineceklerine (ma'rûf) dair anlaşmış-

⁸⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.297.

⁸⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.398-399.

⁸⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.399-400.

larsa (*izâ terâdav beynehum bi'l- ma'rûfî*), onların yeniden evlenmelerine engel olunmaması istenilmektedir.

Bakara(2)/233^(2 defa). ayete gelince burada, çocuğunu emzirmeyi tamamlamak isteyen annenin iki yıl bu işi yapması ve annenin geçim masraflarını da babanın **uygun**/ma'rûf bir şekilde (gücü ölçüsünde) karşılaması gerektiği ifade edilmektedir (*ve 'ale'l-mevlûdi lehû rizkuhunne ve kisvetühünne bi'l- ma'rûfî*). Yine aynı ayette, ücreti **güzelce** (örfe uygun şekilde) verilmek şartıyla çocuğa süt anne tutmada sakınca olmadığı ifade edilmektedir (*fe lâ cünâha aleyküm izâ sellemtüm mâ âteytüm bi'l- ma'rûfî*). Burada bir anne olarak kadına iyi davranılması gerektiği emzirme bağlamında vurgulanmaktadır. Ayetlerdeki ma'rûf kavramının *uygun* ve/veya *güzel* anlamında kullanıldığı ve kavramın içinin nasıl doldurulacağı meselesinin o günün sosyo-kültürel koşullarına bırakıldığı açıktır.

Bakara(2)/234. ayet ise, kocası ölen eşin dört ay on gün iddet bekledikten sonra maruf (ahlaka veya örfe **uygun**) bir biçimde hareket edebileceğini ifade etmektedir (*fe lâ cünâha aleyküm fi mâ fe'alne fi enfühinne bi'l- ma'rûfî*). Câhiliye döneminde kocası ölen kadın bir yıl yas tutar ve evinden ayrılmazdı. Ayet bu uygulamayı kadın lehine yeniden düzenlemiş ve yas süresini kısaltmıştır. Bu dört ay on günlük süre hem yas hem de hamileliğin belirlenebilmesi için yeterli görülmüştür.⁹⁰ Bu ve izleyen ayetteki ma'rûf kavramının *ahlaka uygun* veya *edep* anlamında kullanıldığı ve bu anlamın toplum tarafından bilindiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Bakara(2)/235. ayet, müsait kadınlara evlenme teklifinin ma'rûf (ahlaka veya örfe **uygun**) bir biçim dışında yapılmamasını talep etmektedir (*illâ en tekûlû kavlen ma'rûfen*).

Bakara(2)/236. ayette, cinsel temas vuku bulmadan gerçekleşen boşama durumunda bile, gücü ölçüsünde kocadan, kadının gönlünün alınmasına yönelik bir ma'rûf/**iyilik** yapması istenmektedir (*metâ'an bi'l- ma'rûfî*).

Bakara(2)/240. ayette, kocanın vefat durumunda, eşinin mağdur duruma düşmemesi için isterse evinde bir yıl kalabileceğini vasiyet etmesi gerektiği belirtilmekte, eğer eşi daha erken ayrılacaksa, kendi hayatı hakkında örfe **uygun** (ma'rûf) kararı vermesinde de bir sakınca olmadığı ifade edilmektedir (*fe in haracne fe lâ cünâha aleyküm fi mâ fe'alne fi enfühinne min ma'rûfin*). Câhiliye döneminde kocası ölen kadın bir yıl kocasının evinde yas tutar ve geçimini kendi temin ederdi. İslâm bu ağır uygulamayı Bakara(2)/234 ayetiyle kadın lehine hafifletti ve yas süresini

⁹⁰ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.418.

4 ay 10 güne indirdi. Ancak kadın evlenmez ve evinde kalmak isterse, önceki bir yıllık sürenin kadının lehine vasiyetle tekrar işletilmesini de bu ayetle talep etti. Ancak bir yıldan erken ayrılmak isterse kendi hakkında *örfe uygun (edepli)* bir kararı vermesinin de mümkün olacağı belirtilmektedir.⁹¹

Bakara(2)/241. ayette, boşanmış kadınlara örf *uygun*/ma'rûf bir geçimlik (müt'a/nafaka) vermenin farz olduğu söylenmektedir (*ve li'l-mutallekâti metâ'un bi'l- ma'rûfi*). Burada, ma'rûf olan nafakanın, herkesin gücü nispetinde toplumda zaten bilinen ve uygulanan bir miktar olduğu anlaşılmaktadır. Nihayet son olarak

Bakara(2)/263. ayette, iyiliğin başa kakılır bir biçimde yapılmaması; *güzel*/ma'rûf bir söz ve şefkatli bir davranışın, başa kakılan bir sadakadan daha makbul olduğu ifade edilmektedir (*kavlün ma'rûfün ve meğfiratün hayrun min sadekatin yetbe'uhe'l-ezâ*).

Rahatlıkla görülebileceği üzere, Bakara sûresinde kullanılan ma'rûf kavramları ya *iyilik* ya da *bilinen durum* anlamına gelmektedir. 'Kocalar eşlerine iyi (ma'rûf) davransın' talebindeki iyiliğin açıklanmaması, muhatabın iyi kavramından amaçlanana zaten bilmekte olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, 'kocalar eşlerinin geçimlerini uygun (ma'rûf) bir biçimde karşılansınlar' isteğinde de, *uygun biçim* izah edilmese bile, onun bilindik bir durum olduğu metnin lafzî yapısından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Buradan, Kur'an'ın, mevcut durumun veya sosyo-kültürel koşulların iyi yanlarına vurgu yaptığını çıkarabiliriz. Mevcut durumun hatalı tarafları varsa onlar ayrıca düzeltilmektedir. Örneğin boşama sınırsız ise ve kadının ömür boyu aleyhine kullanılabilirse, Kur'an onu üçle sınırlandırarak bu sorunu *mevcut koşullar açısından en uygun bir düzeyde* çözmektedir. Burada, Kur'an'ın sadece 'boşama hususunda eşlerinize iyi davranın' demekle yetinmediği, bu iyinin nasıl bir somutlukta olacağını da izah ettiği görülmektedir; 'eşlerinizi boşama hakkınız yine vardır, ama sınırsız değil, en fazla **üç** defadır; ilk ikisinde geriye dönülebilir, üçüncüsünün ise geriye dönüşü yoktur'.⁹² Bu durum, mevcut sosyo-kültürel koşulların dikkate alındığını ama bunun elbette ki mutlak manada bir dikkate alış biçimi olmadığını/olamayacağını göstermektedir. Benzer durumu izleyen diğer ayetlerde de görmek mümkündür.⁹³

⁹¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.428.

⁹² *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/229-230.

⁹³ İzleyen ayetlerin detaylı açıklamaları konusunda yine bir örnek olarak, Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Al-i İmran(3)/104,110,114 için, Cilt 2, 1989, s.87 vd; Ahzab(33)/6,32 için, Cilt 7, 1990, s.134 vd; Mümtehine(60)/12 için, Cilt 9, 1991, s.392 vd; Nisa(4)/5,6,8,19,25,114 için, Cilt 2, 1989, s.203 vd; Muhammed(47)/21 için, Cilt 8, 1990, s.431 vd; Talak(65)/2,6 için, Cilt 9, 1991, s.482 vd; Nur(24)/53

Al-i İmran(3)/104,110,114. ayetlerde ma'rûf kavramı münkerin/kötülüğün zıttı olarak **iyiliğe**^(3. ayette) teşvik bağlamında (*ye'murûne-te'murûne-ye'murûne bi'l-ma'rûfi*); kezâ,

Ahzab(33)/6. ayette de **iyilik** yapmak bağlamında (*en tef'alû ilâ evliyâikûm ma'rûfen*); yine

Ahzab(33)/32. ayette, sözü yanlış anlaşılmasına sebep olacak bir cilve, işve veya edayla ifade etmenin zıttı olarak; ciddi bir biçimde **güzel** söz söylemek bağlamında (*ve kulne kavlen ma'rûfen*);

Mümteherine(60)/12. ayette, inanmış kadınların **iyi/makul-meşru** bir işte Hz. Peygambere karşı gelmemeleri bağlamında (*ve lâ ya'sineke fi ma'rûfin*);

Nisa(4)/5. ayette **güzel** söz söylemek bağlamında (*ve kûlû kavlen ma'rûfen*);

Nisa(4)/6. ayette, yetimin malını muhafaza eden yoksul velinin, bu hizmeti karşılığında o maldan makul, meşru ve örfeye **uygun** (toplumun benimsediği) bir biçimde⁹⁴ yararlanabileceği bağlamında (*fe'l-ye'kûl bi'l-ma'rûfi*);

Nisa(4)/8. ayette, miras düşmeyen akrabalara da hediye vermek ve gönül alıcı **güzel** söz söylemek bağlamında (*ve kûlû lehum kavlen ma'rûfen*);

Nisa(4)/19. ayette, kadınlarla **iyi** geçinmek bağlamında (*ve aşirûhunne bi'l-ma'rûfi*);

Nisa(4)/25. ayette, hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin, ücretlerini/mehirlerini örfeye **uygun** şekilde vermek şartıyla cariyelerle evlenebilecekleri bağlamında (*ve âtûhunne ucûrahunne bi'l-ma'rûfi*);

Nisa(4)/114. ayette, toplumda kuşku uyandırıcı gizli konuşma yapmanın değil, yardım ve **iyilik** amaçlı konuşmaların faydalı olacağı bağlamında (*illâ men emera bi sadakatın ev ma'rûfin*);

inçin, Cilt 6, 1990, s.204 vd; Hac(22)/41 için, Cilt 6, 1990, s.29 vd; Tevbe(9)/67,71,112 için, Cilt 4, 1989, s.108 ve devamına (vd) bakılabilir.

⁹⁴ Hz. Âişe'ye göre fakir veli yetimin malından ancak ona harcadığı miktar kadar yararlanabilir [*Buhârî, Vesâyâ, 23*]. Burada ma'rûf kavramının net olarak ifade edilmemesi, bu işin iyi niyet taşımak kaydıyla topluma bırakıldığını ve toplumda da yeterli sayıda olumlu uygulama örneğinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim bir hadiste [*İbn Mâce, Vesâyâ, 9*], kendi malı varken yetiminkinden yememek, israf etmemek ve tarafına geçirmemek kaydıyla yetim malından yararlanılabileceği belirtilmekte; net bir miktar söylenmemektedir (Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, 1989, s.205-206).

Muhammed(47)/21. ayette, savaşma cesareti hakkında **güzel** söz söyleyip de sonra bu sözün gereğini yapmaktan vazgeçmenin hoş olmadığı bağlamında (*kavlün ma'rûfun*);

Talak(65)/2^(2 defa). ayette, boşanan ve iddeti dolan kadınlara tekrar dönülmek istendiğinde bu ikinci nikahın **güzelce** sürdürülmesi (*fe emsikûhunne bi ma'rûfin*) veya bu yapılamayacaksa **tatlılıkla** ayrılmak gerektiği bağlamında (*ev fârikûhunne bi ma'rûfin*);

Talak(65)/6. ayette, boşanan kadınlara iyi muameleye devam edilmesi, hamile ise doğum gerçekleşinceye kadar evde kalmalarına izin verilmesi, doğan çocuğu emzirme ve ücreti konusunda onlarla **güzelce** (ahlaka, örfe *uygun* şekilde) konuşulup anlaşılması bağlamında (*ve'temirû beyneküm bi ma'rûfin*);⁹⁵

Nur(24)/53. ayette, savaşa katılacaklarına dair ısrarlı bir biçimde yemin edip duran münafıkların, boş yere yemin etmeyi bırakıp **güzelce/dürüstçe** itaat etmeleri gerektiği bağlamında (*tâatün ma'rûfetün*);

Hac(22)/41. ayette, Allah'ın yardımına mahzar olanların **iyiliği** emredip kötülükten sakındıracağı bağlamında (*ve emerû bi'l-ma'rûfi ve nehev ani'l-münkeri*);

Tevbe(9)/67. ayette, münafıkların bir özelliğinin de kötülüğü emredip **iyilikten** men etmek olduğu bağlamında (*ye'murûne bi'l-münkeri ve yenhevne ani'l-ma'rûfi*);

Tevbe(9)/71,112. ayetlerde, inananların önemli bir özelliği olarak **iyiliği**^(2 ayette) emredip kötülükten sakındırmak bağlamında (*ye'murûne bi'l- ma'rûfi ve yenhevne ani'l-münkeri; el-âmirûne bi'l- ma'rûfi ve'n-nâhûne ani'l-münkeri*) kullanılmıştır.

V. Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar aktarılanları genel bir değerlendirmeye tabi tutabilmek açısından, lafzî manaları verilmeye çalışılan ilgili ayetleri, ma'rûfun anlam ve bağlamı açısından aşağıdaki tabloda özlü bir biçimde bir arada görmek de yararlı olacaktır:

⁹⁵ Anne baba arasında çocuğun emzirilmesine dair yapılacak anlaşmanın karşılıklı rızaya dayanması gerektiği açık bir husustur. Anne de baba da çocuğun menfaati noktasında iyi niyet taşıyarak uzlaşacaklardır; baba elden geldiğince cömert davranıp çocuğunun iyiliği için annesine ücret teklif edecek, anne de elden geldiğince merhametli davranıp çocuğuna karşı vazifesini sırf maddi çıkara indirgemeyecektir. Ma'rûf kavramı burada karşılıklı rızaya dayanan bir *denge* anlamına gelmektedir ve bunun nasıl gerçekleştirileceği mevcut sosyo-kültürel koşullara bırakılmaktadır. Bu bağlamda ayrıca bak., Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 9, 1991, s.493-494.

ANLAM VE BAĞLAMI AÇISINDAN MA'RÛF KAVRAMI	
Ma'rûf'un Anlam ve Bağlamı	Nüzûl Sırasına Göre Ayetler
İyilik: İyiliği emredip kötülüğü yasaklamak (8 defa)	Araf(7)/157; Lokman(31)/17; Al-i İmran(3)/104,110,114; Hac(22)/41; Tevbe(9)/71,112.
İyilik: İyiliği emretmek (1 defa)	Nisa(4)/114.
İyilik: İyiliği yasaklayıp kötülüğü emretmek (1 defa)	Tevbe(9)/67.
İyilik: İyilik yapmak (1 defa)	Ahzab(33)/6.
Bilinen/uygun olan: Bir hususta bilineni yapmak (11 defa)	Bakara(2)/178,180,228,233 ⁽²⁾ ,234,236,240,241; Nisa(4)/6,25.
İyi/güzel: İyi-güzel davranmak (10 defa)	Lokman(31)/15; Bakara(2)/229,231 ⁽²⁾ ,232; Nisa(4)/19; Talak(65)/2 ⁽²⁾ ,6; Nur(24)/53.
İyi/güzel: Güzel, doğru, tutarlı, düzgün söz söylemek (6 defa)	Bakara(2)/235,263; Ahzab(33)/32; Nisa(4)/5,8; Muhammed(47)/21.
İyi/güzel: Herhangi iyi bir iş (1 defa)	Mümtehine(60)/12.

İzleyen tablo, ma'rûf'un Kur'an'daki kullanımlarının hangi disiplinlerle alakalı olduğuna dair daha bütüncül bir bakış açısı imkanı sunmaktadır:

İLGİLİ DİSİPLİNLER AÇISINDAN MA'RÛF KAVRAMI	
İlgili Disiplinler	Nüzûl Sırasına Göre Ayetler
Genel Ahlak: İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak, iyi-güzel konuşmak, iyi davranmak ve iyilik yapmak (19 defa).	Araf(7)/157; Lokman(31)/15,17; Bakara(2)/263; Al-i İmran(3)/104,110,114; Ahzab(33)/6,32; Mümtehine(60)/12; Nisa(4)/5,8,114; Muhammed(47)/21; Nur(24)/53; Hac(22)/41; Tevbe(9)/67,71,112.
Ceza Hukuku: Adam öldürmenin diyetini örfe göre ödemek (1 defa).	Bakara(2)/178.
Miras Hukuku: Hayattayken, örfe göre miras taksimini yapmak (2 defa).	Bakara(2)/180; Nisa(4)/6.
Aile Hukuku: Evlenme, boşanma, aile içi ilişkiler... vb. hakkında örfe gerektiği şekilde davranmak (17 defa).	Bakara(2)/228,229,231 ⁽²⁾ ,232,233 ⁽²⁾ ,234,235,236,240,241; Nisa(4)/19,25; Talak(65)/2 ⁽²⁾ ,6.

Görülebileceği üzere, ma'rûf kavramına ilişkin kullanımların hemen hemen yarısı (19/39'u) genel ahlaki meselelere, diğer yarısı (20/39'u) da hukuki ilişkilere aittir. Ma'rûf'un sadece aile hukukuna ilişkin 17 adet kullanımı söz konusudur. İlgili ayetlerin lafzî anlamlarına dair yukarıda verilen bilgilerden ilk bakışta rahatlıkla anlaşılan husus, ma'rûf kavra-

minin somut veya niceliksel olarak ayrıca açıklanmasına gerek görülmemesidir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere bu durum, muhatapların o konudaki bilgilerinin makul ve meşru kabul edildiğini akla getirmektedir. Lakin bu husus, *Kur'an'ın her konuda, ma'rûf olduğu (bilindiği) üzere hareket edilmesini istediği* anlamına da gelmemektedir kuşkusuz. Zira, Kur'an bazı konularda ma'rûf olanı (bilinen ve köklü bir geçmişe sahip bazı uygulamaları/örfleri) değiştirecek somut açıklamalar da getirmektedir. Örneğin daha önce de değindiğimiz üzere, geriye dönülebilir boşama hakkının en fazla ikiyle sınırlandırılması⁹⁶ bunlardan biridir. Bu gibi hususlarda Kur'an, ma'rûf olanın dışına çıkmakta; ma'rûfu değiştirmektedir. Diğer bir örnek, sınırsız sayıda evliliğin en fazla dörtle *rakamsal* sınırlandırılması yanında, bunun, tek eşliliğin tavsiye edilmesiyle ayrıca *psikolojik* olarak da daraltılmasıdır.⁹⁷

Kur'an'ın daha çok aile içi ilişkiler ve genel ahlak konularında, insanlara sık sık, *'şu şu mevzularda malum/ma'rûf olduğu üzere (örfe göre) hareket etmeniz tavsiye olunur'* biçiminde hatırlatmalar yapması, her sosyo-kültürel ortamın, bir yüzü kendine özgü olan, diğer yüzü de evrenselliğe bakan türden değerlere sahip olduğunu göstermektedir. İşte bu türden değerlerin Kur'an'daki karşılığının ma'rûf kavramı olduğu söylenebilir. Zira geçmişte de, günümüzde de, kolayca terk edilebilecek kadar zayıf ve değişimlere uyum sağlayamayacak kadar katı bir örf rastlanmamıştır denebilir. Örneğin, mirastan pay alamayan yakınların da elden geldiğince örfeye uygun (ma'rûf) bir şekilde gönüllerinin alınmasının tavsiye edilmesi (Nisa(4)/8), ancak, bu gönül alma işinin nasıl gerçekleştirileceği hususunun ise toplumun bir bakıma vicdanı demek olan örfeye bırakılması, bu konuya ilişkin o günkü uygulamanın meşru kabul edildiğini göstermektedir. Benzer şekilde, boşanmış kadınlara örfeye uygun (ma'rûf) bir geçimlik/nafaka verilmesinin istenmesi (Bakara(2)/241), ama bunun miktarının açıklanma gereği duyulmaması, mevcut sosyo-kültürel koşullardaki ilgili uygulamanın geçerli sayıldığı anlamına gelmektedir. Zaten örfün bu gibi hususlarda özel bir öneme sahip olduğu ve anılan nafaka türü meselelerde yapılacak içtihadı hiçbir fakihin karşı çıkmayacağı ve/veya çıkmaması gerektiği de ifade edilmektedir.⁹⁸ Bu durum, günümüzün beşeri aile hukukunda da kısmen böyledir. Nafaka miktarı, mevcut sosyo-kültürel koşulları dikkate alma ihtiyacı nedeniyle, kısmen hakimın takdirine bağlı olmaktadır.

Kur'an, hukuki mevzular yanında, genel ahlaki konularda da ma'rûf kavramını sıklıkla (19/39 oranında) kullanmaktadır. Güzel söz söylemek, iyiliği teşvik etmek ve düzgün davranışlarda bulunmak gibi haslet-

⁹⁶ *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/229-230.

⁹⁷ *Kur'an-ı Kerim*, Nisa(4)/3.

⁹⁸ Dönmez, s.91.

ler övülmektedir. Ancak güzel söz, iyilik ve düzgün davranış biçimindeki soyut kavramlara en azından geçtikleri yerlerde somut örnekler verme gereği pek duyulmamaktadır. Çünkü her toplum, kendine özgü sosyo-kültürel koşulları sayesinde bu kavramları somutlaştırma potansiyeline sahiptir. Örneğin, sesi gür ve güzel birini müezzin tayin etmek, o günün şartlarında *iyi* bir iştir. Daha sonraları cemaatin çoğalması nedeniyle camilerin farklı mekanlarında aynı anda iki müezzine görev vermek de *iyi* bir şeydir. Bugün ise, ikinci ve hatta üçüncü müezzinin görevini ses sistemlerine devretmek de benzer bir *iyidir*. Görüldüğü üzere, soyut bir kavram olarak iyi evrenseldir. Onun somutlanması ise daima mevcut sosyo-kültürel koşullara bağlı olmaktadır. Kur'an da bu tabii hususa anılan ma'rûf kavramı ile birçok defa işaret etmiş bulunmaktadır.

Bu durumda ma'rûf kavramı, inanan insanın iyi niyetle gerçekleştireceği birçok eyleminin Allah'ın rızasına da uygun düşeceğini ima etmektedir. İnsanın bu potansiyelde yaratıldığını ifade bağlamında, "... insan nefesine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene [yanlış yapma ve yanlıştan dönme eğilimi verene] yemin olsun ki..."⁹⁹ ayetini ve "Ameller[in değeri, taşınan] niyetlere bağlıdır"¹⁰⁰ hadisini burada hatırlayabiliriz. Diğer bir ifadeyle tüm bunlar, inanan insanın iyi niyetle kuracağı beşeri bir dünyanın aynı zamanda dini hayata da uygun bir dünya olacağı anlamına gelmektedir.

Gelenen bu noktada ma'rûf kavramının, hukuki, siyasi ve kelami yansımalarından da söz edilebilir. Eğer Kur'an, ma'rûf kavramı aracılığıyla, insanı, kendi dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelemede, iman, ibadet ve iyi niyete bağlılığın bir sonucu olarak amel-i sâlih (ahlak) dışında bir sınırlamaya tabi tutmadıysa, o zaman bu durum, hukuki, siyasi ve sosyal yapılanmaya ilişkin değerlendirmelerde bulunmada da insanın olabildiğince özgür¹⁰¹ bırakıldığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın mutlak anlamda bir tarih, hukuk, siyaset, felsefe ve astronomi kitabı olmadığı; bu tür bilgileri esas mesajını açıklama bağlamında birer örnek olarak kullandığı; onun öncelikle ve özellikle, bir inanç, ibadet ve ahlak kitabı olduğu vurgulanır.¹⁰² Bu hususu sade bir örnekle şu

⁹⁹ Kur'an-ı Kerim, Şems(91)/7-8 (Öztürk'ün mealinden).

¹⁰⁰ Buhâri, *Bed'ül-Vahiy*, 1.

¹⁰¹ Buradaki özgürlük, kuşku yok ki mutlak manada bir özgürlük olarak anlaşılmalıdır.

¹⁰² Bu hususa ilişkin birkaç örnek olarak bak., Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*; *İslam ve Laiklik; Din-Devlet ve Toplum; İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998; *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, Hazırlayan: Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999; *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Hazırlayan: Muhammed Abay, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000; *İslâmî Değerlerin Geleceği*, Türkiye Diya-

şekilde de kısaca ifade edebiliriz: Kur'an, Allah'a imanı, bunun bir gereği olarak O'na kulluğu/ibadeti ve bu ikisinin de bir gereği olarak insanlar arasında dürüstçe (iyi niyet besleyerek ahlaklı) yaşamayı öğütleyen/hatırlatan bir kitaptır: "Ey Peygamber! Sen o kâfirlere öğüt verip uyarmaya devam et! Çünkü sen ancak öğüt verip uyarmakla yükümlüsün. Yoksa sen onları zor yoluyla imana getirmek durumunda değilsin";¹⁰³ "Bakın bu Kur'an, insanlar, özellikle de içinizden iman ve itaat yolunu tutmak isteyenler için sırf bir öğüt ve uyardır".¹⁰⁴

Sonuç olarak, ma'rûf kavramı yapılan değerlendirmelerle beraber dikkate alındığında, Kur'an'ın esas itibariyle, Allah'a iman, O'na kulluk/ibadet ve insanlar arasında dürüstçe (iyi niyet besleyerek ahlaklı) hareket etme dışında, her zaman ve zeminde mutlaka tatbik edilmesi gereken bir takım hukuki-siyasi taleplerde bulunmadığı; başka bir ifadeyle, insanı, dünyasını olabildiğince kendine özgü sosyo-kültürel koşullara uygun şekilde inşa etmesini sağlayacak derecede geniş bir özgürlük alanıyla baş başa bıraktığı görülecektir. İnsanın anılan bu özgürlükle kuracağı dünyasının kendine özgü oluşu, Kur'an'ın özgünlüğü ve mucizevi yönüyle asla çelişmeyecektir. Zira, imandaki samimiyetini ibadetiyle Allah'a, ahlaki davranışlarıyla da insanlara gösteren bireylerin kuracağı bir dünyada, beşeri niteliklerle ilahi nitelikler kuşku yok ki birbirini tamamlayacaktır. Bu husus, Kur'an'ın ma'rûfa itimadının da kaynağını oluşturmaktadır.

net Vakfı Yayınları, Ankara, 1997. Fazlur Rahman özelinde bir değerlendirme örneği olarak ayrıca bak., Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2000, s.225-256.

¹⁰³ *Kur'an-ı Kerim*, Ğâşiye(88)/21-22 (Öztürk'ün mealinden).

¹⁰⁴ *Kur'an-ı Kerim*, Tekvîr(81)/27-28 (Öztürk'ün mealinden).

KLASİK İSLAMÎ DÖNEMDE GÜVENLİK GÜÇLERİNİN MAAŞ VE ÜCRETLERİ

Dr. Metin Yılmaz*
Prof. Dr. Mustafa Zeki Terzi**

ÖZET

Bu araştırmamızda ilk dönem İslam fetihlerinden Abbâsî dönemine kadar iç ve dış güvenlikten sorumlu asker ve polislerin aldıkları maaş ve ücret miktarları, ödeme evreleri ve ödeme şekilleri incelenmiştir. Düzenli orduya geçişle birlikte, askeri divanlar kurulmuş, tüm askerlerin kayıtları deftere işlenerek düzenli maaş ödemeleri yapılmıştır. Ödeme miktarları daha ziyade devletin mali durumuyla orantılı olarak belirlenmiştir. Gerek asker gerekse polislerin aldıkları ücret her zaman halkın geçim standardının üzerinde olmuştur.

Anahtar kelimeler: Maaş, ücret, asker, polis, ordu, ıktâ atâ, u'tiye iâşe, tahsisat,

ABSTRACT

The Salaries and Wages of Military and Police Forces in the Classical Islamic Period

This study examines the amount of the salaries and wages, their paying styles, and paying time of soldiers and polices who were responsible for both internal and external safety in the state from the early Islamic conquers to the Abbâsîd period. With the passing on to the regular military system, militaristic councils were established, all soldiers' records were registered and the salaries of soldiers were paid regularly. The amount of paying salaries for soldiers and police was determined mostly to the economic situation of the state. However, the salaries of both soldiers and police were always higher than levels of life standards of ordinary people.

Key words: Salary, wage, soldier, police, army, *iktâ'*, *atâ*, *u'tiye*, *iâşe*, *tahsisât*

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in Medine döneminde Mekkelilere karşı yapmış olduğu savunma savaşlarında orduyu oluşturan birlikler gönüllü /tatavvüî askerlerden oluşmaktaydı. İlahi emre uyarak Allah yolunda cihada koşmak¹ onun rızasını kazanmak birinci öncelikti. Katılmayanlar ise zemedilirdi.² Tarihi arka planında cesaret ve atılğanlığı ile övünen Arapla-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.. e-posta: tahaeymen@hotmail.com

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: mzterzi@omu.edu.tr

¹ Nisâ, 4/95-96; Tevbe, 9/41,73.

² Tevbe Sûresi, 81, 86, 87, 90,93 ayetlerinde sert bir şekilde savaştan kaçan ve geri duranlar kınanmıştır. Hız. Peygamber, savaşa katılmakta gevşeklik gösterenler için

rın böyle bir girişimden geri durması örfen de mümkün görünmemektedir. Gönüllü askerler orduya katılırlar, savaş bittiğinde de ailelerinin yanına dönerek gündelik hayatlarına bıraktıkları yerden devam ederlerdi.³ Maaş alamadıkları gibi bir çoğu teçizatını da kendi temin ederdi. Durumu iyi olmayanlara ise zenginler yardımcı olur onları baştan aşağı donatırlardı. Örneğin Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf fakir askerlerin donanımını sağlayan zenginlerden bir kaçıdır. Bu varlıklı bu sahabeler yardımları nedeni ile Hz. Peygamberden övgü almışlardır. Hz. Peygamber Talha'yı, *Talhatü'l-Cüd*, *Talhatü'l-Hayr* olarak isimlendirmiştir.⁴

Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi Hz. Ebû Bekir dönemlerinde de gönüllü askerlik yöntemi devam etmiştir. Komutanlara ve askerlere herhangi bir ücret ödenmemiştir. Zira örgütlü bir devlet yapılanması olmadığından Beytül-Malden düzenli maaş ödenmesi mümkün değildi. Ancak işini, kazancını bırakıp belirli bir süre evinden uzaklaşan askerlerin de yaşesini temin gerekmektedir. Zira, zaten ekonomik anlamda gelir düzeyi düşük olan askerlerin gerek kendisi gerekse ailesinin yaşesini temini sorun olacaktı. Bu durum göz önüne alınarak İslam ordularının ilk savaşı olan Bedir Savaşı sonrası soruna çözüm getirilmiş,⁵ elde edilen malların beşte biri (humus) ayrıldıktan sonra geriye kalan kısım askerler arasında eşit bir şekilde dağıtılmıştır. Bu durum Hz. Ömer'in divanları kurup askerliği zorunlu hale getirene kadar devam etmiştir. Ancak ileriki dönemlerde ani durumlar baş gösterdiğinde yine gönüllü birlikler oluşturma yoluna gidilmiştir.⁶

A- ASKER MAAŞLARI:

Özellikle Hz. Ömer döneminde Bizans ve Sâsânî topraklarına karşı sürdürülen fetihlerde elde edilen ganimetler, öncesi ile mukayese edile-

şu ifadeleri kullanmıştır: "Bırakınız onu, onda hayır varsa Allah size kavuşturur. Hayır yoksa Allah sizi ondan kurtarmıştır." *İbn Hişâm*, IV, 167; Taberî, *Târîh*, III, 145. "Cihada istekli olanlar dışında bizimle kimse çıkmazın" İbn S'ad, II, 67.

³ Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâi Raşidin Döneminde Askerî Teşkilat*, s.21.

⁴ Taberî, III, 101.

⁵ Bedir savaşında elde edilen ganimetlerin dağıtımında bazı sahabeler arasında huzursuzluk ortaya çıkmıştı. Bu ihtilafı ortadan kaldırmaya yönelik şu ayet nazil olmuştur: "Sana savaş ganimetlerini soruyorlar. Deki: ganimet Allah ve Peygambere aittir. O halde gerçek inananlardansanız Allah'tan korkun, aranızı düzeltin, Allah ve Resulüne itaat edin." *Enfâl*, 8/1.

⁶ İranlılara karşı savaşan komutan Müsennâ b. Harise'nin ihtiyaç belirtip, Medine halkının savaşa katılmasını teşvik etmesi sonucu bu işe arzulu olan Ebû 'Ubeyd b. Mes'ud'un komutasındaki birlik Hz. Ömer'in direktifi ile İran orduları üzerine gönderilmiştir. Bkz. Belâzürî, 251; Taberî, IV, 61.

mez ölçüde artmıştı.⁷ Ayrıca, Mekke ve Medine gibi merkezlerden bu bölgelerde savaşmak için çıkan askerlerin sadece elde edilen ganimetlerin bir kısmının paylaşımı ile yetinmesi düşünülemezdi. Birkaç bölgede savaşan orduların tümünün eşit ölçüde ganimet elde etmesi ve bu ganimetlerin askerler arasında eşit ölçüde dağıtılması eski yöntemlerle mümkün değildi. Bu nedenle 15/636 yılında Hz. Ömer tarafından kurulan divanul-cünd (savunma bakanlığı) askerlerin sayılarını ve isimlerini kayıt altına alarak, maaş miktarlarını tayin etmek, takdir edilen miktarı zamanında ödemek gibi görevleri ifa etmekteydi.⁸ Cahşiyârî ve Süli'ye göre Hz. Ömer'in divanları kurma amacı, "*atiyyeleri (gelirleri) saymak ve orduda savaşanların ailelerine dağıtmaktır.*"⁹

Uzun seferlere çıkan ordu mensuplarının arkasında bıraktıkları ailelerine ilişkin geçim endişesini kafalarından silmesi fetihlerdeki başarılarında çok önemli bir rol oynamıştır. Bu yönüyle Hz. Ömer'in uygulaması mevcut şartlar içerisinde reform niteliğinde bir adımdır.¹⁰

Hz. Ömer zamanında, bir asker için aldığı yıllık ücret en fazla 300 dirhem, komutanların ki ise, 4.000 dirhem civarında idi. Bu miktar giderek artmış askerinki 500, komutanlarınki ise, 5.000 dirheme kadar ulaşmıştır.¹¹ Buna ilave olarak elde ettiği savaş ganimeti yanında, harp bağıışı, parasız gıda ve elbise yardımları da yapılmaktaydı. Hz. Osman döneminde askerlerin mevcut maaşları 100 dirhem daha arttırılmıştır.¹² O günün şartlarına göre asker için eline geçen toplam miktarın müreffeh bir hayat sürmesine yetecek miktarda olduğu anlaşılmaktadır.

İslam devletinde ekonomik düzen tam olarak oturduktan ve Arap parasının basılmasından sonra devlet çalışanlarının maaşlarının tümüne yakını beytül-mâlden, yani devlet hazinesinden ödenmekteydi.

Emevilerin ilk olarak iktidarı ele geçirdiklerinde en düşük asker ücreti senelik 200 ilâ 300 dirhem arasında değişiyordu. Bu miktar bütün bir Emevi dönemi boyunca tespit edilen en düşük asker ücretidir. Muaviye döneminde asker maaşlarının artırıldığını görmekteyiz. Onun

⁷ Divanların ortaya çıkışına dair farklı rivayetler arasında yer alan Ebû Hureyre'nin anlatımına göre, o, görevli olduğu Bahreyn'den 500.000 dirhem tutarında mal getirmişti. Miktarı Hz. Ömer'e ifade ettiğinde şaşkınlığa düşmüş ve inanmamıştır. Söz konusu malın nasıl kayıt altına alınacağı tartışılırken, divanların kurulmasına ilişkin ortaya atılan teklif Hz. Ömer'in hoşuna gitmiş ve böylelikle Divan defterlerini düzenlemiştir. Rivayet hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Yusuf, s.26vd.

⁸ İbn Haldun , I, 202.

⁹ Cahşiyârî, s.38; Süli, s.102.

¹⁰ Avn, s.98.

¹¹ Zeydan, I, 148; Batâniye, s.112.

¹² Belâzûri, s.235.

döneminde halifelik ordusunun yaklaşık 60.000 askeri bulunuyordu. Bu orduya ödenen maaşların senelik toplamı ise 60 milyon dirheme ulaşmaktaydı.¹³ Muaviye kendisine taraftar toplamada ve askeri gücünü artırmada oldukça bol para harcadı. Onun döneminde düz piyade askerinin senelik maaş ve tahsisâtı 1.000 dirhemi buluyordu.¹⁴ Abdülmelik b. Mervan maaş ve atâları artırdı. Halifenin Irakeyn valisi Haccâc b. Yusuf'un Rutbil'e gönderdiği ordunun sayısı 40 bin kadardı.¹⁵ Maaş ve bağış hariç bu ordunun bu sefer esnasındaki masraflarının toplamı 2 milyon dirhemi buluyordu. Bu durumun Mervan b. Hakem (64-65/684-685) zamanına kadar bu şekilde devam ettiği görülür. Mervan zamanında maaşlar senelik 2.000 dirhem olmuştur. Daha sonra ortaya çıkan fırkaların ve Bizans'ın saldırıları nedeniyle devlet askeri gücü artırmak ve askerliği özendirmek zorunda kaldı. Bu sebeple asker maaşları sürekli artırıldı. Asker maaşlarında bu artış zaman zaman devletin mali açıdan zor durumlara düşmesine neden oluyordu. Buna bağlı olarak da maaşların gecikmeli olarak ödendiğine şahit olmaktayız. Bu ekonomik dar boğaz asker maaşlarının Emevi Devleti'nin son dönemine geldiğinde senelik 500 dirheme kadar inmesine neden olmuştur.¹⁶

Emeviler döneminde askerlere maaş yerine geçmek üzere arazi "ikta" edildiğini de görmekteyiz. İktâ, bir kısım arazi gelirlerinin maaş yerine askere verilmesi şeklinde uygulanıyordu. Ayrıca, savaşlar sonrasında diğer ücretler yanında her asker için pirim dağıtılmaktaydı.¹⁷

Hulefâ-i Raşidîn ve Emeviler'in bazı dönemlerinde askerlerin aldığı maaş miktarı aşağıda tablo halinde verilmiştir:

Yıllık Komutan Maaşları	Yıllık rütbesiz asker maaşı	Dönem
4.000 dirhem	300 dirhem	13-23/634-644
6.000 dirhem	600 dirhem	23-35/644-656
1.000 dirhem	-----	41-60/661-680

¹³ İbnü'l-Esir, V, 20; İbn Tıktaka, s.197.

¹⁴ Muaviye döneminde divanlara kayıtlı askerlerin ödeme düzeninin hemen hemen her bölgede aynı olduğu görülmektedir. Örneğin Mısır'da rütbesiz bir asker iki yüz dinar maaş alırken, Basra ve Küfe bölgesinde aynı ücrete karşılık gelen iki bin dirhem almaktaydı. Bu dönemde asker maaşlarının asgari 300 dirhem ile azami 2.000 dirhem arasında değiştiği görülmektedir. Aycan, s.288.

¹⁵ İbnü'l-Esir, IV, 454 vd.

¹⁶ Zeydan, I, 149; Avn, s. 121.

¹⁷ Yezid b. Muaviye, ayaklanmaları bastıran askerlere ücretler yanında senelik 100 dinar bağışta bulunmaktaydı. Yine ilk Abbâsi halifesi Seffâh, askerleri Emevilere karşı savaşmaya teşvik maksadıyla mevcut maaşlarına ilave olarak 20 dirhemle ödüllendirmiştir. Taberî, VII, 426; Geniş bilgi için bkz. Bkz.Bedir, s.142-143, Dimeşk..

2.000 dirhem	-----	64/684
500 dirhem	-----	127/744

İlk olarak askerlere maaş tahsis edilmeye başlanılan Hz. Ömer döneminden, Emevi devletinin yıkılışına kadar olan sürede, maaşta rahatlıkla temin edecek kadar maaşın askerlere düzenli olarak ödendiği görülmektedir. Ancak, Emevîler'in son yıllarında ekonomideki bozulma ve asker sayısında zorunlu olarak artırmaya gidilmesi nedeni ile asker maaşlarında gözle görülür bir düşüş yaşanmıştır.

Abbâsiler zamanında asker maaşları, aylık, birkaç aylık veya senelik devreler üzerinden düzenli bir şekilde ödenirdi. İlk Abbâsî halifeleri zamanında bir piyade asker(râcil) yiyeceğinin dışında ayda 80 dirhem alırdı ki, bu yılda 960 dirhemi bulmaktadır. Aynı dönemde bir süvari askeri(fâris) ise bu miktarın iki katı olan ayda 160, yılda 1920 dirhem maaş almaktaydı. Ücretler Hicrî yılın Muharrem ayında ödeniyordu. Bu dönemde Bağdat'ta bir inşaat işçisi ise günde 1 dirhemden üçte birini ancak alabilmekteydi. Bu miktar üzerinden yılda 120 dirhem alan bu işçi bir piyade askerinin aldığı paranın ancak sekizde birine sahip olabiliyordu. Bu oranlamaya bakıldığında askerlerin iyi ücret aldığı görülmektedir. Bu düzenli maaşlara, savaşlarda elde edilen zaferlerin sonunda ihsan edilen bağışları da eklersek,¹⁸ askerinin mali durumunun toplumun yaşam standardının üzerinde olduğu kanaatine varırız.

Abbâsî ordusunda zamanla askerlerin ücretlerinde eksiltme/ kısıtlamaya gidildiğini görmekteyiz. Abbâsîlerin Bağdat'ta en kuvvetli oldukları zaman bir askerinin aylık ücreti 20 dirhemdir. Bu durum Corci Zeydan'ın da dediği gibi¹⁹, Abbâsî Devleti'nin ilerleme ve yükselme dönemlerinde, asker maaşlarının buna eşit olarak artmadığını, hatta daha da azaldığını; devletin zayıfladığı zamanlarda ise, ücretlerin çoğaldığını göstermektedir.²⁰ Yükselme döneminde maaşlarda kısıtlamaya gidilmesinin farklı bir çok sebepleri olmakla birlikte en önemlileri, Emevî döneminde oranla fetih hareketlerinin yavaşlaması ve orduya giren gayr-ı Arap unsurların artışı ile birlikte maaş yerine bağış karşılığında askerlerin istihdam edilebilir olması gösterilebilir. Ordunun fetihden ziyade isyanla-

¹⁸ İlk Abbâsî halifesi Seffâh, son Emevî halifesi Mervân ile yaptığı *Zâb* savası sonunda her askeri maaşının dışında 500'er dinar bağışta bulunmuştur. Bu dönemde 1 dinarın 15 dirheme tekâbul ettiği düşünüldüğünde 7500 dirhem toplam bağışta bulunmuştur. (İbnü'l-Esir, V, 170. Oysa, aşağıda tabloda da görüleceği gibi bir askerinin aylık maaşı 160-200 dirhem arasında idi.

¹⁹ Zeydan, I, 150.

²⁰ Abbâsî devlet bütçesinin fazla verdiği Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde yaya asker 20, süvariler 40 dirhem aylık maaş alırken, (Yâkûbî, II, 476; İbnü'l-Esir, VI, 446) devletin hazinesinin boşaltıldığı M'utezid döneminde yaya birliğine mensup bir askerinin günlük maaşının 600 dinara ulaştığı görülmektedir. Bkz. Sâbi, s. 19

rı bastırmak başta olmak üzere iç hizmetlere yönelmiş olması sonucu askerî faaliyetlerindeki azalma maaşlarına da yansımıştır.²¹ Çünkü aynı dönemde kadı, muhtesip ve polis gibi merkez bürokratlarının maaşı askere oranla daha fazladır.²²

Hârûn Reşîd'in (170-193/786-809) son zamanlarında, yayaların maaşında indirim yapıldığını görmekteyiz. Daha önce aldıkları aylık 80 dirhem iken bu sefer ayda 60 dirhem almaya başlamışlardır ki, bu yılda 720 dirhem eder. Bu indirim devam etmiş ve Me'mûn zamanında yayaların maaşı ayda 20 dirheme, süvarilerin ise 40 dirheme inmiştir.²³ Nitekim 210/818 yılında, komutan İsa b. Muhammed b. Ebî Hâlid'in mahiyetinde bulunan ordu 125.000 yaya ve atlıdan oluşmaktaydı. Ordudaki asker sayısının bu derece artmasının sebebini, Arap kökenli olmayanların orduya alınmaları ve bunların daha az ücretle istihdamının mümkün olmasıyla izah edebiliriz. Bu ordudaki yayalara ayda 20'şer, atlılara ise 40'ar dirhem ücret ödenmiştir. Me'mûn zamanında "Harûnî" adı ile bilinen bir ölçek buğdayın fiyatı 50 dirhemdir ki,²⁴ bu bir yaya askerin iki aylık maaşına denk bir fiyattır. Oysa söz konusu dönem devlet hazinesinin dolu olduğu bir dönemdir. Kanaatimizce burada zikredilen askerin maaşı daha çok semboliktir. Verimli arazilerin ele geçirilmesi ve buraların iktâ olarak askerlere dağıtılması daha önce aldıkları yüksek maaşlardan kat kat fazlaya tekabül etmektedir. Ancak, yukarıda da dikkat çekildiği gibi istikrarın ve ekonomik gelir düzeyinin arttığı dönemlerde asker maaşlarının artmadığı tam tersine azaldığı göze çarpmaktadır. Bunun da bizde ülkenin gelir kaynaklarının yerinde kullanılma gayretinden kaynaklandığı kanaatini doğurduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca *kalem ehli* olarak tanımlanabilecek ilmiye sınıfına daah fazla önem verilerek devlet bütçesi bu yöne sarf edilmiştir.

Askerlere, görev yaptıkları bölgelere göre, farklı miktarlarda ücret ödendiğini görmekteyiz. Taberî, Me'mûn'un Suriye, Ürdün ve Filistin'de süvarilere ayda 100, yayalara ise 40 dirhem maaş verdiğini yazmaktadır.²⁵ Hudut garnizonlarında görev yapan askerlere gurbet zorluklarına, her an gelebilecek düşman saldırılarını püskürtme güçlüğüne ve yaz-kış yapmak durumunda oldukları düzenli "gazâlara" katılmalarına karşılık olmak üzere, maaşlarının iki kat daha fazlası ödeme yapılmıştır.²⁶ Ayrıca yeme-içme masrafları da devlete aittir ve bu, fert başına senelik 100 dinarı bulmaktadır. Harûn Reşîd de hudut garnizonlarını yeniden onarmış

²¹ Avf, s. 291.

²² Yılmaz, s. 323-324.

²³ Taberî, VIII, 571; İbnü'l-Esir, VI, 446.

²⁴ Taberî, VII, 195.

²⁵ Taberî, VII, 195.

²⁶ İbnü'l-Esir, VI, 162.

ve Tarsus'ta görev yapan her bir askerin senelik maaşlarına 10 dinar eklemiştir. Me'mun ise, Tuvâne garnizonunda hizmet veren askerlerden atlıların ücretlerine ayda 100 dirhem, yayalarınkine ise 40 dirhem zam yapmıştır.²⁷ Bütün bu uygulamalardan anlaşılmaktadır ki, hudut garnizonlarında görev yapan askerlerin maaşları, diğer yerlerdekinden iki kat daha fazladır. İç isyanları bastırmak için gönderilen askere, maaşlarından ayrı olarak bağışlarda bulunulurdu. Mehdi'nin (158-169/775-785), el-Cezire'de isyan eden Abdüsselâm b. Hâşim el-Yeşkûri'ye karşı sevk ettiği komutandan biri olan Şebib b. Vâc el-Merverûzi'ye 1.000 kadar süvari vermiş ve bu süvarilerden her birine 1.000 dirhem bağışta bulunmuştur.²⁸

Maaşların ödenmesinde bir takım aksaklıklar olduğu ve bu esnada ödemelerde meydana gelen gecikmelerin orduda rahatsızlıkların doğmasına sebebiyet verdiğini görmekteyiz. Komutan Amr b. Mus'ide, halife Me'mun'a ücretlerin gecikmesinden dolayı orduda karışıklık ve itaatsizliğin baş gösterdiğini belirten bir mektup yazmıştır.²⁹ Ayrıca, Hârûn Reşid'in halifeliği dönemine rastlayan 173/789 yılında Mısır'da kendilerine *el-Kudeydiyye* adı verilen askeri birlikler, ücretlerinin gecikmesi sebebiyle ayaklanmışlardır.³⁰

Sadece maaşın geciktirilmesi değil ücret yetersizliği de askerler arasında rahatsızlık uyandırıyor. Muktedir zamanında (295-320/908-932) yaya askerin aylık ücreti 6 dinar (12 dirhem), atlının 42 dinar (84 dirhem)di.³¹ Bu ücret azlığı yüzünden savunma gevşemiş ve sınır garnizonları gerektiği gibi korunamamıştır. Bu dönemde bir Bizans askeri sene içerisinde miktarları değişmekle birlikte aylık 12-18 dinar alıyordu. Abbâsiler altın çağı denilen ilk dönemlerinde, asker maaşlarını nakden ve gecikmeden ödüyorlardı. İkinci dönemlerinde ise, ödemeler gecikerek yapılır oldu. Bu durumda bir kaç aylık maaş birikimi/yığılması oluyordu. Bu dönemlerde hazine nakit darlığı çektiği için özellikle asker maaşlarını nakden ödeme yerine arazi iktâ yapılımaya başlandı.

Abbâsilerin haşmetli dönemlerinde özellikle devlet bütçesinde açık vermemek için asker maaşları kılı kırk yarararak hesaplanıp en asgari miktara düşürülürken, gerileme dönem olan ikinci dönem halifelerinden Mu'tezid'in (279-289/892-902) "*Hâssa*" olarak isimlendirilen saray muhafızlarını akçeye doyurduğu görülmektedir. *el-Fursân Mine'l-Ahrâr ve'l-Mümeyyizîn/ Hür ve Seçkin Süvari Birlikleri* olarak da isimlendirilen bu özel birlikler toplam 90 gün için 135.000 dinar yani günlük 1.500 dinar

²⁷ Belâzûri, s.101; İbnü'l-Esir, VI, 162.

²⁸ İbnü'l-Esir, VI, 162.

²⁹ Mahir, II, 342.

³⁰ Kindi, s.133.

³¹ İbn Miskeveyh, I, 157, 199, 200.

almaktaydılar.³² 25 kişiden oluşan kapı muhafızlarının sadece hayvanlarının aylık harcaması ayda 60.000 dinar civarındaydı. Kişi başı aylıklarından sadece 2.000 dinarı aşkın yem kesintisi yapıldığı düşünülürken, aldıkları maaş miktarının ne denli yüksek olduğu ortaya çıkacaktır.³³ Bu dudak uçuklatacak miktar aynı dönemdeki diğer devlet görevlilerinkinden kat kat yüksekti. *el-Memâlik ve'l-Ğilmân* adıyla bilinen ğulam sisteminde oluşturulan *köle birlikleri*, yani sıradan askerler de özel kuvvetler kadar olmasa da dolgun miktarda maaş almaktaydı. Zira, bu dönemde köle ve hür muhafızlar arasındaki sınıf ayrımını ortadan kaldırmak için maaş bordroları birleştirilmiştir.³⁴ Orduya lojistik destek sağlayan teknik elamanların aldıkları maaş miktarı ise aylık 3.000 dinar civarındaydı.³⁵ Savaş amacıyla ahırlarda tutulan binek hayvanların beslenme, eğer, örtü ve ilaç masrafları için günde 400 dinar, ayda 12.000 dinar harcama yapılırdı. Ayrıca, bakıcılara aylık 150 dinar maaş verildi.³⁶

Aynı dönem içerisinde maaş miktarlarındaki iniş çıkışlara, ordunun çeşitli birimleri arasındaki eşitsizliğe kaynaklarda verilen bazı dönemlere ilişkin ortalama asker maaşları şu şekildedir:

Süvarilerin Aylık Maaşları	Yaya Birliklerin Aylık Maaşları	Dönem
160-200 Dirhem	80-100 Dirhem	132/ 749
40 Dirhem	20 Dirhem	140/ 757
100 Dirhem	50 Dirhem	159-169/ 776-785
160 Dirhem	80 dirhem	194/ 810
40 dirhem	20 dirhem	198/ 813
120 Dirhem	60 Dirhem	203/ 818
4 Dinar	2 Dinar	220/ 835

³² Sâbî, s.17.

³³ Sâbî, s.16.

³⁴ Sâbî, s. 16; Geniş bilgi için bkz. Mustafa Zeki Terzi, *Abbâsiler Döneminde Askeri Teşkilatı*, s.109.

³⁵ Sâbî, s.20.

³⁶ Sâbî, s.22.

-	1 Dinar/2 Dirhem	252/866
500, 700	135.000, 3000, 6000 Dinar	260/874
84 dirhem	12 dirhem	195/908
-	150.000 Dinar	303/915
-	8 Dinar	307/919
-	2 Dinar	329/941

Tabloda açıkça görüldüğü gibi Abbâsi dönemi asker maaşlarında bir istikrardan söz etmek mümkün değildir. Bu durumu yönetim değişiklikleri ve ülkenin içerisinde bulunduğu sosyal ve iktisadi durumla açıklamak mümkündür. Abbâsîlerin ikinci döneminde maaşlardaki iniş çıkışlar devlet içindeki istikrarsızlığı yansıtan bir ayna vazifesi görmektedir. Özellikle Mu'tezid'in hilafeti devraldığı dönemlere bakıldığında devlet hazinesinin ne şekilde hoyratça kullanıldığı görülmektedir.

B- POLİS-BEKÇİ- GARDİYAN-ZABITA MAAŞLARI

Kadı, asker ve diğer devlet memurlarının almış oldukları maaşlar ve bu maaşların ne şekilde ödendiğine ilişkin daha geniş tarihî bilgilere ulaşma imkanı varken, polis ve ona bağlı diğer görevlilerin maaşları hakkında detaylı bir malumata sahip değiliz. Buna rağmen, kanaatimizce, maaş miktarlarının tespiti imkânsız değildir. Bu güvenlik birimlerine eşdeğer statüde olan memurlarla mukayese ederek, yüzde yüz olmasa da, yaklaşık olarak almış oldukları miktarın ortaya çıkarılabileceğini düşünmekteyiz. Maaşlara yönelik bu ihmali, teşkilâtın kendine has özel yapısından kaynaklanan maksatlı bilgilendirmeme eksikliği ile açıklamak mümkündür.

Polis maaşlarını iki kategoride değerlendirmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. İlk olarak, sahibu's-şurta/emniyet müdürü maaşlarının düz polis memurlarından farklı olması nedeniyle, üst rütbeli bu devlet memurunu kendi düzeyindeki diğer bürokratlarla mukayese etmek suretiyle gelir limitlerini ortaya koyabiliriz. Sahibu's-şurtanın hem görev başındaki işbirliği, hem de halife yanındaki mertebesi açısından en yakınında olanlar kadılardı. Tabi ki zaman zaman küçük çaptaki statü değişiklikleri esnasında sınıfsal ayrımlar değişime uğramış olsa da, aşağıda göreceğimiz gibi bunlar her iki çalışan arasındaki maaş denkliliğini ortadan kaldırmamıştır. Örneğin Abbâsîler'in sınırlı dönemlerinde

sahibu'ş-şurtanın derecesi valilik makamına denk hale gelmiş olsa da, bu durum süreklilik arz etmemiştir.³⁷ Biz, kadıyla olduğu gibi vali maaşlarıyla da mukayeseye yoluna giderek söz konusu dönem sahibu'ş-şurta maaşlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Atar, Hz. Peygamber döneminden itibaren hükümet tarafından atanmış memurlara, özellikle kadılara maaş ödendiğine ilişkin rivayetlere çalışmasında yer vermiştir.³⁸ Aynı gelenek, Hulefâ-i Raşidîn döneminde artarak devam etmiş, Hz. Ömer zamanında devletin en yüksek dereceli memuru sayılan kadılar, aylık 100 dirhem maaş almış ve bu parayla rahat bir yaşam sürmüşlerdir.³⁹ Hz. Ömer, kadı ve valilik görevi kendisinde birleştirilen kişilere 1.000 dirheme yakın maaş vermiştir. Yine sadece Kûfe kadılığı yapan bir kişiye 500 dirhem aylık tayin edilmiştir. Hz. Osman ve Ali döneminde de kadı maaşları benzer oranda öngörülmüştür.⁴⁰ Sahibu'ş-şurtalık görevinin Hz Osman zamanında şekillenmeye başlaması ve devlet görevlisi olarak ileride kazanacak olduğu prestijden uzak olması, bu dönem için kadı ile sahibu'ş-şurta arasında maaş dengesi oluşturmaya çalışmak bizleri yanılgıya sevk edecektir. Dolayısıyla kurumlar arasındaki benzeşmeden yola çıkarak tespiti çalıştığımız sav, bu dönem için geçerli gözükmemektedir.

Daha sonraki dönemler (Abbâsî) için polis ve alt birimleri için değişik bölgelerde tespit ettiğimiz maaş miktarları yaklaşık olarak şu şekildedir:

Dönem	Farklı Merkezler	Aylık Maaşı
es-Saffâh (132-136/749-	Mısır	20 Dinar
el-Mansûr (136-158/754-	Mısır (155-164/772-781)	30 Dinar
el-Mansûr	Basra - Rusâfe	200 Dirhem
el-Mansûr	Basra	200 Dinar
el-Mehdî (158-169/775-	Mısır	30 Dinar
el-Mehdî	-	150 Dinar
Harunurreşîd (170-193/786-	Bağdat - Kûfe	300 Dirhem

³⁷ Yılmaz, s.322.

³⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Atar, s. 118.

³⁹ Makrîzî, *Hittat*, I, 401; Atar, s. 118.

⁴⁰ Hulefâ-i Raşidîn dönemi kadı ve vali maaşları için bkz. Kettânî, I, 264-266.

el-Memun (198-218/813-	Mısır	168 Dinar
Mütevekkil (232-247/847-	Mısır	168 Dinar
el-Mu'tezid (279-289/892-	Basra	500 Dinar
el-Muktedir (295-320/908-	Mısır	120 Dinar

Bu tablodan anladığımız kadarıyla, maaşlar ortalama olarak 200 dinarı geçmemekteydi.⁴¹ Mu'tezid döneminde görüldüğü gibi, olağan dışı artışlar olmakla birlikte bunlar fiyat istikrarını bozmamıştır. Dikkat çekici önemli bir konu da, Mısır gibi uzak vilayetlerdeki polis maaşlarının Bağdat'a oranla daha fazla olmasıdır. Bu konuda net bir yorumda bulunmak güç olmakla birlikte halifelerin temel amacı emniyet müdürlerinin kendi görevleri dışında valilik, vezirlik gibi üst mertebelere göz dikmelerini önlemek olabilir.

Yukarıda tablo halinde takdim ettiğimiz Abbasi dönemi içerisinde polis maaşlarının senelik 1000 dinarın altına düşmediği anlaşılmaktadır. Askeri birliklerde olduğu gibi başarıya bağlı olarak verilebilecek ikramiye ile birlikte bu rakamın artması muhtemeldir. Zaman zaman malları müsadere edilen⁴² sahibu's-şurtaların mal varlıklarına bakıldığında oldukça yüklü miktarda menkul ve gayri menkule sahip oldukları görülmektedir.

Halife Muktedir sonrası, kadı ve şurta maaşları artarak devam etmiş, 350/961'de rakam 13.334 dinara kadar ulaşmıştır. Ancak bu tür ölçüsüz harcamalar yavaş yavaş merkezi otoritenin ekonomik çöküşünü hazırlamıştır.⁴³ Ekonomik krizin etkisiyle olmalı ki kadı maaşlarında ani düşüşler yaşanmış, 447/1055'te Bağdat kadısı sadece 60 dinar maaşla çalışmıştır.⁴⁴ Almış oldukları bu maaş aslında o dönem geçim standartları içerisinde zenginlik sınırında kabul edilmelidir. 20-30 dinar maaş alan memurların dahi aileleri ile birlikte rahat bir yaşam sürdükleri düşünülürken,⁴⁵ kadı ve buna bağlı olarak sahibu's-şurtaların ekonomik açıdan sorumluluklarının ve emeklerinin karşılığını her dönemde fazlasıyla almış oldukları rahatlıkla söylenebilir.

⁴¹ Kadı maaşları için bkz. Kindi, s.354, 369, 377, 507, 531; Vekî, II, 86, 121, 345, III, 240.

⁴² Makrîzî, *Sülûk*, III, 316, 371, 702, 703; İbn Tağriberdî, XI, 377, 379; Kindî, s. 395.

⁴³ Durî, *İktisâd*, s. 251 vd.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, II, 196.

⁴⁵ Durî, *İktisâd*, ss. 246-248.

Bu bağlamda sahibu's-şurtanın almış olduğu maaşa ilişkin yukarıda yapmış olduğumuz tespiti güçlendiren bir diğer delil de, sahibu's-şurtaya yakın çalışan hatta bazen kadıdan daha öte birlikte olunan muhtesibin 310/927 yılında aylık olarak 100 dinar maaş almış olmasıdır.⁴⁶

Sahibu's-şurtanın maaşını tespit açısından her ne kadar muradifini kadı kabul etsek de Mısır'da iki makamın birleştirilmesi ve sahibu's-şurtanın vali ve naiblik yapması nedeniyle zaman zaman sahibu's-şurtalık, valilik makamıyla eşdeğer hale gelmiştir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle Fâtimiler döneminde sahibu's-şurta vali olarak da isimlendirilmiştir. Bu bağlamda Mısır sahibu's-şurtalarının valiler gibi yaklaşık olarak aylık 1000 dirhem maaş aldıkları anlaşılmaktadır. Bazı dönemlerde Kahire ve Fustat gibi büyük şehir valilerinin (Ashâbu'l-Vilâyâtî'l-Kübrâ) almış oldukları maaşlar 60.000 dirheme ulaşmıştır.⁴⁷ Tenûhî, Hârûn Reşîdin halifeliği döneminde Mısır sahibu's-şurtalarının, senelik 500.000 dirhem, sahibu'l-hares'in/bekçibaşı ise, bir kat fazla yani 1.000.000 dirhem maaş aldığına dikkat çekmektedir.⁴⁸

Daha önce de vurguladığımız gibi, merkeze bağlı eyaletlerde görev yapan emniyet müdürlerinin Bağdat'taki polis müdüründen çok daha fazla maaş aldığı bu rivayetten anlaşılmaktadır. Anlatımda dikkat çeken diğer bir husus ise, sahibu'l-hares/halifenin veya özel koruma müdürünün sahibu's-şurtadan bir kat fazla maaş almasıdır. Bunun gerekçesi olarak, halifenin veya valilerin kendi güvenliğini her şeyin üstünde tutmaları ve bunu sağlamak için de hiçbir masraftan kaçınmamaları gösterilebilir.

Endülüs'te sahibu's-şurta maaşları da ortalama olarak diğer bölgelerdeki oranlarla paralellik göstermektedir. eş-Şurtatü's-suğrâ ile eş-şurtatü'l-kübrâ⁴⁹ arasında bir oranda maaş alan valilerin ücretleri 70 dinar kadardı. Valilerden daha fazla alan şurtatü'l-kübrânın aylık maaşı 100 dinar, şurtatü's-suğrânın ki ise, 30 dinardı. Doğal olarak şurtatü'l-vüsta maaşlarının bu iki rakam arasında bir miktar olduğu söylenebilir.⁵⁰ Sahibu's-şurta için öngörülen bu miktarlar, o dönemde oldukça

⁴⁶ İbn Miskeveyh, II, 98-99.

⁴⁷ Zeydan, I, 221.

⁴⁸ Tenûhî, *el-Ferec B'ade Şidde*, Kahire, 1375, II, 326.

⁴⁹ Endülüs'te iki farklı polis birimini bir birinden ayırmak amacıyla kullanılan bu kavramlardan şurtatü'l-kübrâ, saray erkanı başta olmak üzere önemli şahsiyetlerin özel korumalığını yapan birim için kullanılırken, eş-şurtatü's-suğrâ avamın güvenliğini sağlayan birim için kullanılmıştır. İbn Haldun, s.446-445. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, s.150 vd.

⁵⁰ Şahade, s. 224.

popüler olduğu ve yüksek maaş aldığı anlaşılan doktorların aldıkları ile eşdeğerdi.⁵¹

Düz polis memurlarının maaşlarına gelince, bu noktada da fert başına tahsis edilen maaş miktarı hakkında doğrudan bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Ayrıca polis memurların kendi içerisinde değişik branşlara ayrılması ve farklı mercilerde görev almaları, maaş taksimatı açısından ayrı bir problem oluşturmaktadır. Bununla birlikte, yine kendi emsalleri olan rütbesiz askerler ve kadı yardımcıları ile mukayese ederek tahmini rakamlara ulaşma imkanı söz konusu olabilir. Yukarıda tabloda verdiğimiz asker maaşları ile rütbesiz polis memurlarının maaşları arasında büyük bir farkın bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁵²

Maaş miktarlarında her ne kadar birtakım anormal çıkış ve inişler olsa da,⁵³ tespit edilen rakamlar arasındaki istatistiksel veriler bize polisin almış oldukları ortalama maaş miktarı hakkında bilgi vermektedir. Asker ücretlerinin ortalama 70-80 dirhem veya bu rakamın biraz daha altında olduğu düşünülürken, polis memurlarının da bu miktara yakın maaş aldığı tahmin edilebilir. Tenûhî, Harun er-Reşid döneminde polis yardımcılarının (hares, ases, cilvaz vs.) 20 dirhem aldığını belirtmektedir.⁵⁴ Bu rakamın polis memurlarının aldığı değişmez ücret olarak kabul etmek yanılığa sürükleyebilir. Nitekim Halife Mutezid devrinde düz polis memurunun maaşının 50 dinar olduğu belirtilmektedir.⁵⁵ O halde yukarıdaki ücret dağılımı ve bu bilgi ışığında beyan ettiğimiz ortalama miktarda bir maaşın tayin edilmiş olması mantıklı bir yaklaşım olarak görülebilir. Memur maaşlarının dönemlere göre tespitinde bütçe durumunun etkili olması yanında, özellikle Abbâsiler'de kalem ehli ve silah ehli olarak ikiye ayrılan grupların nüfus derecesi de önemli faktör olmuştur. Örneğin, Büveyhiler'in Abbâsî Hilâfeti üzerinde baskı oluşturduğu dönemlerde (348-387/959/997) silahlı güçlerin kalem ehlinin önüne geçtiği ve daha yüksek maaş aldıkları müşahade edilmektedir. Geçmiş döneme nazaran rütbesiz asker maaşları bu dönem için ortalama 1,4 - 4 dinar arasında artış göstermiştir.⁵⁶

⁵¹ Doktor maaşlarında tam bir istikrar olmamakla birlikte aylık maaşları genelde 1000 dirhem altına düşmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Kıftî, s.71, 98, 99, 106.

⁵² Askerlerin zaman dilimlerine göre almış oldukları maaşlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Dürî, *İktisad*, ss. 239-240.; Cemil Mahmut Benî Selâme, ss. 77-85.

⁵³ Maaşlardaki ani iniş çıkışların nedenlerinden biri, siyasî istikrarsızlıklara bağlı olarak ortaya çıkan isyanları bastırma amacıyla halifelerin silahlı güçlere oldukça yüklü miktarda para aktarımında bulunmasıdır. Derâdike, s. 100.

⁵⁴ Tenûhî, *el-Ferec*, II, 372.

⁵⁵ Aykaç, *Divanlar*, s. 152.

⁵⁶ Dürî, s. 246.

Askerlerin savaşlarda kazanmış oldukları zaferler sonrası almış oldukları ödüller gibi, ases/gece bekçisi başta olmak üzere diğer şurta teşkilâtı mensupları da operasyonlardaki başarıları sonrası gerek idarecilerden gerekse şehir esnafından ödüller almaktadır. Ayrıca, sahibu's-şurtalar için şehirlerin değişik bölümlerinde tahsis dilen ve kendi isimleriyle anılan araziler polis memurların istifadesine verilmekteydi.⁵⁷

Halife Muktedir döneminde sadece merkezde sayılarının yediyüze ulaştığı söylenen hâciblerin⁵⁸ de almış oldukları 120 dinarlık maaşla sahibu's-şurtadan aşağı kalmadığı gözlemlenmektedir.⁵⁹ Bu maaşın tüm hâcibler için değil, sadece "baş hâcibe" verilmesi daha mantıkî görünmektedir. Aksi düşünüldüğünde devlet bütçesinin bunu kaldırması imkansızdır. İbn Cevzî'nin, 363/974'te hâcib maaşının 150 dirhem olduğuna ilişkin vermiş olduğu bilgisinde bu tespiti doğrulamakta olduğunu düşünmekteyiz.⁶⁰

Polis memurlarına devlet bütçesinden verilen toplam miktarın ne kadar olduğu tam olarak bilinmese de, Halife Mutezid zamanında aylık 122.920 dinarlık saray giderleri içerisinde 1000 dinarlık kısmın sadece saray hâcib ve harislerine tahsis edilmesi, emniyet güçleri için yüklü miktarda pay ayrıldığını düşündürmektedir.⁶¹

Abbasilerin son dönemlerinde şurta sayısının sadece Bağdat'ta 7.000'ne ulaştığı⁶² düşünüldüğünde buna askerleri de ilave ettiğimizde devlet bütçesinden kendilerine ayrılacak payın ne denli yüksek miktara ulaştığı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu külfetin iktidarın bekasının temini açısından nimet olarak geri döndüğü unutulmamalıdır.

Sahibu's-şurta olma emelini gerçekleştirebilmek için birçok kişinin akrabalık bağını ve kabile baskısını kullandığı malumdur.⁶³ Bunun altında yatan nedenlerden birinin de, şurta makamının siyasî ağırlığının yanında, yüklü miktardaki maaşı ve devlet imkanlarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanma arzusu olduğu ifade edilebilir. Sahibu's-şurta, rütbesiz polisler, komutanlar ve askerlerin devlet bütçesinden zenginlik düzeyine ulaşacak ölçüde maaş almaları hazineye büyük yük getirmiştir. Saray muhafızları başta olmak üzere devlet kurumlarının muhafazasını

⁵⁷ Yakûbî, s. 243.

⁵⁸ İbn Tayfur, I, 52.

⁵⁹ Makrîzî, *Httat*, I, 40.

⁶⁰ İbnü'l- Cevzî, VII, 64; Adam Metz, I, 401.

⁶¹ Dürî, ss. 251-252.

⁶² Tenûhî, *Nişvâru'l-Muhâdara* VIII, 182; Hıyârî, s. 38.

⁶³ Örneğin, Beni kelb ve Gassân gibi Yemenli kabilelerin desteği ile iktidara gelen Mervan b. Hakem neredeyse tüm önemli bürokratları bu kabile mensuplarından atadığı gibi yine sahibu's-şurtalık görevine Gassân kabilesinden Kays b. Haris el-Gassânî'yi getirmiştir. İbn Hayyât, I, 331.

sağlayan polis memurlarının zaruri ihtiyaçları valilikler veya doğrudan halife tarafından karşılanmaktaydı. Netice olarak emniyet mensuplarının gelir düzeyleri halka nazaran her dönemde üst seviye de olmuştur.

Emniyet güçlerine bağlı görev yapan görevlilerin maaşlarının ne zaman kesilip kesilmeyeceği de belirli kurallara bağlanmıştır:

-Savaşmak istemeyerek savaş alanından kaçarsa maaşı kesilir.

-Felç gibi ağır sakatlık geçirerek görev yapamayacak durumdakilerin, bir görüşe göre ortada bir iş olmadığı için maaşı kesilir, diğer bir görüşe göre ise, askerlik görevini teşvik için maaş defterinden ismi düşürülmez.

Görev başında iken öldürülen emniyet güçlerinin maaşları mirasçılarının intikal etmektedir. Bu maaşın sürekliliği konusunda ise Maverdî yine iki farklı görüş olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, mirasçılarının nafakaları defterden silinir, çünkü asıl hak sahibi mevcut değildir. İkinci görüş ise, mirasçılarının ordu defterindeki maaş kaydı aynen devam etmektedir. Böylelikle görevlinin çocukları da askerliğe teşvik edilmiş olur.⁶⁴

C-GÜVENLİK GÜÇLERİNE İKTÂ TAHSİSİ

İktidarın ellerinde bulunduran güçler tarafından, taşınmaz malların mülkiyet yahut kullanım hakkının uygun görülen kimselere tahsisi anlamına gelen iktâ uygulamasına,⁶⁵ Hz. Peygamber tarafından toprakların daha verimli kullanımı ve yeni Müslüman olanların kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla baş vurulmuştur.⁶⁶

Hz. Ömer'in fesada yol açma gibi birtakım bireysel kaygıları nedeni ile iktâ tahsisini sınırladığı görülmektedir. Örneğin, Hz. Ömer Şam ziyareti esnasında Câbiye'ye geldiğinde bölge sorumlusunu yanına çağırarak halktan her bir kişiye günlük ve aylık yetebilecek yiyecek miktarını sormuş, aldığı cevap üzerine üç kişiyi yanına çağırarak onlarla yemek yemiştir. Böylelikle, bir kişinin öğünde ne kadar yemek yediğine bizzat kendisi şahit olarak dağıtılacak erzak miktarını tespit etmiştir.⁶⁷ Hz. Osman döneminde devletleştirilen ve gelirleri savaş gazilerine tahsis edilen arazilerin iktâ yoluyla halifenin akrabaları (Ümeyye Oğulları) arasında dağıtılmıştır. Hz. Ali, Hz. Ömer gibi iktâ tahsisinde çekinceli davranmıştır.⁶⁸ Emevîler devrinde ise, iktâ politikası tamamen değişmiş, saltanata bağlı olarak bürokrasinin siyasallaşması nedeniyle devletin

⁶⁴ Maverdî, s.206.

⁶⁵ Demirci, XXII, 43

⁶⁶ Belâzûrî, s.22; İbn Sa'd, VI, 47, Ebû Yusuf, s.62.

⁶⁷ İbn Asâkir, I, 556.

⁶⁸ Demirci, XXII, 43.

taşınmazları Ümeyye ailesine ve onların yakın destekçilerine verilmiştir.⁶⁹ Bu dönemlerin ortak özelliği, iktaların güvenlik birimlerine tahsisinden öte, devletin veya Emeviler devrinde de mevcut iktidarın maslahatı doğrultusunda kullanılmış olmasıdır. Askeri bürokrasinin bu nimetten yararlanamamış olmasını, yoğun fetih hareketleri sonucu elde ettiği ganimetler ve devlet hazinesinden almış olduğu yeterli miktardaki maaşa bağlayabiliriz.

Abbâsiler'in ilk döneminde de ikta dağıtımı Emevilerden farklı olmamış, araziler iktidarın maslahatı doğrultusunda kullanılmaya devam edilmiştir. Fetihlerin azalması, vergi gelirlerinin düşmesi ve iç karışıklıkların ortaya çıkması ile birlikte H.III/M.IX. yüzyıldan itibaren çoğunluğu daha ziyade Türklerden oluşan yabancı askerî aristokrat sınıf ağırlığını hissettirmiş ve iktâlar, ordu komutanlarına tahsis edilmeye başlanmıştır.⁷⁰ Komutanlar ise, bu arazilerin kullanımı ile maiyetindeki askerlerin tüm ihtiyaçlarını temin etmiştir.⁷¹ Halife Muktedir, Yusuf b. Ebi's-Sâc isimli şahsı doğu bölgeleri valiliği ile birlikte ordu komutanlığına atamış, Rey, Kazvîn, Ebher, Zencân ve Azerbaycan topraklarını kendisine iktâ olarak vermiştir. Yusuf bu arazilerin haracını toplayarak, askerlerin ücret ve erzakını ayırmış ve bir kısmını da beytü'l-mal'e göndermiştir.⁷²

Maaş ve ücret yerine bazı arazilerin haracını toplama ve harcama yetkisi olarak isimlendirilen bu uygulama "İktâu'l-İstiğlâl" olarak isimlendirilmiştir. Mütevekkil'in ölümünden (247/861) sonra bu uygulama daha da artmış ve komutanlar arasında bazı problemler doğurmuştur. Halife Muktedir-Billah döneminde bu işleri düzenlemek için Divânu'l-Iktâi'l-Vüzerâ ismiyle yeni bir divan kurulmuştur. Verilen arazileri görev süresi dolan askerlerden geri almak için Divânu'l-Murteciât ismiyle ikinci bir divan daha kurulmuştur. Komutanlara ikta tahsisatına ilave olarak, Bizans ve Hazarların yapmış olduğu yoğun saldırılardan korunmak için sınır boylarına asker ve sivil sınıflar yerleştirilerek onlara da ikta verilmiş ve vergi alınmamıştır. Yeni fethedilen bölgelerde terk edilmiş geniş arazileri canlandırmak ve elde tutabilmek için fethi gerçekleştiren Müslüman topluma cazip şartlarda arazi tahsisi yapılmıştır.⁷³

Söz konusu divanlardaki kayıtlar ve yaşadığı döneme tanıklığı ile konumuz açısından çok önemli bilgiler aktaran Maverdî, iktâ arazilerin askerî tahsisi konusunda da önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre:

⁶⁹ Belâzûrî, I, 44.

⁷⁰ Kindî, s.101; Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, s.210.

⁷¹ Terzi, *Abbâsî Askerî Teşkilatı*, s.113.

⁷² İbnü'l-Esir, VIII, 136, 162.

⁷³ Demirci, s.44.

"Harac arazilerden ıktâ alacak şahıs ganimet alacak birisi olmalıdır. O da askerdir. Bu tespit ordu kayıt defterlerinden anlaşılmaktadır. Askerler haracın devredilmesi gereken özel kimselerdir. Çünkü komutanların belirli sayıda asker beslemeleri ve ihtiyaçlarını karşılamaları için paraya ihtiyaçları vardır. Bunlara karşılık kendilerine bir miktar haraç toplama yetkisi verilir veya mülkiyetin iltizâmı yapılır. Ancak bu şekilde düşman tehlikesi önlenir, medeniyetler korunur. Bu işleri yapanlar da askerlerdir"⁷⁴

Maverdî'nin bu önerileri Büveyhiler'in, Bağdat'ı istilası ile birlikte fazlasıyla uygulama alanı bulmuştur. İktâ sisteminde köklü bir değişime gidilmiş araziler askerlere hasredilerek yeni bir süreç başlatılmıştır. Daha önce vergi toplamak hedefli kullanılan araziler asker maaşı karşılığı olarak orduya tahsis edilmiştir. Bu da ileride daha yaygınlık ve düzenli uygulanan askeri ıktâ sisteminin başlangıcı olmuştur.⁷⁵

D- MAAŞ MİKTARLARININ TESPİTİ

Ebû Yûsuf, çalışanların maaşlarının halifenin takdirine göre ve yapmış olduğu görev karşılığı olarak tespit edilebileceği görüşündedir. Ona göre, özel durumlar icabı bazılarında az, bazılarında çok maaş verilebilir. Halife faydalı gördüğü hususlarda maaş ödemeleri ile ilgili fazlasıyla harcama yapabilir. Bu devlet maslahatı için hayırlı bir girişimdir. Kadı gibi kanun uygulayıcıları ve ekonomiyle içli dışlı olan vergi memurlarına, yolsuzlukların ve haksızlıkların önüne geçmek, halkı mağdur etmemek maksadıyla bol maaş verilebileceğini söyleyen Ebû Yûsuf, kadı maaşlarının zekat mallarından veya özel teşebbüslerce ödenmemesi noktasında ısrarcı davranmaktadır.⁷⁶

Maverdî'nin görüşüne göre ise, maaş miktarının tespitinde maaşın ihtiyacı karşılamada yeterli olup olmadığı araştırılmalıdır. Böylelikle, kayırmacılıktan uzak kalınmış olacak, ihtilaf ve huzursuzluğun önü alınmış olacaktır. Maverdî, maaşın yetip yetmeyeceğine ilişkin kriteri ise, üç ayrı grupta toplamıştır.:

- 1- Askerin ailesi, çocukları ve kölelerinin sayısı
- 2- Beslediği at ve harp techizatının temini için gerekli olan miktar.
- 3- Piyasa pahalılığı ve ucuzluğu gibi hususlar.⁷⁷

⁷⁴ Maverdî, s. 194.

⁷⁵ Kucur, XXII, s.47.

⁷⁶ Ebû Yusuf, s. 286.

⁷⁷ Abbâsi halifesi Zahir Biemrillah (H.1225/1226) dönemindeki ani fiyat artışları sonucu halk geçim sıkıntısı içerisinde girmiştir. Öyle ki, 1 mekkük (834gr.) buğdayın fiyatı 1 dinar 3 kırat (4.869gr. altın) 1 rıtıl(406.25 gr.) toz şeker 3.5 dirhem

Bu kriterlere göre yiyeceği, elbisesi ve sorumlu olduğu aile bireyleri göz önüne alınır ve yetecek miktarda iâşe temin edilirdi. Her yıl askerin durumu yeniden tetkik edilir, ihtiyaç artmışsa maaş ve iâşe miktarı artırılır, azalmışsa buna bağlı olarak ödenek kısılırdı.⁷⁸ Benzer görüşler, diğer bazı hukukçular tarafından teyit edilmiştir.⁷⁹

E-MAAŞ ÖDEME EVRELERİ

Maaşlar aylık, bir kaç aylık, veya senelik olarak düzenli bir şekilde ödenmekteydi. Bazen günlük ödemeler de gündeme gelmiştir. Ancak kaynaklarda bu ödemenin günlük mü yapıldığı, yoksa aylık maaşın günlere bölünmesi ile mi ortaya çıktığı net değildir. Kanaatimizce, güvenlik birimlerinin sayısı göz önüne alındığında günlük maaş dağıtımı imkansız görünmektedir. Sadece, ordunun zırh ve benzeri donanımlarını imal eden ve onarımını yapan teknik elemanlara yevmiye verilmektedir.⁸⁰

Emeviler döneminde atıyyeler her yılın muharrem ayında dağıtılmaktaydı. Ancak bu kesin bir tarih olmayıp, savaşa çıkılacak zamanlarda askeri cesaretlendirmek için erzak ve atıyye dağıtımı yapılırdı. Abdülmelik b. Mervân, harici ayaklanmasını bastırmak için gönderdiği Ömer b. Ubeydullah b. Ma'amer'e K[^]fe veya Basra bölgesinin gelirlerini askerler arasında paylaşırabileceğini belirtmiştir.⁸¹

Abbâsiler döneminde aylık ve yıllık ödemeler dışında 40, 50, 60, 70, 90, 120 günde yapılan maaş ödemelerine de rastlamak mümkündür. Mu'tezid dönemine kadar Abbâsilerde ğilmân yani devşirme muhafızlar 50 günde bir maaş alırken, ahrâr/hür muhafızlar 40 günde bir maaş almaktaydı. Mu'tezid'in halifeliği ile birlikte her iki grubun maaşı aynı zamana toplanarak, 60 günde bir verilir olmuştur. "Tis'iniyyîn/doksanlılar" olarak isimlendirilen seçkin hür süvariler grubu bu ismi maaşlarının 90 günde bir verilmiş olmasından almıştır.⁸² el-Muhtârûn isimli birlik ise maaşını 70 günde bir almaktadır. Askerler içerisinde özel bir görev için seçilen birliklere de 120 günde bir maaş

(10.395 gr.gümüş) 1 mekkük (834 gr.) pirinç 50 dirhem (148.5 gr. Gümüş), 1 mekkük tuz 10 dirhem (29.7 gr. gümüş), 2 ritil hurma (812 gr.) 1 kırat (0.212 gr. Altın) tutarında idi. Bkz. İbnü'l-Esîr, XII, 447 vd. Ayrıca fiyat karşılaştırmaları için bkz. Terzi, *Abbâsî Halîfesi Zahir Biemrillah*, s. 26vd. Bu fiyat artışları da göstermektedir ki, genel iktisadi durum maaş artışlarında etkili olmuştur.

⁷⁸ Maverdî, s.205.

⁷⁹ Şafî, *Kitâbu'l-Ümm*, IV, 78; Ferrâ, s.226.

⁸⁰ Sâbî, s.20.

⁸¹ Taberî, V, 193.

⁸² Sâbî, s.17.

verilmekteydi.⁸³ Yine bekçilerin, gardiyanların, polislerin maaşları 120 günde bir verilmekteydi.⁸⁴

İncelediğimiz döneme ilişkin kıymetli bilgiler veren ve sıkça baş vurduğumuz es-Sâbî, memurları sekiz ayrı kategoride değerlendirerek, her birinin ödeme dilimlerini farklı tarihler olarak göstermiştir. Birinci sınıf olarak değerlendirmiş olduğu memurların maaşlarını her ay aldıklarını izah etmiştir.⁸⁵ Sahibu's-şurtanın birinci sınıf memur olduğu tartışma götürmediğine göre maaşlarını aylık olarak aldıkları ifade edilebilir. Hâcibler maaşlarını 60 günde, sarayın seçkin emniyet birlikleri 70 günde almaktaydılar.⁸⁶

Maverdi maaş miktarının tespitinde olduğu gibi yaşadığı dönemde yürürlükte olan uygulamalardan yola çıkarak ödeme evreleri hususunda da tespitlerde bulunmuştur.

*"Askere maaş verme zamanı önceden tayin edilir ve ordu birlikleri de maaş gününü bekler. Maaş ödeme zamanı, hazineye gelecek vergilerden sonra olmalıdır. Vergiler yılda bir defa toplanıyorsa maaş da bu toplama vaktini takip eden bir zamanda ödenir. Vergiler yılda iki taksitte toplanıyorsa, maaşlar da aydan aya ödenebilir. Hazine gelirleri toplandığında maaş ödemeleri geciktirilmez. Gelirler toplanmadıkça maaşlar talep edilemez... Hatta devlet mâlî kriz içerisinde olup ödeme güçlüğü çekiyorsa maaşlar ertelenir, veya tümünden ödeme iptal edilir."*⁸⁷

Maaş ödemelerindeki farklılığın sebebi olarak Maverdi'nin ifade ettiği devlet hazinesinin içinde bulunduğu durum gösterilebileceği gibi, Emniyet mensuplarının görev yaptığı birimlerin ve yerlerin farklı olmasının da payının büyük olduğu söylenebilir.

Sonuç:

Hız. Peygamber döneminde savaşlara katılan ordudaki askerler gönüllü olarak ya kendi imkanları, ya da zengin Müslümanların yardımları ile yaşelerini temin etmekteydi. Bu ilk dönemde hem devletin örgütlenmesinin iptidai oluşunun, hem de iktisadi açıdan devletin, askerlerin ihtiyacını giderecek yeterli bir gelire sahip olamamasının payı büyük idi. Ne zamanki Arap yarımadası sınırları dışında fetih hareketleri başladı ve devrin köklü medeniyetleri ile doğrudan irtibata geçildi, her alanda olduğu gibi askerî alanda da reformlar gerçekleştirildi. Bu süreç , Hız.

⁸³ Sâbî, s.19.

⁸⁴ Sâbî, s.20.

⁸⁵ Sabî, ss. 16-18.

⁸⁶ Sabî, s. 18.

⁸⁷Mâverdi, s.206.

Ömer'in Bizans'ı ve özellikle Sasanileri örnek alarak Dîvanları kurması ile başlamıştır.

Yüzlerce kilometre uzaklıktaki mesafelerde aylarca, bazen yıllarca asker olarak görev yapmak gönüllülük esası ile gerçekleştirilecek bir durum değildi. Ailesinin ve askerin kendi iâşesini temin için düzenli gelirinin olması gerekmektedir. Nitekim, muayyen sayıdaki kişileri defterlere kaydederek devlet bütçesiyle orantılı olarak maaş tahsisatı Hz. Ömer dönemi ile birlikte başlamış oldu. Bu uygulama orduya katılımı artırdığı gibi, askerin motivasyonunu da üst düzeye çıkartmıştır.

Emeviler devrinde harici ve şiiilerle bitmek tükenmek bilmeyen iç çatışmalar yanında fetihlere de hız verilmesi, gerek iç güvenlikten sorumlu polisin ve gerekse askerin sadık birer iktidar müdafii haline getirilmesini gerekli kılmıştır. Bunun yolu ise karnı tok, sırtı pek geleceğe güvenle bakabilecek ekonomik refaha sahip personel garantisinden geçmekteydi. Bu gerçeği gören Emevî otoritesi emniyet güçlerinin maaşlarını toplumun ortalama yaşam standardının üzerinde tutmuş ve hiç aksatmama ya özen göstermiştir. Emevîlerin yıkılmasına yakın dönemlerde hazinedeki sıkıntı nedeniyle ödeme güçlüğü baş göstermiş olmasına rağmen, bir güvenlik görevlisinin maaşı 500 dirhemden aşağı düşmemiştir. Güvenlik birimlerinin Emevî saltanatına kayıtsız şartsız bağlı kimselerden oluşması, Emevî ayrımcılığının sonucu olarak, güvenlik güçlerinin iktâ arazilerinden bolca yararlanmalarını sağlamıştır. Böylelikle, aldıkları maaş toplam gelirleri yanında cüzi bir miktar olarak kalmıştır.

Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinde tam tersi bir uygulama ile karşı karşıyayız. Hazine vergi ve savaşlardan elde edilen ganimetle dolu olmasına rağmen, asker ve polisin maaşları 20 dirheme kadar düşmüştür. Devlet gelirlerini ölçülü kullanan ve divanlardaki gelişimin zirveye ulaşması ile kayıtların büyük bir titizlikle tutulmasını temin eden halifeler maaşlara yeni bir standart getirmişlerdir. Tabii ki, bu maaş kısıntısında bazı zaruretler ve gelişmelerinde katkısı olmuştur. Örneğin, Emevilerden farklı olarak Arap unsuriyetçiliğinden uzaklaşan Abbâsî iktidarı, mevaliden nerede ise karın tokluğuna savaşabilecek askerler temin etmişlerdir.

Abbâsîler'in yabancı etkisine maruz kaldıkları ikinci dönemde maaşlarda çok büyük istikrarsızlıklarla karşılaşmaktayız. Her gelen yeni halife, içinde bulunduğu şartlara göre maaşlarda yeni ayarlamalara gitmiştir. Hazine boşalmasına rağmen önceki dönemlerle mukayese edilemeyecek miktarlarda güvenlik mensuplarına fazla maaş tahsis edildiği görülmektedir. Örneğin, M'utezid döneminde bir komutanın maaşı 135.000 dinara ulaşmıştır ki, bu, o günün şartlarında ülke ekonomisine büyük yük getirmiştir.

Maaşları ödemekte güçlük çeken, zamanında ödeyemeyen iktidarlar, Türkler başta olmak üzere hilafet ordusunu oluşturan askerlerin huzursuzluğunu ortadan kaldırmak için yeni bir yönteme baş vurarak daha önce devletleştirilen arazileri, asker ihtiyaçlarını temin için ordu komutanlarına tahsis etmişlerdir. Yürürlüğe sokulan bu uygulamada bir takım rahatsızlıklar ortaya çıkmış olacak ki, sistemin denetimi için yeni divanlar kurulmuştur. Abbâsi hilafetinin sembolik bir hale geldiği, yabancı unsurların yönetimi ele aldığı dönemlerde ıktâ arazileri, kullanımdan öte komutanlar tarafından mülk edinmeye başlamıştır. İncelediğimiz dönem içerisinde devletin birinci dereceden sahibi olan halife ve onların en yakınında olan üst düzey bürokratlar dışında ekonomik anlamda en müreffeh hayat sürenler asker ve polisler olmuştur. Zira, çoğunlukla halka rağmen iktidarı ayakta tutan "üniformalılar" için bunun aksi de düşünülemezdi.

EMEVÎ VE ABBASÎ DÖNEMİ RESMÎ KIYAFETLERİ

*Metin YILMAZ**

ÖZET

Bu araştırmada klasik İslami dönem Müslüman Arap devletlerindeki bürokratların resmi kıyafetleri incelenmiştir. Daha önce sınırlı bir geleneksel kıyafet türüne sahip olan Araplar, fetihler sonrası ekonomik rahatlamının ve farklı kültürlerle etkileşimin sonucu yeni giyim-kuşam türleri benimsemiştir. Bu çeşitlenme zamanla devlet kurumlarında çalışan resmi görevlileri de etkilemiş, özellikle Abbâsiler döneminde her kurum çalışanı kendi resmi kıyafetine kavuşmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıyafet, moda, sarık, kaftân, Emevî-Abbâsî

ABSTRACT

Official Clothings In Umayyad And Abbâsîd Periods

In this article the official clothings of bureaucrats in Arabic Islamic states in classical period has been studied. Previously, the Arabs who had limited traditional clothing forms adopted new clothing forms in consequence of economical abundance and interaction with different cultures after conquest. This variation, by and by, influenced public officers who served in behalf of state. Especially, in Abbâsîd period every office personnel wore own official costume.

Key words: costume, fashion, turban, caftan, Umayyad-Abbâsîd

GİRİŞ

Toplumların hayatında giyim ve kuşamın, örtünme ihtiyacının ötesinde farklı anlamları vardır. Belki de benzer fizyolojik yapıya sahip insanoglunun giyim kuşamı kendi dışındakilerden farklı görünmenin bir aracı olarak değerlendirmesi onu yeni tarzlar keşfetmeye mecbur etmiştir. Günümüz ifadesiyle moda olarak tarif edebileceğimiz bu arayışta, zaman zaman kültürler arası etkileşimin yanında ilahi kaynaklı yönlendirmede etkin rol oynamış olsa bile asıl belirleyici öğenin önce birey, sonra toplum olduğu söylenebilir. Kendi kültürünü ve benliğini tanımlamanın bir başka veçhesi olan kıyafet, siyasi, ideolojik, askeri alanda sınıfsal çatışmaların bir sembolü haline dahi gelebilmektedir. Köylülük-şehirlilik, askerlik-sivillik, dindarlık-sekülerlik gibi aynı toplumda yaşayan insanların dahi sınıfsallaşmasında kıyafetin önemini bugün bütün çıplaklığı ile müşahede etmekteyiz.

* OMÜ İlahiyat Fak. İslam Tarihi Anabilim Dalı. Araştırma Görevlisi. e-posta: tahaeymen@hotmail.com

Kültürel ve dini etkenler dışında yaşanan coğrafyanın da giyim-kuşam modellerini belirlemede önemli rol oynadığını bilmekteyiz. Kutuplarda yaşayan bir eskimonun, dini veya kültürel etkilenme sonucu çölde yaşayan bedevî gibi entari giymesini beklemek mantık dışıdır. Bu yönüyle bakıldığında evrensel mesajlarla ortaya çıkan hiçbir dinin örtünecek uzuvların tespiti gibi temel kıstaslar dışında model belirleme gibi bir dayatması asla olmamıştır. İncelediğimiz klasik İslami dönemde de kılık kıyafet tayininde geçmiş kültürün, bireyin ve toplum katmanlarının kendilerini ifade edebilme gayretlerinin önemli rol oynadığını görmekteyiz.

İslam toplumunun ilk dönemlerinde, geçmiş Arap kültürüne paralel olarak Hicaz yöresinin sade ve basit kıyafetleri giyilmeye devam edilmiştir. Bu sadelikte ekonomik gelir düzeyindeki düşüklük yanında, yeni dinin tevazu ve sadeliğe verdiği önemin de katkısı olmuştur.¹ Ancak bazı müelliflerin iddia ettiği gibi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn devrindeki sade giyim tarzını tek başına zahidâne bir yaşantıyla ilişkilendirmek çokta isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir.² Bu gelişim ve değişimin dinî boyuttan daha ziyade ekonomik ve kültürel kalkınmayla doğrudan alakalı olduğu söylenebilir. Buna rağmen gösterişe düşkün Hicazlı Arapların bazen en kaliteli ipek kumaşlardan yapılmış kıyafetler giydiği de bilinmektedir.³

Cahiliye dönemindeki bu sade giyim tarzı⁴, fetih hareketleri hızlanıp, elde edilen ganimetlerle refah düzeyi artmaya başladığı ve Sâsâniler başta olmak üzere yabancı kültürlerle etkileşimin arttığı dönemlere kadar sürmüştür. Özellikle iktidarı elinde bulunduran ve ona destek veren

¹ Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İst. 1998, s.218.

² Sa'dûn Mahmud es-Sâmûk, "*el-Ezyâu'l-Arabiyye 'Abara't-Tarih*", *Müerrihu'l-Arabî*, Bağdat, 1984, sayı: 25, s. 137; Metin Yılmaz, *Polis (şurta) Teşkilatı*, Samsun, 2005, s.235. Kanaatimizce gelir düzeyi düşük olan, halkın bir kısmının giyecek kıyafet dahi bulamadığı bir ortamda zenginlerin ve yöneticilerin lüks kıyafetlerle dolaşması hoş karşılanmamıştır. Şayet halk ekonomik anlamda refah içerisinde olsaydı bu tür aşırıya kaçmayan giyim kuşam tarzlarına müdahale edilmezdi.

³ Belâzürî, *Fütuhu'l-Buldân*, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut, 1978, s.315. Bayramlar ve diğer toplu törenler için Cahiliye Arap kadını ithal edilen değerli kumaşlar üzerine altın ve diğer değerli taşlardan süslemeler yaparlardı. Ne zamanki Hz. Peygamber tebliğe başlamış, kadınları aşırı süslü kıyafetler giymelerinden menetmiştir. Sâmuq, *el-Ezyâu'l-Arabiyye*, s.142.

⁴ Bedevilerin giymiş olduğu elbise ortadan yırtmaçlı, ayak topuğuna kadar uzanan belden kemer ile bağlanan uzun bir kaftandan oluşmaktaydı. Üzerine ise ihtiyaç hissettiklerinde deve yününden yapılmış aba giyerlerdi. Başa ise sıcaktan korunmak için sarık sararlardı. Boynu güneş sığından korumak için de omuza kadar sarkan *taylasan* isimli bir örtü takarlardı. H. İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İst. 1985, II, s.270.

Emevî taraftarlarının devlet idaresi anlamında sabıklarından farklı bir politika izlemeye başlaması, belirli dönemler müstesna lüks ve debdebe-ye önem vermesi, günlük yaşama ilişkin tüm alanlarda değişimi beraberinde getirmiştir.⁵ Daha valilik dönemlerinde Hz. Ömer'in giyim kuşama ve lükse düşkünlüğü ile eleştirdiği Muaviye⁶, hilafeti ile birlikte arzularına ulaşmış, valileri ile birlikte ipekli kaftanlara bürünmüş,⁷ bütün bunların etkisi ile yeni kıyafet türleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Halifelerin giyim kuşam konusunda modayı takip etmeleri, aristokrat tabakayı da aynı özentiyeye sevk etmiştir. Bu seçkin zümre kendilerine toplumda özel bir statü biçildiğini hissettirmek için, içerisinde bulunduğu tabakayı ve görev alanını belirginleştirecek alametler/nişaneler taşıyan üniforma diyebileceğimiz kıyafet türleri geliştirmişlerdir. Buna rağmen, Emevîlerin daha ziyade Arap milliyetçiliği temelli politika izlemesi, kültürel etkileşime engel olamamış olsa da, belki de en az tesiri giyim kuşamda göstermiştir.⁸

İncelediğimiz dönem içerisinde Müslüman Araplar'ın kullanmış oldukları resmi kıyafetleri bugünkü anlamda belirli standartlara indirgemek ve bu ölçüler içerisinde değerlendirmek bizleri sağlıklı sonuca ulaştırmayacaktır. Zira, İslâm'ın başlangıç dönemlerinde tercih edilen kıyafet biçimlerinin zamanla hızlı bir değişime ve çağın modasına ayak uydurduğunu görmekteyiz. Bu akım sadece sivil kıyafetlerle sınırlı kalmamış, resmi kıyafetlerin de değişimine yol açmıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu kıyafet modellerinin değişiminde Emevîlerle birlikte ortaya çıkan yabancı medeniyetlerle temasın yoğunlaşması etkili olmuştur.⁹ Bir çoğu yabancı etkileşimi ile ortaya çıkan yeni müesseselerde çalışan görevlilerin kıyafetleri ayrılmaya başlamıştır. Örneğin ilmiye sınıfı ile seyfiye sınıfının kıyafeti birbirinden farklılaşmıştır. Bu dönem içerisinde nakışlı süslü kumaş ticaretindeki yoğunluk, dikilen kıyafetlerdeki artış yanında,

⁵ es-Sâmük, *el-Ezyâ*, s.143.

⁶ İbn Asâkir, *Tarihu Medîneti Dimeşk*, Beyrut, 1995, LIX, 64-65; Muaviye'nin kişiliği hakkında geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara, 1990, s.65.

⁷ İslam hukukçuları ipek kıyafetlerin giyilmesinin haram olduğunu belirtmesine rağmen Emevî elitleri ipek kıyafetleri tercih eder olmuşlardır. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Küfe*, Ankara, 2001, s.303.

⁸ es-Sâmük, *el-Ezyâ'u'l-Arabiyye*, s.145.

⁹ Arap geleneksel kıyafetleri konusunda makale kaleme alan Sâdun Mahmûd es-Sâmük, Irak topraklarının Müslümanlar tarafından fethedildiğinde oradaki mevcut kıyafet kültürünün Arap kökenli olan Samî ırktan miras kaldığını, kadınlara özgü zengin Arap kıyafet geleneğinin bu yolla geliştiğini, bu durumun Osmanlıların sonuna kadar devam ettiğini ve bu dönemde ortaya çıkan karışıklıkların kadınları ikinci plana ittiğini ifade etmektedir. Bkz. es-Sâmük, *"Ezyâ'u'l-Arabiyye"* s.138-139. Müellifin bu yaklaşımını doğrulayacak hiçbir tarihi rivayetle karşılaşma imkanı yoktur. Tam tersine Arapların giyim kuşam konusunda bir çok yeniliğe ancak Sâsânî ve Bizans kültürleri sayesinde kapı araladığı bilinmektedir.

çeşitliliği de beraberinde getirmiştir.¹⁰ Biz burada halk kıyafetleri araştırma konumuz dışında tutulduğundan, sadece resmi kıyafetlerin türlerini izahla kifayet edeceğiz.

Sınıflar ve kurumlar arasında giyim modellerinin tam anlamıyla farklılaşması Abbâsîlerle ortaya çıkmıştır.¹¹ Abbâsîler'in iktidarı ele geçirmesi ile birlikte Sâsânî etkisiyle gerçekleşen sosyal sahaya ilgili birçok değişimin, aynıysıyla kılık-kıyafet reformunda da görüldüğü açıktır. Sâsânîler'de olduğu gibi, saray erkanı ve saraya yakın olan bürokratik zümre, muhteşem görünme maksadıyla süslü, sırmalı ve farklı bir giyim tarzını benimsemiştir.¹² Özellikle Halife Hâdi (169-170/785-786) zamanında kıyafet belirlemede Fars etkisi zirveye ulaşmış, bunda da vezirlerin Fars kökenli olmasının büyük ölçüde payı olmuştur.¹³ Abbâsîlerle birlikte toplumun her zümresi kendine has kıyafet belirlemiştir. Vezirler, valiler, kadılar, askerler, polisler, kâtipler, köleler giymiş oldukları kıyafetlerle temsil ettikleri idari ve sosyal sınıflara ait olduklarını zahiren ortaya koymuşlardır.¹⁴

A- Güvenlik Birimlerinin Üniformaları

Hız. Peygamber döneminde düzenli bir ordunun mevcut olmayışı nedeniyle, ordu içerisinde hiyerarşik rütbe ayrımına gidilmediğini görmekteyiz. Her ne kadar bu dönemde arîf, nâkib, vâzî, hâdi, gibi rütbelerden bahsedilse de, bu sınıflama savaş meydanında ordu harp vaziyeti aldığı başkomutan tarafından yapılmıştır.¹⁵ Hız. Ömer döneminde askerî alandaki yeniliklerle birlikte, 10 kişiden oluşan mangadan, alay veya tugay komutanlığına karşılık gelen 10.000 kişilik askere kumanda eden baş komutana kadar rütbeler daha da belirginleşmiştir.¹⁶ Gerek bu komutanlar gerekse rütbesiz askerler Hız. Peygamber ve Hulefâi Raşidîn döneminde rengi, şekli belirgin bir kıyafet modeli belirlememiş olup,

¹⁰ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-Siyâsî ve'd-Dinî ve's-Sakafî*, Kahire, 1965, II, 271.

¹¹ İbn Hallikan'ın naklettiğine göre Harun Reşid'den önce herkes aynı tür kıyafet giymekteydi. Görev olarak kimsenin kimseden ayrılması mümkün değildi. Görev ve meslek alanlarına göre kıyafet ayrımı Harun Reşid döneminde başlamıştır. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Âyân*, Beyrut, 1968, I, 33. Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Hristiyanlar*, s.220.

¹² Tenûhî, *Nişvârü'l-Muhâdâra ve Ahbâru'l-Müzâkere*, Dimeşk, 1348, VIII, 11-12; Halife Mütevekkil'in bastırması olduğu paralar üzerindeki kendi resmi İran kıyafetine bürünmüş haldeydi. Hasan İbrahim, *Târîhu'l-İslâm*, ss. II, 427-428.

¹³ Hasan İbrahim, *Târîhu'l-İslâm*, II, 428.

¹⁴ el-Cahız, *el-Beyân ve't-Tebîyîn*, Kahire, 1948, I, 442-443.

¹⁵ Hız. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn dönemi rütbeler hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Zeki Terzi, *Hız. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun, 1990, s.53-54.

¹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 30, III, 299.

günlük kıyafetleri ile savaşa katılmışlardır. Bununla birlikte bazı şöhretli savaşçılar kendilerine özel tuğlar yaptırmışlardır.¹⁷ Ancak bütün bu girişimler özel teşebbüsten öte geçmemiştir. Bu dönemde Arap kültüründe kurumlarıyla teşekkül etmiş bir devlet geleneği olmadığından üniformalı devlet görevlileri ile karşılaşma imkanı yoktur.

Emevîler'le başlayan kurumsal atılımlardaki hızlanma, yönetim kademesindeki memurların her açıdan seçkin hale gelmesini beraberinde getirmekteydi. Her meslek çalışanlarını diğerlerinden ayırmanın en mantıklı yolu olarak da farklı kıyafet biçimlerinin tespit edilmesi benimsenmekteydi. Örneğin kadı, şurta, katib ve asker gibi devlet görevlileri, kıyafetleri ve nişaneleriyle statülerini tescil etmekteydiler.¹⁸ Bu bürokratik ayrışma, güvenlik denetim yetkisi olan veya olmayan tüm idareci sınıfın kendi aralarında sivil kıyafetlerin belirlenmesinde de farklılaşmayı ortaya çıkarmıştır. Fetihlerle birlikte savaş alanlarında karşılaştıkları Sâsânî ve Bizans ordularının tesiriyle birlikte askeri birlikler yeni üniformalar edinmeye başlamışlardır.¹⁹ Bu üniforma modellerini incelerken iki kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Birincisi muayyen renklerde tayin edilmiş *'tiyâdiyye* olarak isimlendirilen korunaksız kıyafetler, ikincisi ise, *vâkıyye* ismiyle bilinen ve askeri çatışma esnasında yaralanmadan veya ölümden koruyan demir, deri gibi sert malzemelerden yapılmış korunaklı kıyafetlerdir.²⁰ Emevîler askeri üniforma tespitlerine diğer sivil bürokratların kıyafetleri tayin hususunda aynı duyarlılığı göstermemişler.

1-Korunaksız Kıyafetler (1'tiyâdiyye)

Kumaş türlerinden dikilen korunaksız kıyafetlerde Emevîlerde kırmızı, Abbâsiler'de ise, sembol renk²¹ olan siyah ton hakim olmuştur.²² İlk Abbâsî halifesi olan Seffâh kendisine bey'at için Kûfe mescidine geldiğinde siyah elbise giymişti.²³ Bu siyah kıyafet üzerine ikinci Abbâsî

¹⁷ Uhud savaşından önce Hz. Hamza deve kuşu kanadından, Hz. Ali beyaz yünden, Zübeyr b. Avvâm sarı bezden, Hubaba b. Münzir, kırmızı bezden kendilerine birer tuğ yapmışlardır. Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, Marsden Jones, Kahire, 1965, I, 259.

¹⁸ Seyyid Emir Ali, *Muhtasarı Tarihi'l-Arab*, çev. Afif Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1967, s. 190.

¹⁹ Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, Ankara, 2006 s.306.

²⁰ İbrahim Serhân eş-Şemirî, *Libâsü'l-Harb 'inde'l-Mukâtili'l-Arabî Hatta Nihâyeti'l-Asri'l-Abbâsî, Müerrihu'l-Arabî*, Sayı. 35 yıl: 14, Bağdat, 1988.

²¹ Abbasilerin bayraklarındaki renk siyahtı. Resmi kıyafetlerinde de siyah kumaş kullanmaktaydılar. Siyah rengi tercihteki sebep, Hz. Peygamberin ve Hz. Ali'nin sancağının siyah renkte olması, Abdullmüttalib'in ve Uhud savaşından sonra Ensar'ın siyah kıyafet giymesi gösterilmiştir. İlk Abbâsî hareketi de siyah bayrak altında toplanılarak gerçekleşmiştir.

²² ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdullmün'im Amir, Kahire, 1960, s.361.

²³ Yakubî, *Târîh*, Beyrut, 1960, II, 350.

halifesi Ebû C'âfer döneminde (136-158/754-775) Emevîler zamanında da kullanılan *Kalensüve*²⁴ takılması zorunlu hale getirilmiştir.²⁵ Halife Me'mun (198-218/813-833) siyah renkli elbiseyi terk ederek askerlerin yeşil renkli elbiseler giymesini emretmiştir.²⁶ Halife Vâsık (227-232/842-847) ordu üniformalarını bal rengine dönüştürmüştü, ayrıca başla birlikte omuzları örten Fars kökenli *taylasân/tayâlise*²⁷, ve bele *mıntika veya zünnâr/zenânîr*²⁸ ismiyle süslü kemer takılmasını emretmiştir.²⁹

Mütevekkil'in halifelîği (232-247/847-861) ile birlikte üniformalarda köklü bir değişikliğe gidilmiş, kamuflaj amaçlı kül rengi ekşiye ramâdiyye kıyafetler tercih edilmiştir.³⁰ Ordu birlikleri arasında farklı üniformalar kullanılırken bu dönemde tek tip kıyafet uygulaması başlamıştır. Kılıçlar daha önce boyunlara asılırken, bele bağlanma yöntemi denenmiştir.³¹

H. III ve IV. yüzyıllarda ordu komutanları sefere çıkarken siyah-beyaz elbiseler giymeye başlamışlardı. Üzerine halis ipekten yapılmış gümüş işlemeli bir kaftan, başına siyah veya beyaz bir sarık, ayrıca sarık altında kalensüve denen sivri başlık, İran ceketi olarak bilinen siyah renkli kaba³² giymek ordu komutanlarının adeti idi.³³ Bu elbiseler terzi-

²⁴ Bazen kısa bazen uzun olarak başa örtülen bu kıyafetin özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abîdî, *el-Melâbisü'l-Arabîyyetü'l-İslamiyye fî'l-Asri'l-Abbâsî's-Sânî*, Bağdat, 1980, s.173-175.

²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmi'l-Fî't-Târîh*, thk. Johonnes Tornberg, Beyrut, 1965-1966, V, 610; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zahira fî Mülûki Mısr ve'l-Kahira*, Kahire, 1972., II, 20.

²⁶ Yâkubî, *Târîh*, II, 448.

²⁷ Sâsânîlerden alınan başla birlikte omuzları da örten sade dikişsiz bir giysi türüdür. Emevîler döneminde de bilinen ancak doğrudan resmi bir kıyafet olarak kabul edilmeyen bu giysi türünün çeşitli renk ve desenlerde olanları vardı. Geniş bilgi için bkz. Altınay, *Emevîler*, s. 310-311.

²⁸ Bele takılan her türlü kuşağa mıntika denmekteydi. Ehli zimmenin taktıklarına daha ziyade *zünnâr* ismi verilmekteydi. Kemer yapımında altın gümüş gibi değerli eşyalar kullanılmaktaydı. Bkz. Abîdî, *Melâbis*, s.308.

²⁹ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*, Beyrut, 1971, III, 275.

³⁰ Daha ziyade çöl ve kumla kaplı açık arazilerde savaşıldığı için muhtemelen arazi koşullarına uygunluk açısından bu renk bir kıyafet tercih edilmiştir.

³¹ Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nüzûü'l-İslâmiyye*, Kahire, 1939, s. 235.

³² *Bürde'* olarak da isimlendirilen bu cübbe çeşidi, bu günkü anlamda paltoyu andırmaktaydı. Erkeklerin dış giysi türü olarak kullandıkları kabâ' milletlere göre çeşitlilik göstermekteydi. Daha ziyade ipekten yapılanlar İran kabâ'sı idi. Değişik renklerde yapılan kabaların üzerinde değerli taşlarla işlenmiş ince süslemeler bulunurdu. Geniş bilgi için bkz. Altınay, *Emevîler*, s. 319.

³³ Adam Metz, *Hadâratü'l-İslamiyye fî'l Karnî'r-Râbi'l-Hicrî*, çev. Muhammed Abdülhadi Ebî Ridde, Beyrut, 1967, I, 235.

ler tarafından *siyâbu'l-asker* olarak isimlendirilen merkezlerde imal edilirdi.³⁴

Polisin kullanmış olduğu kıyafet şekilleriyle ilgili tatmin edici bilgiye ulaşma imkanı mevcut değildir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi olayında polisin özel üniformalarla muharebeye iştirak ettiğinden bahsedilmektedir. Ancak, polisin kullandığı kıyafetin muhtevası hakkında bir bilgi söz konusu değildir.³⁵

Askerin ve üst düzey bürokratların giymiş olduğu giysilere ilişkin genel değerlendirmelerden hareketle şurtanın ne tür bir giyim tarzının olduğunu anlamak mümkün görünmemektedir. Bu konuda, dönemin modası ve sivil halkın tercihleri de tespitlerimizde yardımcı olmaktadır.

Sahibu's-Şurtanın/Emniyet Müdürünün kıyafeti, halife tarafından özellikle belirlenmiş ve göreve başlama merasiminde giydirilen hil'ati (siyah renkli aba veya kaba(القباء)), kuşağı (mıntaka), ince başörtüsü (şâsiyye), onun, resmi kıyafeti olarak addedilmiştir. sahibu's-şurta bu kıyafetler olmaksızın halifenin huzuruna çıkamaz, protokolde yer alamazdı.³⁶ Normal polis memurları ise, izâr (belden aşağıyı örten kumaş parça), gömlek, boy kıyafet (Günümüzde Araplar arasında "dişdâş" olarak isimlendirilmektedir), şerit veya kemer (hızâm) kullanmaktaydılar.³⁷

Sahibu's-şurta bu resmi kıyafetler yanında bazen tüm üst düzey bürokratların tercihi olan siyah serpuş, siyah veya mor kaftan, kenarları mücevherlerle süslenmiş olan boy elbise, kemer ve ince aba,³⁸ bol pantolon (şalvar), gömlek, önü yırtmaçlı cübbe, kaftan ve farklı baş örtüsü de kullanmıştır.³⁹ Daha önce de belirttiğimiz gibi bir yönüyle dinî görev icra eden ve geçmiş geleneği devam ettirmeye özen gösteren hukuk bilginleri (fukahâ) ve yargıçlar/kadılar gibi bazı görevliler dışındaki diğer bürokratların kıyafetleri sıkça değişmiştir.⁴⁰ Örneğin siyah kıyafetlerin Abbâsilerde yaygınlık kazanması o dönemin tercih edilen rengi olmasından kaynaklanmış olabilir.⁴¹ Bu renk veya kıyafet tercihinin zamanla

³⁴ İbn Abdirabbih, *Kitâbu'l-İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emir ve diğerleri, Kahire, 1943, VI, 253.

³⁵ Tenûhî, nakiblerin özel kıyafetler giydiklerini belirtmiş ancak modeline ilişkin bilgi vermemiştir. Tenûhî, *el-Ferec B'ade Şidde*, II, 232.

³⁶ Tenûhî, *Nişvârü'l-Muhâdara*, VIII, 11-12; Salih Derâdike, *Nizâmu's-Şurta fi'l-Asri'l-Abbâsî, Mecelletü'd-Dirâsât*, Amman 1989, C. XVI, Sayı: 3 s. 98.

³⁷ Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, II, 428.

³⁸ Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye*, II, 225.

³⁹ Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, II, 428.

⁴⁰ Muhammed Şerif Rahmûnî, *Nizâmu's-Şurta fi'l-İslam ilâ Evâhir'l-Karni'r-Râbi'l-Hicrî*, yy. 1983, s. 240.

⁴¹ Abbâsilerin siyah bayrak ve siyah kıyafet tercihlerinin sebeplerine ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Faruk Ömer, "*el-Elvân ve Delâletühâ's-Siyasiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, Bağdat 1971, Sayı: 14, s. 828 vd.

değişmesi kaçınılmaz olmuştur. 300/912 yılında kabâ'olarak isimlendirilen ve sahibu's-şurtanın da giymek zorunda olduğu siyah renkli cübbe, devlet erkânı arasında resmi üniforma hüviyeti kazanmıştır. Bu cübbe olmaksızın Cuma namazında maksûrede namaz kılmak isteyen üst düzey yöneticilere kıyafetlerini değiştirmedikleri sürece izin verilmemiştir. Ancak H.IV. asırdan itibaren sadece imam ve müezzinlerle sınırlı kalmak kaydıyla, bu uygulamanın kaldırıldığı belirtilmiştir.⁴²

Ortak olarak giyilmesi şart koşulan abâların modellerinin birbirinden farklı olduğu göze çarpmaktadır. Ulema sınıfı *taylesân* olarak isimlendirilen pelerin veya şal, ayrıca *dir' (درع)*⁴³ boyca uzun olan siyah cübbe giyerken⁴⁴, silahlı güçler daha kısa siyah İran abası giymekteydiler.⁴⁵

2-Korunaklı (zırhlı) Kıyafetler (vâkıyye)

Asker ve polis korunaksız kıyafetler dışında kullandıkları diğer zırhlı kıyafetler her ikisinde de ortaktır. Çatışma esnasında kullanmış oldukları "beyza" (بيضة) ismindeki koruyucu başlık en önemli harp kıyafetleri arasında idi.⁴⁶ "Beyza" isminin serpuşun beyaz renginden mi, yoksa yumurtaya benzer oval yapısından mı kaynaklandığı noktasında farklı görüşler mevcuttur. "Beyza" ya lif şeklindeki metalin çivilerle birbirine tutturulması ya da demirin eritilip şekillendirilmesi (döküm) ile yapılırdı.⁴⁷ Başa takılan diğer bir koruyucu giysi "miğfer" dir.⁴⁸ Miğfer, bazen "beyza" nın baştan düşme ihtimaline karşı alta takılır ve şurta veya askerleri silah darbelerinden korurdu. Sert madenden yapılmış her iki başlık altına başın zarar görmemesi için yumuşak sargı sarılırdı.⁴⁹

Harp elbisesi olarak kullanılan ve vücudun büyük bölümünü silah darbelerinden koruyan diğer kıyafet, çok sık kullanılan zırhlardır.⁵⁰ Ço-

⁴² Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye*, II, 229.

⁴³ Günümüzde yargı mensuplarının giymiş olduğu önden yırtmaçlı ve diz kapaklara kadar uzanan önlük anlamındadır.

⁴⁴ İbn Hallikân, ilk olarak Hârunu'r-Reşid'in kadısı Ebû Yüsuf tarafından ulemâ sınıfının farklı bir kıyafet giymesi teklifinde bulunduğunu, oysa, daha önce ilim ehlinin normal halktan farklı giyinmediğini rivayet etmiştir. İbn Hallikân, *Vefayât*, I, 33.

⁴⁵ Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye*, II, 229.

⁴⁶ Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ fi Sınâati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut, 1987, II, 151; Şemirî, *Libâsü'l-Harb*, s. 319. Savunma başlığı için "beyza" yanında, "el-gafir" "ed-devmas", "er-rabi'a," "el-arme" isimleri de kullanılmaktaydı. Terzi, *Abbasiler Dönemi Askerî Teşkilâtı*, s. 133.

⁴⁷ Şemirî, *Libâsü'l-Harb*, s.320.

⁴⁸ Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 151.

⁴⁹ Şemirî, *Libâsü'l-Harb*, s. 320; Terzi, *Abbasiler Dönemi Askerî Teşkilât*, s. 133.

⁵⁰ Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 151.

ğunlukla demirden, bazen deriden yapılan ve uzunluk kısalığı⁵¹, sertlik-yumuşaklığına göre değişik isimlerle isimlendirilen zırhlar silahlı birliklerin vazgeçilmez kıyafetleri arasında idi.⁵² Araplar, zırhların bakımı, saklanması konusuna son derece özen göstermişlerdir.⁵³

Halkın,-özellikle kadınların-süs amaçlı taktıkları kemer/*mintaka*, emniyet görevlilerinin de sürekli kullandıkları bir giysi çeşidi idi. Bazen, altın veya gümüşten yapılan kemerler savaşçıların ani hareketlerinde koruyucu bir özelliğe sahipti. Bu nedenle hem yapımında kullanılan malzemenin değeri, hem de savaşta önemi açısından kemer, bugünkü ifadeyle palaska, savaş sonrası elde edilen ganimetler arasında önemli bir yere sahip olmuştur.⁵⁴

Müslüman Araplar, savaşçının göğsü, sırtı ve kollarını koruyan zırhlar yanında, Bizans ve Sâsânîler’le girmiş oldukları savaşlarda kazandıkları tecrübeyle elleri ve ayakları tehlikeden koruyacak madenden yapılmış elbiseler de kullanmışlardır. İlk olarak Kâdisiyye savaşından sonra elleri ve ayakları koruyacak demir zırhlar kullanılmaya başlamışlardır. Zira, karşılaştıkları düşman kuvvetleri adeta demirden bir duvar gibi karşlarına dikilmekteydi. Savaşlarda elde ettikleri bu zırhları kullanmaya başladıkları gibi kendileri de benzer zırhlar imal etmişlerdir.⁵⁵

Zırhlı elbiseler yanında bunların vücuda vereceği zararı azaltmak gayesiyle kumaştan yapılmış astarlar da silahlı güçlerce tercih edilmiştir. Demir miğfer altına sarılan “asabe” ismindeki imâme, kılıç darbelrinde miğferin başa vereceği zararı önleme amacıyla takılmıştır. Daha önce korunaksız asker kıyafetlerinden bahsederken ifade ettiğimiz bir kısım giysi türleri, maden olmasa da deri gibi sert cisimlerden yapıldığında, kısmi koruyucu etkisinin olduğu görülmektedir. Örneğin kalensüve, izâr, pantolon, cübbe (burnûs/bornoz) bunlardan bir kaçıdır. Silahlı güçler, meşinden yapılmış, ıslaklık geçirmeyen ve Çin’den ithal edilen bir tür yağmurluk giymekteydi.⁵⁶

⁵¹ Uzun olan zırhlara “*Sâbika*” kısa olan zırhlara ise “*Betra*” ismi verilmekteydi. eş-Şemirî, *Libâsu’l-Harb*, s.320.

⁵² Zırhların çeşitleri ve kullanım biçimleri için bkz. Terzi, *Abbasiler Dönemi Askeri Teşkilâtı*, s. 132.

⁵³ Zırhların temizlenmesinde *el-kurse* ismiyle bilinen bir madde kullanılırdı. Pasların giderilmesi için ise, zeytin yağı dökülürdü. Şemirî, *Libâsu’l-Harb*, s. 320.

⁵⁴ Altınay, *Emevîler*, s.324.

⁵⁵ Şemirî, *Libâsu’l-Harb*, s. 321.

⁵⁶ Metz, *Hadaratü’l-İslâmiyye*, s. 230.

Ayakkabı olarak, halk terlik ve ayakkabı giyerken polis ve asker “çermük” olarak isimlendirilen ayakkabılar giyerler, mescide ve saraya girerken bunları çıkarırlardı.⁵⁷

Endülüs'te zırhlı kıyafetler dışında sık kullanılan hafif elbiseler hilâfet merkezi ve Mısır'a nazaran daha çeşitli ve renkli idi. Özellikle Emevî sonrası bu bölgede kıyafet tespitlerinde halkın batı modasının tesirinde kaldığı göze çarpmaktadır.⁵⁸

3-Kıyafetler Dışındaki Özel İşaretler

Güvenlik güçlerini kıyafetleri yanında diğer insanlardan ayıran önemli özellik takmış oldukları özel işaretlerdi. Günümüzde asker ve polisin uniformaları üzerindeki özel nişaneler şeklinde olmasa da bu amaçla değişik sembollerin kullanıldığı görülmektedir.

Polise 'şurta' isminin verilmesinin gerekçesi taktıkları özel işaretlere dayanmaktaydı.⁵⁹ Özellikle Abbâsîler'de asker ve polis şeflerinin mızrak ve kalkanları üzerine özel işaretler konmaktaydı.⁶⁰ Emevîler'den itibaren halife veya vali tarafından gerçekleştirilen hil'at töreninde nişâne olarak halifenin komutan ve polisler tarafından verilen mızrak (harbe) ve kılıç en önemli sembollerini arasındaydı.⁶¹ Zira azillerde, tayinlerin aksine silahların iadesi, bunların görev nişanesi olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır. Halkın da kılıç ve mızrak kullandığı düşünüldüğünde, karışıklığa yol açacak gibi görünen bu durum, o dönemde kullanılan kesici ve delici silahların çok sayıda çeşidinin⁶² bulunması nedeniyle rahatlıkla çözümlenmektedir. Ayrıca, polisin sembolü olan üzerinde kimlik bilgileri bulunan *taberzân* ismindeki uzunca hançer taşıması her iki güvenlik mensubunun birbirinden ayrılmasını sağlamaktaydı.⁶³ Bazen hırsızların şurtanın kullanmış olduğu bu hançerle evlere girerek, kendilerini polis olarak tanıtip soygun gerçekleştirmek istediklerine şahit olunmaktaydı.⁶⁴

⁵⁷ Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, II, 429.

⁵⁸ Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslâm*, II, 430.

⁵⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Şurta (polis) Teşkilatı*, s. 19vd.

⁶⁰ Bu savaş aletleri üzerinde sahibu's-şurtanın isminin yazıldığı belirtilmektedir. İbn Vehb, *el-Burhân fi Vücûhi'l-Beyân*, thk. Ahmet Matlub, Bağdat, 1967, s. 393.

⁶¹ Kılıcın şurta teşkilâtındaki ifade ettiği sembolizm, sadece bu teşkilâtla sınırlı kalmamış *Seyfü'l-İslâm* ibaresine kazandırdığı anlam bağlamında tüm silahlı birimlerin ve siyâsî idarenin genel sembolik silahı haline gelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Julius Evola-Rene Guenon, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, çev. Mustafa Tahralı ve Diğerleri, İst. 2000, s. 51-57.

⁶² Kılıç ve mızrak çeşitleri ve kullanım sahalarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Terzi, *Abbâsî Dönemi Askerî Teşkilâtı*, s. 126-129.

⁶³ Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, V, 458.

⁶⁴ Rahmûnî, *Nizâm*, s. 225.

Asker ve polis kıyafetlerine ilişkin buraya kadar yaptığımız izahlardan anlaşıldığı gibi, başlangıçtan Abbâsî dönemi sonuna kadar tam anlamıyla kıyafet şekillerinde istikrar yakalanmamış olsa da, komutanları ve polis şeflerini sivil halktan ve sorumluluklarında çalışan diğer görevlilerden ayıracak özel giysiler giydiği ve bunların hil'at alâmeti olarak halife tarafından belirlendiği açıktır. Rütbesiz güvenlik görevlilerinin ise, hem normal kıyafet ve işaretleriyle ve hem de çarpışmalar esnasında kullandıkları zırhlı giysileriyle diğer devlet çalışanlarından ayrıldığı anlaşılmaktadır.

B-Sivil Bürokratların Kıyafetleri

Üniformalı güvenlik birimleri dışında kalan diğer idareciler zorunlu olmasa da kendilerince üniforma olarak kabul edilebilecek bir tarz belirlemişlerdir. Halifeler merasimlerde dönemin sembol renklerinden dikilen uzunca bir hırka, bunun üzerine ise işlemeli kaftan,⁶⁵ beline değerli mücevherlerden süslenmiş kemer (mıntıka), Arap üniforması diyebileceğimiz abâ giymekteydi. Başına ise, bir çok bürokratin kullandığı yine değerli taşlarla bezemiş *kalensüve* takardı. Bunun üzerine geleneksel olduğu kadar, dini bir motifte⁶⁶ taşıyan sarık (imâme) sararlardı.⁶⁷

Emevîler'de valiler, Abbâsîler'de vezirler ve valiler giyim kuşamlarında halifeleri taklit ederlerdi. Emevi valileri kırmızı renkli⁶⁸, ipek kumaştan yapılmış sarık (imame) takarlardı. Bu onların adeta üniforması olarak kabul edilirdi. Dozy'nin tespitine göre her bir görevliyi bir birinden ayıran en önemli özellik, takmış oldukları imamelerin bağlanış şekli idi.⁶⁹ Kırmızı renkli ilk sarığı takan vali Haccac b. Yusuf olmuştur. Haccac'la birlikte Irak valileri arasında kırmızı sarık yaygınlık kazanmıştır. Kırmızı sarık takmakla kanı hatırlatarak insanlara korku ve göz dağı vermek amaçlanmıştır.⁷⁰ Vali sarıkları genellikle ipek kumaştan dikilir-

⁶⁵ Bir çok çeşitleri olmakla birlikte pahalı kumaştan yapılan kaftanlar daha ziyade Abbâsî halifelerinin sürekli giydiği kıyafetler arasındaydı.

⁶⁶ Bu sarık Hz. Peygamber örnek alınarak takıldığı için dinsel bir anlam da taşı-maktaydı.

⁶⁷ H. İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 267.

⁶⁸ Kırmızı Emevîlerin temel renkleri idi. Ordu içerisindeki bir birliğe "mehmara" kızıl birlik ismi verilmişti. Birliğin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi taşıdıkları kırmızı sancaktan mı, ordu komutanından mı, yoksa bulunduğu mekandan mı, olduğu net değildir. Faruk Ömer, *el-Elvân ve Delâletuhâ es-Siyâsiyye fi'l-Asr'il-Abbâsiyyi'l-Evvel, Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, Sayı: 14, c.2, Bağdat 1971, s.840.

⁶⁹ Dozy, *Mu'cemü'l-Mufasssal bi Esmâi'l-Melâbis*, s. 14, naklen, Rahmûnî, *Nizâm*, s. 225.

⁷⁰ Haccac "Sarığımı takdığım da beni derhal tanırlar" ifadesi ile ne amaçlı kırmızı renkli sarık giydiğini izhar etmiştir. el-Mes'udî, *Mürücu'z-Zeheb ve Me'adinü'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, ty., III, 134.

di.⁷¹ Arapların hayatının bir parçası olan ve halen yaygın olarak kullanılan sarıklar değişik dönemlerde renk değişimine uğramış, farklı renkler kullanılmıştır.⁷² Sarık altına, Farslılardan alınan ve İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Araplar arasında yaygın olan, müstakil olarak kullanıldığı gibi daha ziyade sarık altına takılan kalansüve isimli baş örtüsü valiler tarafından da yaygın olarak takılmaktaydı.⁷³ Vali huzuruna çıkacak kimse özellikle kalansüve takardı. Bu giysi ihtişamlı görünüşü yanında devlet büyüklerine karşı saygı ve hürmet göstergesi idi.⁷⁴

Kalansüve, imâme yanında rengi ve uzunluğu ile her sınıfı birbirinden ayıran nişâne idi. Valilerin de aralarında bulunduğu elit bürokrat sınıf *tâvile* ismiyle bilinen uzun kalansüveler takardı.⁷⁵ Alt kısmına ise, izâr olarak isimlendirilen etek şeklindeki kıyafet üzerine süslü *ridâ* (cübbe, palto veya kaftan) giyilirdi. Bu kıyafet türü kadılar, şairler, hatiplerin de tercihleri arasında idi. Özellikle, hatipler hutbeye çıkarken ellerindeki asâ ile birlikte *ridâ* giyerlerdi.⁷⁶ Cahiliye kıyafet türlerinden olan kaftan Emevî döneminde de seçkinler tarafından tercih edilen en önemli giysiler arasındaydı. Örneğin Muhtar es-Sakafî, siyah renkli kaftan giydiğinde onun ayı postu giydiğini söyleyerek alay etmişlerdir.⁷⁷ İlmiye sınıfının giymiş olduğu kıyafetlerden biri de *kâmıstir*. Uzun ve ön tarafından yırtmacı olan bu giysi kışın ve yazın kumaşın incelik ve kalınlığına göre giyilmekteydi.⁷⁸ Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in, 12.000 adet *'kamîs' inin* bulunduğu rivayet edilmektedir.⁷⁹ Arapların en yaygın giyecek türü olan cübbe, halifeler ve valiler yanında fukahânın da vazgeçilmez giysileri arasındaydı. Rengi, kumaş kalitesi, işlemesi/nakışı bürokratlarla halkın giydiği cübbeler arasındaki farkı ortaya koymaktaydı. Seçkin zümre pahalı kaliteli kumaştan yapılmış uzun ve geniş cübbe giyerken, sıradan halkın cübbeleri daha kısa olurdu.⁸⁰ Bu gün din görevlilerinin görev mahallinde resmi kıyafet olarak kullandıkları cübbenin farklı şekillerinin, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de din adamlarının resmi kıyafeti olduğu anlaşılmaktadır.⁸¹

⁷¹ Abidî, Salah Hüseyin, *el-Melâbisü'l-Arabiyyetü'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî*, Bağdat, 1980, s.27.

⁷² Söylemez, *Küfe*, s.306.

⁷³ Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğâni*, thk. Sümejr Câbir, Beyrut, ty.,XIX, 177. Kalansüve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Altınay, *Emeviler*, s.309-310.

⁷⁴ Abidî, *el-Melâbis*, s.57.

⁷⁵ Altınay, *Emeviler*, s.310.

⁷⁶ Abidî, *el-Melâbis*, s.261.

⁷⁷ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Meârif*, thk. Servet Akkâşe, Kahire, ty., s.394.

⁷⁸ Abidî, *el-Melâbis*, s.28.

⁷⁹ Abî, *Nesru'd-Dûr*, Mısır, 1981, III, 65.

⁸⁰ Câhız, *Selâsu Resâil*, Leiden, 1903, s.42.

⁸¹ Cahız, *Beyân*, III, 92.

'İyiliği emredip kötülükten sakındırma' gibi dini bir görev yanında belediye zabıtalığı gibi kolluk görevi de ifa eden muhtesiblerin ise, giyim tarzı olarak polis ve kadı arası bir kıyafet tarzı belirledikleri görülmektedir. Muhtesiblerin 'sarıklılar' yani, dini ulema arasından seçilmiş olması sebebiyle, kafalarına takmış oldukları, üzerine helezonik biçimde ince tül sarılmış koni şeklinde yukarı yükselen ve fese benzeyen serpuşları onları diğer görevlilerden ayırmaktaydı.⁸²

Devletin önemli kademelerinde görev yapan başta valiler olmak üzere bürokratların ortak olarak daha ziyade özel günlerde giydikleri kıyafetlerden biri de abâ veya kabâ idi.⁸³ Üzerinde fazlaca işlemelerin bulunduğu, çoğunlukla has ipekten dokunmuş, önü açık, genellikle kolsuz bu kıyafet halen Araplar arasında yaygın olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ Özellikle yaban hayvanlarının derilerinden yapılmış kürklerin dış örtü olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır.⁸⁵ Yahudi geleneğinden kullanılan ve 'baratîl' olarak isimlendirilen *burnûs/bornoz* ismindeki dış giysi daha ziyade kadılar tarafından görev esnasında giyilmekteydi.⁸⁶

Ayağa giyilen ayakkabılar işlenmemiş hayvan derisinden yapılmaktaydı.⁸⁷ Dayanıklılığına göre farklı tür deriler seçilirdi. Örneğin koyun derisinden yapılanlara *lihâf*, deve derisinden yapılanlara *nalîn (nâ'leyn)* denilirdi. Çabuk yıpranmaması için ayakkabılar yağlanır ve boyanırdı.⁸⁸ Tabaklanmış deriden ahşap ilâveli süslü ayakkabılar da yapılmaktaydı. Özellikle, halife başta olmak üzere bürokratlar kıyafetlerine uygun renk ve modelde ayakkabı giymeye özen gösterirlerdi.⁸⁹

⁸² Yusuf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilatının Bir İslâm Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluşu ve Gelişmesi*, Ankara, 1975, s. 141.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty., I, 118, XV, 26-27.

⁸⁴ Abidî, *el-Melâbis*, s.281.

⁸⁵ Altınay, *Emeviler*, s.319.

⁸⁶ Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrut, ty.II, 217-218. geniş bilgi için bkz. Abidî, *el-Melâbis*, s.234.

⁸⁷ Kettânî, *Kitâbu't-Terâtibü'l-İdâriyye Nizâmu'l-Hukümeti'n-Nebeviyye*, Beyrut, ty., I, 116-117.

⁸⁸ Cahız, *el-Beyân*, III, 107.

⁸⁹ İbn Abdi Rabbih, *'İkdü'l-Ferîd*, I, 187.

Sonuç:

İslam tarihinin ilk dönemlerinde (Hz. Peygamber-Hulefâi Raşidîn) halkla devlet görevlileri arasında giyim kuşam hususunda bir ayırım söz konusu değildir. Henüz tam olarak kurumsallaşmamış, bedevilikten hadârilîğe geçmeye çalışan bir devlet yapısı içerisinde kültürel anlamda ani bir değişimin yaşanması da beklenemezdi. Halk eski cahiliye geleneğindeki coğrafi koşullara uygun geleneksel giysilerini muhafaza ederek, sadeliklerini korumaya çalışmışlardır. Tabii ki ekonomik anlamdaki sınıfsal farklılık nedeni ile mevcut kıyafetlerin kalitesi kişiden kişiye değişkenlik göstermiştir. Gerek Hz. Peygamber, gerekse Raşid Halifeler (özellikle Hz. Ömer) İslam'ın tevâzû yönünü ön plana çıkartarak halkın ekonomik dar boğaz içerisinde bulunduğu ve kendi yağı ile kavrulmaya çalıştığı bu dönemlerde zenginleri ve yöneticileri halkı imrendirecek kıyafetler giymekten men etmişlerdir.

Ne zamanki fetih hareketleri hız kazanmış ve seçkin bir zümreyi temsil etme anlayışı ile hareket eden Emeviler iktidara gelmiş, giyim kuşamı başta olmak üzere halkın sosyal yaşamında ani değişiklikler meydana gelmiştir. Fethedilen toprakların eski sakinleri olan Bizans ve Sâsânîlerin kültürü Arapların kıyafetleri üzerinde etkili olmuştur. Aslen Yahudi giysisi olan *burnûs* gibi birtakım kıyafetler ilk olarak bu dönemde kullanılmaya başlanmıştır. Bütün bunlara rağmen Emeviler döneminde her kurum çalışanı için üniforma olarak nitelendirilebilecek detaylı bir kıyafet tarzı geliştirilmemiştir.

Vezirlerinin bir çoğu Fars kökenli olan Abbâsî halifeleri, Sâsânîleri model alarak güvenlik birimleri başta olmak üzere, diğer sivil bürokratların kıyafetlerini de muayyen bir forma sokmuşlardır. Bunu gerçekleştiren güdülen temel amaç her sınıf mensubunu hem halktan hem de diğer devlet görevlilerinden ayırmaktır. Asker ve polisler için üniforma tayinine gelince, hem kurum ciddiyetini tescil etmek ve disiplin sağlamak, hem de çatışma esnasında tayin edilen kıyafetlerin avantajlarından yararlanmak hedeflenmiştir.

Resmi kıyafetler belirlenirken bu günün moda tasarımcıları kadar olmasa da, temsil ettiği sınıfın haşmetini ve azametini ön plana çıkartacak kıyafetler tercih edilmiştir. Bu gün dahi Araplar arasında yaygın olan abâ, sarık (imâme) gibi geçmişten gelen geleneksel Arap kıyafetleri muhafaza edilmekle birlikte, bunların renk ve modelleri geliştirilmiştir. Örneğin, imâmenin bağlanış şekline göre iki farklı kurumdaki bürokratlar birbirinden ayırt edilebilmiştir. Bu geleneksel Arap kıyafetleri Farslardan ve diğer kültürlerden alınan farklı sitedeki kıyafetlerle mecz edilmiştir. Halife veya diğer yetkililer tarafından tayin edilen resmi kıyafetler estetiği yanında devletin gücünü halkın nazarında hissettirmeyi amaçlamıştır.

İSLÂM HUKUKU'NDA DEVLET BAŞKANLIĞI

Dr. Hüseyin ÇELİKER*

GİRİŞ

İslâm tarihini incelediğimizde, İslâm devlet başkanına ve onun temsil ettiği makama emirlik, meliklik ve halifelik gibi değişik unvanlar verildiğini görmekteyiz. Bu gibi unvanlar, nübüvvet ve risaletin yanında hiçbir mana ifade etmediğinden, İslâm devletinin ilk başkanı olan Hz. Peygamber hiçbir zaman bu gibi unvanlarla anılmamıştır. Daha ziyade Hz. Peygamber'den sonra İslâm devletinin başına getirilen Hz. Ebu Bekir'e halifetü rasulillah, daha sonrakilere de imam, emiru'l-mü'minin ve halife denilmiştir. Konuyla ilgilenen İslâm hukukçuları ve kelâmcıları, bu meseleyi eserlerinde "**imamet**" ve "**hilâfet**" başlıkları altında ele almışlardır¹.

İslâm Hukuku'nda devlet başkanlığı, aynı anlamda kullanılan ve bir görevin adı olan "**imamet-i uzmâ**", "**halifelik**" ve "**mü'minlerin emirliği**"(emiru'l-müminin) tabirleriyle ifade edilmiştir. Bu sıfatlarla anılan kişi, kendisinde yüksek hükümet (yürütme) organı niteliği ve yetkisine sahip bulunmaktadır.

Hadis kaynaklarında "**hilâfet**" kelimesiyle birlikte "**halife**", "**imam**", "**emir**" kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde "*devlet başkanı, yönetici, lider*" gibi anlamların kastedildiği görülür².

İslâm hukukçuları halifeye; "*Allah'ın halifesi*" veya "*Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*" denilmesini genelde doğru bulmayıp, onun "*Peygamber'in halifesi, imam, mü'minlerin emiri*" gibi vasıflarla anılmasının daha uygun olacağını belirtirler³.

A. DEVLET BAŞKANININ TANIMI

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İslâm Hukuku'nda devlet başkanlığı, "**halifelik**", "**imamet-i uzmâ**" ve "**mü'minlerin emirliği**" (emiru'l-müminin)

* TC Deventer Başkonsolosluğu Din Hizmetleri Ataşesi.

¹ Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v.450/1058), *el-Ahkamu's-sultaniyye*, Beyrut-1990, s.29; er-Rayyıs, Muhammed Ziyaeddin, *en-Nazariyyetü's-Siyasiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire-1979, s.121; Reşid Rıza, Muhammed, *el-Hilafe ve'l-İmametü'l-Uzma*, Mısır-1341, s.10.

² Avcı, Casim, "*Hilâfet*" md., *DİA*, İstanbul-1998, c.XVII, s.539,

³ Avcı, "*Hilâfet*" md., age., c.XVII, s.540,

tabirleriyle ifade edilmiştir⁴. Bu isimlerin her birinin tarihi birer geçmişi vardır. Şimdi bu unvanların ihtiva ettiği manaları ve ortaya çıkış şekillerini kısaca izah edeceğiz.

1. Halife (Hilâfet) Kavramı

Devlet başkanına verilen unvanlardan en çok kullanılanı *hilâfettir*⁵. Hilâfet **lügatte**; birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek gibi anlamlara gelmektedir⁶. **Halife** de (çoğulu "hulefa, halâif"); bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse demektir ve devlet başkanı için kullanılır⁷.

Hilâfet, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Bu kelime, devlet başkanını ifade etmesi için kullanılmaya Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlanmıştır ve ilk olarak bu unvanla isimlendirilen Hz. Ebu Bekir olmuştur⁸.

Devlet başkanının **halife** ve **imam** olarak isimlendirilmesinin gerekçeleri konusunda hukukçular farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunlardan Maverdi (v.450/1058), imamet, dini korumak ve dünya siyaseti (yönetimi) hususlarında peygamberliğin halifelik makamını ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir, şeklinde bir ifadede bulunmuştur⁹.

İbn Haldun (v.808/1406), "Devlet başkanının halife olarak isimlendirilmesi, ümmet içinde peygamber makamına geçmesinden dolayıdır" demektedir¹⁰. İbn Haldun imamet makamının görevlerini sınırlandırırken; "Halifelik umumiyetle Ahiret fayda ve menfaatleri göz önünde bulundurularak Şeriat ile iş görmeye sevk eder. Şâri'e göre dünya iş ve amellerinin hepsi de (sonucu bakımından) Ahiret'e râcidir. Halifelik ise,

⁴ en-Nevevi, Yahya b. Şerefüddin (v.676/1290), *Ravdatü't-tâlibin ve umdetü'l-müftin*, Beyrut-1991, c.X, s.49; eş-Şirbini, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed (v.977/1570), *Muğni'l-muhtac ilâ ma'rifi meâni elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Mısır- 1958, c.IV, s.132.

⁵ Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Konya-1968, s.27,

⁶ el-Cevheri, İsmail b. Hammad (v.393/1002), *es-Sıhah Tacü'l-lüga ve sıhahü'l-Arabiyye*, Beyrut-1984, c.IV, s.1356; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1312), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut, (t.y.), "h.l.f" md., c.IX, s.83.

⁷ İbnü'l-Esir, Mubarek b. Muhammed (v.606/1220), *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, (Nşr. Muhammed b. et-Tenuhi-Tahir Ahmed ez-Zâvi), "h.l.f" md., Kahire-1383/1963; İbn Mahzur, age., "h.l.f" md., c.IX, s.83.

⁸ er-Rayyis, age., s.112.

⁹ Maverdi, age., s.29.

¹⁰ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (v.808/1406), *Mukaddime*, (Trc. Zakir Kadiri Ugan), I-III, İstanbul-1989, c.I, s.482; en-Neccar, Abdulvahhab, *el-Hülaful-r-raşidün*, Kahire, (t.y.), s.4.

dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek hususunda şeriat sahibine naiplik etmek demektir"¹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Kur'an-ı Kerim'de **hilâfet** kelimesi yer almadığı gibi **halife** de zikredilen terim anlamıyla geçmez. Ancak "*halife, halâif ve hulefâ*" kelimeleri kullanılarak, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır¹². Bazı âyetlerde halifenin sözlük anlamı çerçevesinde, fakat ileride oluşacak terim anlamıyla da ilgi kurulabilecek şekilde, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yer yüzünde söz sahibi kılındığına işaret edilir¹³. Bu âyetlerin anlatımından insanın; hak ve adleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Allah'ın güvenine de mazhar olarak yer yüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık sayılması da bununla ilgilidir.

Bu yönüyle halifelik, sadece toplumsal ilişkileri düzenlemeyi hedef alan, dine ve fazilete kimi zaman ters düşse dahi, toplumun mevcut durumunu ve isteklerini onaylayan ve beşer tarafından konulmuş kanunlara göre işleri yürüten çağdaş rejim ve yönetimlerden esaslı bir farklılık arz etmektedir.

Müslüman toplumlarda devlet başkanlığına hilâfet denmesi, halifenin risalet görevi hariç, Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini veya bütün müminlere ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır. Dolayısıyla bu makamdaki kişiye "**Halifetü Rasûlillah**" da denmiştir¹⁴. İlk dönemlerden itibaren halifenin "*halifetullah*" tabiriyle anılması temayüllerine rastlanılırsa da bunun yaygın bir kullanım olduğu iddiasını ihtiyatla karşılamak gerekir. Kaynaklarda, Hz. Ebu Bekir'in kendisine Allah'ın halifesi diye hitap eden bir kişiye tepki göstererek; Allah'ın değil, Rasûlullah'ın halifesi olduğunu ve buna da rıza gösterdiğini söylediği¹⁵, Hz. Ömer ile Ömer b. Abdulaziz'in

¹¹ İbn Haldun, age., c.I, s.481.

¹² Bkz. el-Bakara, 2/30; el-En'am, 6/165; Yunus, 10/73; en-Neml, 27/62; el-Fâtır, 35/39; Sâ'd, 38/26.

¹³ Bkz. el-Araf, 7/69; Yunus, 10/14.

¹⁴ İbn Sa'd, Muhammed (v.230/844), *et-Tabakatü'l-kübra*, Beyrut, (t.y.), c.III, s.183 ve 281.

¹⁵ İbn Sa'd, age., c.III, s.183; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (v.241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul-1981, c.I, s.11; er-Rayyis, age., s.112; el-Hatib, Abdulkerim, *el-Hilafetü ve'l-İmametü Diyaneten ve Siyaseten*, Beyrut-1975, s.340.

de aynı şekilde kendilerine "halifetullah" denilmesine karşı çıktıkları kaydedilmektedir¹⁶.

Buraya kadar zikredilen bilgileri birlikte değerlendirdiğimizde, genel olarak hilafeti; "dini ilimleri ihya etmek, canlandırmak, İslâm'ın rükünlerini uygulamak, cihadı yerine getirmek, buna bağlı olarak orduları düzenlemek, askerlerin maaş ve harcamalarını tayin ve tespit etmek, fey (ganimet)ten haklarını vermek, yargıyı yürütmek, hadleri uygulamak, zulümleri ortadan kaldırmak, iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmak suretiyle Hz. Peygamber'e vekâleten dini uygulamak için gerekli olan genel başkanlıktır", şeklinde anlamak ve tanımlamak mümkündür denilebilir.

2. Emiru'l-Mü'minin

Devlet başkanlığı müessesesi için kullanılan ikinci unvan da emiru'l-mü'minin'dir. Bu sıfat ilk defa Hicretin 17. ayında Hz. Peygamber tarafından Kureyş kervanını basmak için Batn-ı Nahle'ye gönderilen seriyyenin kumandanı Abdullah b. Cahş'a verilmekle birlikte¹⁷, daha sonraları Dört Halife döneminden itibaren, sadece halifelere verilen bir unvan haline gelmiştir. Emiru'l-müminin sıfatıyla anılan ilk halifenin Hz. Ömer olduğu konusunda tarihçiler arasında ittifak bulunmaktadır¹⁸.

İslâm devlet başkanı olarak Hz. Ebu Bekir "halifetü Rasülillah" unvanıyla anılmış ve bu durum vefatına kadar bu şekilde devam etmişti. Ondan sonra hilâfet makamına gelen Hz. Ömer'e de; "Halifetü Halifeti Rasülillah" denilmeye başlandı. Ancak sahabiler, ileride İslâm devletinin başına geçecek çok sayıda halifenin olacağı ve pratikte kullanımının da zor olacağı gerekçesiyle "Halifetü Halifeti Rasülillah" tabirinden vazgeçip "emiru'l-müminin" unvanını kullanmayı daha uygun buldular¹⁹.

Hz. Peygamberin halifesi olması itibarıyla halifelik sıfatı, İslâm devletin başında bulunan en büyük bir otorite sahibi olan kişi için dinî bir yapıyı gösteriyorsa da, ikinci yani "emiru'l-müminin" unvanı, dünyevi anlamı daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü bunun anlamı, müminlerin devletin başında olan kişiyi güç ve kuvvet sahibi olarak görmeleridir. Devlet başkanı da bu güç ve kuvveti gerektiği şekilde kullanan ve tasarruf eden kişi konumundadır.

¹⁶ Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (v.310/922), *Tarihu't-Taberi*, (Tarihu'l-Rusûli ve'l-Mülûk), Mısır (t.y.), c.IV, s.209; Kalkaşandi, Ahmed b. Ali (v.821/1418), *Subhu'l-â'sâ fî sinâati'l-inşâ*, (Thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin), I-XV, Beyrut, (t.y.), c.V, s.445.

¹⁷ Fayda, Mustafa, "Emiru'l-Mü'minin" md., *DİA.*, İstanbul-1995, c.II, s.156.

¹⁸ el-Hatib, age., s.242; er-Rayyis, age., s.117; Salih, Suphi, *en-Nuzumü'l-İslamiyye Neş'etüha veTatavvuruha*, Beyrut-1990, s.260.

¹⁹ er-Rayyis, age., s.117; İbn Haldun, age., c.I, s.578; Salih Suphi, age., s.260.

3. İmamet (İmamet-i Uzma)

Devlet başkanlığı için kullanılan tabirlerden bir diğeri de imamet-tir²⁰. Devlet başkanına, Hz. Peygamber'in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için **"halife"**, önder ve lider olması sebebiyle de **"imam"** denilmektedir.

İmam **lügatte**, kastetmek, öne geçmek, örnek ve kendisine uyulan kişi manalarına gelmektedir²¹. **"Emme"** fiilin masdarıdır. Nitekim Araplar: **"Emmehüm ve Emme bihim"** yani **"onların önüne geçti"** derler. İmamet öne geçmedir. İmam; başkan veya diğer insanlardan kendisine uyulan kişi demektir²².

İbn Manzur (v.711/1312); "imam, ister sapık, ister istikamette olsun, toplumun kendisine uyduğu herkeştir. Çoğulu **"eimme"** dir. Her şeyin imamı, o şeyin idarecisidir, başkanıdır, onun ıslah edenidir. Kur'an-ı Kerim müslümanların imamıdır. Hz. Muhammed imamların imamıdır. Halife halkın imamıdır. Yine imam, halkın namazda iktida edip uyduğu kimsedir" demektedir²³.

İmamet hakkında çeşitli tarifler yapılmış ve farklı lâfızlarla ifade edilmişse de, genelde ortaya konulan manalarda birbirine yakınlık bulunmaktadır. Biz bunlardan bir kısmını zikretmekle yetineceğiz.

Maverdi (v.450/1058)'ye göre imamet; dini koruma ve dünyayı din ile idare etmekte peygamberliğe vekâlet için konulmuştur²⁴. Cüveyni; "İmamet tam bir önderlik, din ve dünya işlerinde özel ve tüzel herkesle alakası bulunan bir başkanlıktır", demektedir²⁵.

İbn Haldun (v.808/1406) imameti; "uhrevi maslahatlarla ilgili olan dünyevi maslahatlar konusunda şer'i esaslara göre tüm insanları sevk ve idare etmektir. Zira dünya ahvalinin hepsi Şâri katında Ahiret maslahatına yöneliktir. Gerçekte imamet, dini korumada ve dünyayı din ile idare etmede şeriat sahibine vekâlet etmektir" şeklinde tarif etmektedir²⁶ ve İslâm hukuçularınca en çok tercih edilen tarif de budur.

²⁰ er-Rayyıs, age., s.117.

²¹ el-Cevheri, age., c.V, s.1865.

²² Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, (v.817/1414), *el-Kamusu'l-muhit*, Beyrut, (t.y), c.IV, s.78, *Babü'l-lâm, faslu'l-hemze*.

²³ İbn Manzur, age., c.XII, s.22, "emme" md.

²⁴ Maverdi, age., s.29; ed-Demici, Süleyman, *el-İmametü'l-uzma*, (İslâm'da Devlet Başkanlığı), (Trc. İbrahim Cücük), İstanbul-1996, s.39.

²⁵ el-Cüveyni, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meali (v.478/1085), *Gıyasu'l-ümem fi'l-tiyasiz-zulam*, 1.B., İskenderiyye-1400, s.15; Meheran, Muhammed Beyyumi, *el-İmametü ve Ehlü'l-beyti*, Beyrut-1995, s.29.

²⁶ İbn Haldun, age., c.I, s.479-480.

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde geçen "imam" kelimesi; bazı yerlerde iyiye ve doğruya çağrışım yaptırıcı anlamlarında kullanılırken, bazı âyetlerde bunun aksini ifade eden bir manada kullanılmıştır²⁷.

İmam kelimesinin, aynı zamanda namazla da yakın bir ilgisi vardır. İmam, cemaata namaz kıldıran kimse demektir. Hz. Peygamber hayatı boyunca zamanındaki sahabilere imamlık yapmış, hastalıklarında ise kendilerine vekâleten bu görevi Hz. Ebu Bekir'in yerine getirmesini istemişlerdir. Daha sonraki halifeler de bizzat müslümanlara namaz kıldırmaya devam etmişlerdir. Bu itibarla, "imam" kelimesi, devlet başkanlığı gibi dünyevi bir otoriteyi temsilden daha ziyade dini manadaki bir önder ve lider anlamında kullanılmaya daha yakındır²⁸.

Diğer yönden "imam" lafzı birçok hadiste de kullanılmıştır. Ancak konumuzu daha fazla detaylandırmamak için biz sadece bu hadislerin kaynaklarını veremeyeceğiz²⁹.

İmamdan kastedilen kişi, müslümanların halifesi ve idarecisidir. Hz. Ömer devrinden itibaren Devlet başkanlarına **halife** denilmesi yerine, *emiru'l-müminin* tabirinin kullanıldığı ve daha sonraları cemaatla kılınan namazlardaki imamlıktan ayırmak için devlet başkanlığına **imamet-i kübrâ**³⁰ veya **imamet-i uzma** denildiği görülür.

Hz. Ali'nin İslâm devletinin başına geçmesinden itibaren "imam", devlet başkanları için kullanılan bir unvan olmuştur. Şii literatürde ise imamet terimi daha yaygın olarak kullanılmıştır³¹. Zira Şia, imameti kendilerine göre imanın rükünlerinden birisi olarak kabul etmekte ve imamet ile hilâfet arasında farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Onlar

²⁷ Geniş bilgi için bkz. el-Bakara, 2/124; el-Hıcr, 15/79; el-Furkan, 25/74; Yasin, 36/12.

²⁸ Meheran, age., s.28.

²⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hanbel, age., c.II, s.54, c.III; s.183; Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (v.256/870), *el-Câmiu's-sahih*, I-IX, İstanbul, (t.y.), *Ahkam*, 1; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac (v.261/875), *el-Câmiu's-sahih*, (Sahih-u Müslim), I-II, İstanbul, (t.y.), *İmare*, 3; Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani (v.275/888), *es-Sünen*, I-IV, İstanbul-1981, *İmare*, 1; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v.279/892), *el-Câmiu's-sahih*, I-II, İstanbul, (t.y.), *Cihad*, 7.

³⁰ Bu en büyük imam, yani en büyük liderlik; en büyük emirlik, en büyük yöneticilik manasına kullanılmıştır, (İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sait (v.456/1064), *el-Fisal f i'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, I-V, 2. B., Beyrut-1395, c.IV, s.90; Meheran, age., s.28.

³¹ Abdu'l-Cabbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usul'i'l-hamse*, (Thk. Abdülkerim Osman), Kahire-1996, s.750-753; Avcı, "Hilafet" md., age., c.XVII, s.539.

imamet lafzının din idaresinde, hilâfet lafzının da devlet idaresinde kullanılmasına itibar etmektedirler³².

İslâm tarihinde, İslâm devletinin başında bulunan kişiler yukarıda zikrettiğimiz isim ve unvanlarla anılmakla birlikte, zamanın icabına göre devlet başkanına daha değişik unvanların da verilebileceği konusunda İslâm hukukçuları arasında ihtilâf bulunmamaktadır. Nitekim İslâm tarihinde ve halen günümüzde devlet başkanları daha farklı unvanlarla anılmaktadır.

B. DEVLET BAŞKANININ LÜZUMU

Devletin kurulması aklın bir gereği, vakıanın bir zorunluluğu, olayların tabiatının öngördüğü bir gerçek olmakla birlikte, Devletin başında, bir başkanın bulunup bulunmayacağı, şayet bulunacaksa bunun dinen hükmünün ne olduğu hususu, İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

Bunlardan Harici Necadat-ı Azeriyye Fırkası³³; müslümanların başında, sürekli bir devlet başkanının bulunmasına ihtiyaç olmadığını³⁴, ihtiyaç olması halinde müslümanların bir araya gelerek problemlerini halledeceklerini belirtip, devlet başkanının gereksiz olduğunu, şayet mutlaka devlet başkanı seçilecekse, onun müslümanlar tarafından seçilmesi ve seçilenin de “*Salih*” bir kişi olması gerektiğini, ileri sürerler³⁵.

Mutezili hukukçulardan bazıları, Devlet başkanı tayin etmenin (yani hükümet kurmanın), şer'an farz olduğunu belirtirlerken; diğer bir kısmı, devlet başkanının her zaman gerekli olmadığını söylerler. Bunlara göre devlet başkanına duyulan ihtiyaç, sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Ümmetin kendiliğinden doğru yolu tutması, içlerinde fasık bulun-

³² Muhammed Hüseyin, *el-İmame*, 2. B., Beyrut, (t.y.), s.19; Ahmed Mahmut Subhi, *Nazariyyetü'l-imame lede's-şiatil-isna aşeriyye*, (m.y), (t.y.), s.24.

³³ *Necdat-ı azeriyye*: Harici fırkalardan olup, Necdet b. Amir el-Hanefi'ye tabi olan gruptur. Bunlar Harici olmayanları kâfir sayıp, çocuklarının kanlarını helal addederler. (eş-Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed (v.548/1162), *el-Fisal fi'l-milel ve'n-nihâl*, I-III, Beyrut-1975, c.I , s.122 vd.).

³⁴ eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.124; Avacıyyi, Galib b. Ali, *el-Havaricü Tarihuhum ve Erauhumu'l- itikadiyyeti ve Mevqifi'l-İslami Minhe*, Mekke-1997, s.397.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fisal* c.IV, s.87; et-Teftazani, Sa'duddin Mesud b. Ömer (v.792/1390), *Şerhu'l-makasid*, Beyrut-1989, c.II, s. 276; Mevdudi, Ebu'l-A'lâ (v.1979), *Hilâfet ve Saltanat*, (Çev. Ali Genceli), İstanbul-1972, s.229; Laoust, Henri, *La Politique de Gazali*, Paris-1970, s.234.

maması, adaletin tam olarak tecelli etmesi durumlarında, devlet başkanına ihtiyaç yoktur³⁶.

Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Şia, devlet başkanlığının gerekliliğini belirterek, ilâhî hükümlerin devamını, dirlik ve düzenin sağlanmasını devlet başkanının varlığına bağlarlar. Devlet başkanının varlığı, Ehl-i Sünnet ve Mürcie'ye göre halk için; İmamiyye ve Caferiyye'ye göre ise Allah için vacip ve zarûridir³⁷.

İbn Hazm (v.456/1064), bütün Ehl-i Sünnet, Mürcie, Şia ile bütün Hariciler'in, devlet başkanının vacip olduğu hususunda görüş birliği içinde olduklarını, bunların, aralarında Allah'ın hükümlerini uygulayacak ve Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu Şariat hükümlerine göre kendilerini yönetecek adaletli bir devlet başkanına bağlanmanın farz olduğu üzerinde de ittifak ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca, insanların devlet başkanı tayin etmesinin lâzım olmayıp, sadece aralarında hakka göre muamele etmelerinin yeterli olacağını söyleyen Necedat grubunun bundan istisna olduğunu da ifade eder³⁸.

Maverdî (v.450/1058) ve Şehristânî (v.548/1162) gibi âlimler, dinin korunması ve dünya siyasetinin yürütülmesi için, devlet başkanının lüzumunu, tartışmasız kabul ederler. Bunlara göre hilâfet, yani devlet başkanlığı, peygamberliğe halef olarak din ve dünya işlerinin yürütülmesi için konulmuştur³⁹.

Ayrıca Maverdî (v.450/1058), devlet başkanlığının farzîyetinin sabit ve bu farzîyetin cihat ve ilim talep etmek gibi kifayet yoluyla olduğundan, ehil olan kimselerin gereklerini yerine getirdikleri takdirde geri kalan müslümanlardan bunun farzîyetinin sakıt olacağını belirtmektedir⁴⁰.

Eş'ari, Mutezile ve İtre (Ehl-i Beyt)in çoğunluğu; şer'î işleri idare edip uygulaması hasebiyle devlet başkanının tayininin şer'an vacip olduğu görüşündedir. Şia'nın imamiyye kolu, devlet başkanı tayininin, haksızlıkları önlemesi, anlaşmazlık ve davalarda insanlar arasında hüküm verecek bir lidere ihtiyaç bulunması sebebiyle sadece akli yönden vacip olduğunu, zira bir yerde yöneticiler olmadığı takdirde ortada karışıklık

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdu'l-Cabbar, el-Kadi Ebi'l-Hasen (v.415/1029), *el-Muğni*; (Thk. Muhammed Mahmud Kasım), I-XVI, Kahire-1381, c.XV (*fi'l-imameti*), ss.16-195.

³⁷ Laoust, H., age., s.231.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fısal*, c.IV, s.87; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sait (v.456/1064), *el-Muhallâ*, I-XI, Dımaşk-1351, Mısır-1351, c.IX, s.438, Mesele-1768; Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, Dımaşk-1984, c.VI, s.663.

³⁹ Maverdî, age., s.30.

⁴⁰ Maverdî, age., s.30.

ve anarşinin baş göstereceğini söylemektedirler⁴¹. Cahız, el-Belhî (el-Kâ'bi), Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat ve Hasan Basri ise, devlet başkanlığının, hem aklen, hem de şer'an vacip olduğunu ifade etmektedirler⁴².

Ömer Neseî şer'i vazife ve görevlerin pek çoğunun yerine getirilmesi devlet başkanına bağlı olduğuna işaret ederek, "Müslümanlar için bir imama(siyasi lidere) mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dini hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşısınrların korunması, muslûmanlaradn ordu teşkil edilmesi, sadakaların yani veirgilerin toplanması. Zorbaların, soyguncuların ve eşkiyanın kontrol alıtana alınarak suç işlemelerinin önlenmesi, Cuma ve bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların çözülmesi, hukuk üzerine kaim olan şahitliklerin kabulü, velileri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmeleri ve ganimet mallarının takdim edilmesi, gibi önemli hususlar imam sayesinde icra ediler, demektedir⁴³.

Diğer yönden İslâm hukukçuları, devlet başkanına duyulan bu ihtiyacın delilinin akli veya nakli olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir.

1. Akli Olduğunu Söyleyenler

Devlet başkanına duyulan ihtiyacın akli olduğunu söyleyenler, güçlü bir devlet başkanı olmadan dünya ve Ahiret hayatının iyileşmesi ve huzur içinde devam etmesinin mümkün olmayacağını, devlet başkanının; toplum içindeki bozuklukları bertaraf edip maslahatları koruyacağını, insanların maruz kaldığı fenalıkları bastıracağını belirtirler ve bütün bunların akılla düşünülebilin hususlar olduğu üzerinde dururlar⁴⁴. Bunlara göre, düzeni sağlamak ve anarşiyi önlemek için devlet başkanı gibi bir otoritenin bulunmasına şiddetle ihtiyaç vardır. İnsanların bir araya gelerek devlet kurmaları ve uygar bir hayat yaşamak için gayret göstermeleri tabiatları gereğidir. Topluluk halinde yaşayan insanların aralarında anlaşmazlıklar çıkması, bazı konularda çekişmelere ve ayrılıklara düşmeleri her zaman vâki olan bir durumdur. İnsanın yaratılışında bencillik vardır ve insan kişisel menfaatlerinin çoğunu gerçekleştirmek arzusunda. İnsanlar arasında çıkan anlaşmazlıklar genelde düşmanlıklara, çatışmalara, karışıklıklara ve anarşiye yol açar. Toplumda yaşayan insanlar arasında şayet haklar düzenlenemeyecek, görevler ve yetkiler belirlenemeyecek ve belirli kural ve kaidelere uymak zorunlu

⁴¹ Zühayli, age., c.VI, s.664.

⁴² Cürçânî, Seyid Şerif Ali B. Muhammed (v.816/1430), *Şerhu'l- cürçânî ale'l-mevakif*, I-II, Mısır, (t.y), c.VIII, s.348; Zühayli, age., c.VI, s.664.

⁴³ Teftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer (v.792/1390), *Şerhu'l-akaid*, (Trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1980, s.326.

⁴⁴ Maverdi, age., s.29-30; Laoust, H., age., s.236.

hale getirilmeyecek, zulmeden ve haddi aşanlara karşı kanûnî engeller konulmayacak olursa, toplumda huzur ve insanca yaşamaktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Sonuçta kuvvetli olan hakkını alıp koruyacak, zayıf olanlar ise ezilmeye ve yok olmaya mahkum olacaktır. Bütün bunların gerçekleşmesi için de güçlü bir devlet otoritesi ve ilmîne ihtiyaç vardır⁴⁵.

Maverdi (v.450/1058), bazı İslâm hukukçularına göre devlet başkanlığının aklen vacip olduğunu, zira kendilerini haksızlıklardan alıkoyacak, aralarındaki anlaşmazlık ve davaları halledip çözümleyecek bir lidere teslim olmanın aklen mümkün bulunduğunu, şayet yöneticiler tayin edilmeyecek olursa, insanların karmakarışık ve kendi hallerine bırakılmış bir vaziyette ve anarşik bir ortam içerisinde kaybolup gideceklerini, belirtmektedir⁴⁶.

Devlet başkanının tayinin aklen gerektiği konusunu savunanlar kendilerine Cahiliye dönemi şairlerinden olan el-Efveh el-Evdi'nin yazdığı şiiri de delil olarak getirmişlerdir. Adı geçen şair bir beyitte:

"İnsanların başkansıız anarşi içinde olmaları uygun değildir,
Cahilleri de baş olursa, başları yok demektir", demiştir.

Devlet başkanının tayinin aklen gerektiği konusunu savunan hukukçular, yukarıda özet olarak zikredilen ve insanların hayatta karşılaşılabilecekleri zorlukların giderilmesinin ve insan haklarını koruyarak insanca yaşamının ancak devlet başkanı yahut devlet otoritesinin varlığıyla mümkün olacağı görüşündedirler⁴⁷.

Biz de, devlet hizmetlerinin bir otorite eliyle görülmesi ve insanların bir devlet başkanı tarafından yönetilmesinin aklın bir gereği olduğu kanaatini taşıyoruz.

2. Nakli olduğunu söyleyenler

İslâm hukukçularının bir kısmı, devlet başkanının tayininin nakli delillerle sabit olduğunu belirtirler ve bunu getirdikleri delillerle ispatlamaya çalışırlar. Bu hukukçular öncelikle kendilerine; "**Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de**"⁴⁸, âyetini delil olarak alırlar⁴⁹.

⁴⁵ Zuhayli, age., c.VI, s.664.

⁴⁶ Maverdi, age., s.30; Hatemi, Hüseyin, *İslâm Hukuku'nda Devlet Yapısı*, 1.B., İstanbul-1970, s.66.

⁴⁷ Zuhayli, age., c.VI, s.664,

⁴⁸ en-Nisa, 4/59. *Ulu'l-emr*: "emir sahipleri, emir verme yetkisi taşıyan ve bu konumda olanlar yani âmirler" demektir. Bunlardan maksadın kimler olduğu konusunda "devlet başkanı, onun veya toplumun yetki verdiği yöneticiler ve komu-

İmam Şafii (v.204/820), âyette bahsedilen itaatın kayıtsız şartsız bir itaat olmadığını, aksine karşılıklı hak ve hukukun göz önünde bulundurulması gerektiğini belirten muayyen bir itaat olup, bunun da tarifinin yapılıp sınırlarının belirlendiğini söyler. Ayrıca İmam Şafii, devlet başkanının tek olması, birden fazla olmaması gerektiğini belirtir ve bunun zarurî olduğunu beyan eder⁵⁰.

Gazzalî (v.505/1111), “Allah'a, Peygamberlere ve kendi idarecilerinize itaat ediniz” buyrulduğuna göre, Allah'ın kendisine iman nasip ettiği herkes, idarecisine itaat etmek zorundadır. Zira her insan idareciliğin ve devlet başkanlığının, dilediği kimselere Allah tarafından verildiğini bilmesi gerekir”, şeklinde bu âyet hakkında bir yorum yaptıktan sonra, “De ki: Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsin, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye kadırsın”⁵¹ âyetini zikreder⁵².

Teftazânî (v.792/1406), nasıl ki devlet başkanının bulunması, devletin bulunmasını gerektiriyorsa, devletin bulunmasının da devlet başkanının bulunmasını gerektirdiğini belirtir⁵³.

Gazzalî (v.505/1111), İmam Mâlik ve Maverdi'nin görüşüne uygun olarak, devletin ve devlet başkanının varlığını zarurî görmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gazzalî, din işlerinin düzeninin ancak kendisine itaat edilen bir devlet başkanıyla sağlanabileceğini, dinin bir üs, sultanın ise o üssün bekçisi olduğunu, başka bir ifadeyle, din ile devletin ikiz kardeş olduğunu belirtmiştir. Çünkü O'na göre dinin de, dünya işlerinin de düzeni ancak devlet başkanı sayesinde mümkündür⁵⁴.

tanlardır, âlimlerdir” gibi çeşitli anlayış ve rivayetler vardır. Gazzali bu kelimeyi açıklarken, “Emir, emirleri ordularına nüfuz eden kimsedir,” demektedir. (Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (v.505/1111), *Fezailü'l-enâm min resâil-i huceti'l-İslâm el-Gazzalî*, Tunus-1972, s.61). Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karaman-Hayrettin, Çağrıci-Mustafa, Dönmez-İbrahim Kâfi, Gümüş-Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara-2003, c.II, s.67.

⁴⁹ el-Bakara, 2/30; en-Nur, 55, Sa'd, 38/26.

⁵⁰ Şafii, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris (v.204/820), *Kitabu'l-ümm*, I-VIII, Beyrut, (t.y.), c.I, s.170.

⁵¹ Al-i İmrân, 3/26,

⁵² Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed (v.505/1111), *Nasihâtü'l-mülük*, (Nşr. Celaleddin Humayî), Tahran-1351, s.81.

⁵³ Teftazani, Sa'duddin Mesud b. Ömer (v.792/1390), *Şerhu'l-akaid*, (Trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1980, ss.325-326.

⁵⁴ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *el-İktisad fi'l-itikad*, (Nşr. İ.Ağah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara-1962, s.234; el-Gazzali, *Nasihâtü'l-mülük*, s.100.

Devlet başkanlığının gerekliliğinin nakli delillerle sabit olduğunu söyleyenler kendilerine bu konuda şer'î deliller de getirmişlerdir. Buradaki şer'î delilden maksat, icrâdır. Sahabe ve tabiiler devlet başkanlığının vacip olduğu üzerinde icmâ' etmişlerdir. Çünkü Ashab-ı Kiram, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından teçhiz edilip gömülmesinden önce, Sakif'te toplantı yapma yoluna gitmiştir. Muhacir ile Ensar'ın ileri gelenleri kendi aralarında yaptıkları istişareden sonra, Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında namazda insanlara imamlık yapmak üzere Hz. Ebu Bekir'i öne geçirmesine kıyas ederek Ebu Bekir es-Sıddık'a bey'at etmişlerdir. Diğer müslümanlar da ertesi gün mescitte yapılan bu biate aynen uymuşlardır. Bu durum onların bir devlet başkanı veya bir halifenin bulunmasının zarûrî olduğu üzerinde icmâ' etmiş olduklarının göstergesidir⁵⁵.

Devlet başkanlığının vucûbu hususundaki icmâ', Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bütün devirlerde de kesin ve tartışılmaz bir delildir. Çünkü insanlar düzenli ve anarşiden uzak bir hayat sürebilmeleri için her dönemde devlet başkanına ihtiyaç duymuşlardır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şerifte böyle bir icmâ'ı pekiştiren yahut ona destek sayılabilen işaretler de vardır.

Maverdi (v.450/1058) bu konuda, "Şeriatta işlerin din hususunda yönetici olacak kimseye havale edilmesine dair hükümler gelmiştir. Yüce Allah; *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de"*⁵⁶ buyurmaktadır. Bu âyette Yüce Allah, aramızdaki emir sahiplerine itaati emretmiştir. Emir sahibinden maksat ise, başımızda İslâm'ın hükümlerini uygulayan devlet başkanlarıdır"⁵⁷, demektedir.

Bu hukukçular kendilerine; *"Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma!"*⁵⁸. *"Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever."*⁵⁹, âyetlerini de delil olarak alırlar.

Diğer yönden devlet başkanının tayininin nakli delillerle sabit olduğunu belirten hukukçular kendilerine hadislerden de delil getirirler. Bu hadislerden biri şöyledir:

Avf b. Malik'ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber; *"Yöneticilerinizin en hayırlıları sizin kendilerini sevdiğiniz ve onların da sizi sevdikleri"*

⁵⁵ İbn Hişam, Muhammed Abdülmelik (v.218/834), *es-Siretü'n-nebevî*, I-IV, Kâhire-1937, c.IV, s.464.

⁵⁶ en- Nisa, 4/59.

⁵⁷ Maverdi, age., s.30.

⁵⁸ el-Maide, 5/49.

⁵⁹ Al-i İmran, 3/159.

kimselerdir. Siz onlara dua edersiniz, onlar da size dua ederler. Yöneticilerinizin en kötülerini de sizin onlardan nefret ettiğiniz ve onların da sizden nefret ettikleri kimselerdir. Siz onlara lanet okursunuz, onlarda size lanet okurlar. Biz "Ya Rasûlallah, onlara ettiğimiz biati bozmayalım mı? dedik. O da: Hayır, sizinle namaz kıldıkları müddetçe, hayır, sizinle namaz kıldıkları müddetçe"⁶⁰, buyurmuştur.

Hız. Peygamber de, peygamberlik görevi yanı sıra, hadlerin uygulanması, anlaşmaların yapılıp imzalanması, orduların hazırlanması, valilerin tayin edilmesi, malî, cezâî ve benzeri hususlarda insanlar arasında çıkan ihtilâfların çözümlenip hükme bağlanması gibi ancak bir devlet başkanının yapabileceği siyâsî bir takım yetkileri bizzat kullanmıştır⁶¹.

Haricilerden Necedât, Dırar, Mutezile'den Ebu Bekr el-Esam, Hişam el-Futâvî ve yine Mutezileden onun öğrencisi Abbad b. Süleyman, devlet başkanlığının caiz olduğu görüşünü benimsemişler ve insanların karşılıklı olarak kendilerini zulümden alıkoymaları halinde devlet başkanına ihtiyaçlarının olmayacağını belirtmişlerdir⁶². Başta İbn Haldun'un da açıkladığı gibi bu kişiler, üstün ideallerini gerçekleştirmenin hülyasını kuranlardır⁶³.

Devlet başkanlığının caiz olduğunu kabul edenler bu görüşlerini teyit etmek için bazı mantıkî izahlarda da bulunurlar⁶⁴.

Biz de, İslâm'da işlerin din hususunda yönetici olacak kimseye havale edilmesine dair hükümler gelmesi ve Yüce Allah'ın; "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de*"⁶⁵ buyurması hasebiyle aramızdaki emir sahiplerine itaatin emredildiği ve emir sahibinden maksadın da başımızda İslâm'ın hükümlerini uygulayan devlet başkanlarının ve diğer idarecilerin olduğu kanaatini taşıyoruz.

⁶⁰ Müslim, *İmare*, 17; Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (v.676/1277), *Riyazü's-salihîn*, (Çev. Abdolvahap Öztürk), İstanbul-2006; Et-Tebrizi, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Hatib (v.741/1355), *Mişkatü'l-mesabih* Daru'l-erkam, Beyrut, (t.y.), c.II, s.60.

⁶¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Bekr (v.751/1352), *Zâdü'l-meâd*, I-IV, Beyrut-1983, c.II, s.124 vd.; Zuhayli, age., c.VIII, s.397.

⁶² Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed, (v.548/1162), *Nihayetü'l-ikdam fî ilmi'l-keâm*, (b.y.), (t.y.), s.482; Avacıyyi, age., ss.39-429,

⁶³ İbn Haldun, age., c.I, s.482..

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zuhayli, age., c.VI, s.669.

⁶⁵ en-Nisa, 4/59.

3. Şia'nın ve İsmailiyye'nin Görüşü

Ehl-i Sünnet ve Mutezile ile İmamiyye ve Zeydiyye Şiası, devlet başkanlığının vücûbu üzerinde ittifak etmekle birlikte, İmamiyye ve İsmailiyye aklen bunun ümmete değil de, Allah hakkında vacip olduğu görüşündedir⁶⁶. Aslında bu görüş, Yüce Allah açısından uygun ve daha uygun olanı yapmanın vacip oluşunu yahut, "ilâhi lütuf olanı yapmak" görüşünü kabul eden Mutezilenin görüşünün bir fer'i durumundadır. Mutezile bu görüşünü, "Göklerde ve yerde olanlar kimindir" diye sor. De ki: "Allah'ındır. O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır"⁶⁷ âyetine dayandırmaktadır. Onlara göre lütuf ise, kulun kudretini yaratmak, aklını mükemmelleştirmek, delilleri ortaya koymak, itaati yapmanın ve masiyeti de terk etmenin araçlarını hazırlamaktan ibarettir⁶⁸.

Yine Şia'ya göre, insanlık adına menfaatlerin sağlanması ve pek çok zararların önlenmesi için devlet başkanının tayin edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır⁶⁹. Dünya ve Ahiret salâhı onunla tamamlanır. Allah insanda şehvet, gazap gibi insanı kötülüğe sevk edici güçleri yaratmakla birlikte, insana kötülüklerden ve yanılmalardan koruyacak, hayırlı işler yapmaya zorlayacak bir güç vermemiştir. İşte bu sebeple insanı itaatlere yaklaştıracak ve çirkinliklerden uzaklaştıracak bir devlet başkanı tayin etmek, Yüce Allah'ın bir görevidir.

Şii hukukçular, devlet başkanının tayin edilmesinin bir lütuf olup bu tayinin yapılmasının Allah için vacip olduğu, aynı zamanda devlet başkanının da, onları haramlardan korumak, hayra teşvik etmek ve adaleti tesis etmek bakımından kullan için bir lütuf olduğu görüşündedirler. Ayrıca onlara göre devlet başkanlığı her türlü kötülükten ve hoşnut olmayan şeylerden uzak olması sebebiyle de Allah'tan bir lütuftur⁷⁰.

Şia imametten, hatalardan masum (korunmuş) kişinin imametini kasteder ve bu konuda imameti, peygamberliğe kıyas ederler. "Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir." ⁷¹ buyurduğundan, aynı şekilde imamlar da Allah'ın kullarına

⁶⁶ Meheran, age., c.I, s.32; Cüveyni, age., s.22-24.

⁶⁷ el-En'am, 6/12,

⁶⁸ er-Râzi, Fahrüddin Ebü Abdullah b. Ömer (v.606/1210), *el-Erbain fî usulî'd-dîn*, Haydarabat, (t.y.), s.429; Zuhayli, age., c.VI, s.670; Üzüm, İlyas, *Sünnülikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnüliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri*, İslam Araştırmaları Dergisi, sy.1, 1978, s.193.

⁶⁹ Meheran, age., c.I, s.32; Cüveyni, age., s.22-24.

⁷⁰ Suphi, age., s.72 vd.; Zuhayli, age., c.VI, s.671.

⁷¹ Nisa, 4/165.

karşı bir hüccetidir”, derler ve imamların var olma hikmetiyle, peygamberlerin var olma hikmeti arasında bağ kurarlar⁷².

Sonuç olarak Şia'ya göre imamet, dinin bir rüknüdür. Hiç bir peygamberin bunu bilememesi veya bu işi ümmete havale etmesi doğru değildir. Aksine ümmete imam tayin etmesi de peygamberin bir görevidir. Tayin edilen imamın büyük ve küçük günahlardan da masum olması gerekir⁷³. Şia'nın kabul ettiği imamlar ise Hz. Ali ve ondan sonra geldiklerini belirttikleri kimselerdir⁷⁴. Şeriatın bu imamları tayin etmiş olduğuna dair bir takım âyet ve hadisleri de delil gösterirler. Ancak İmamiyye kolu, "Tayin, Hz. Ali hakkında nass ile olmuştur" derken, Zeydiyye kolu, "tayin, nitelikler belirtilerek olmuştur" demektedir⁷⁵.

Fakihlerin çoğu, imamet meselesinde imam tayininin vacip olmasındaki lütuf ilkesi ile alâkalı konulardaki Şia'nın görüşleri ile onların getirdikleri akli ve nakli delilleri tartışma konusu yapmışlardır. Şia'nın imamet konusundaki görüşlerini tenkit eden Fahreddin er-Râzî, "Sizin vacip gördüğünüz imam ne zahirdir, ne gücü vardır, ne yöneticidir. Ondan ne iz vardır, ne de haber..."⁷⁶, demektedir. Çünkü Şia imamın gizli olmasının caizliği anlamında "**takiyye**" ilkesini kabul etmektedir.

İbn Teymiyye (v.728/1327) de Şiileri tenkit ederek şöyle der: "Sizin niteliklerini belirttiğiniz imam, genelde ortada yoktur. Sizden başka kimseye göre gerçek bir tarafı da bulunmamaktadır. Böyle birisi ile de imamet beklenen herhangi bir maksat elde edilemez. Hatta bilgisizliği ve zulmü bulunsa bile ortada mevcut bulunan bir imam, ümmetin maslahatları için hiç bir şekilde faydası bulunmayan bir imamdan daha faydalıdır"⁷⁷.

İcî (v.756/1355) ise şu sözleriyle Şia'ya cevap verir: "Lütuf ancak zahir, kahir (gücü yeten) bir imamın vasıtasıyla hasıl olur. Siz ise böylesini vacip addetmiyorsunuz. Vacip gördüğünüz şekil, bir lütuf olmayıp, asıl lütuf olanı ise siz vacip görmüyorsunuz"⁷⁸.

Fakihlerin çoğu, Şia'nın imamın tayini ile ilgili olarak ileri sürdüğü nakli delilleri de tartışma konusu yapmıştır. Bu hukukçulardan İbn Hazm, Şia'yı kastederek: "Bütün bu taifelerin delil gösterirken dayandık-

⁷² Zuhayli, age., c.VI, s.671; eş-Şehristânî, age., s.485.

⁷³ İbn Haldun, age., c.I, s.482.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Ali Ahmed es-Salüs, *Akidetü'l-imame*, Kahire, 1992, s.41 vd.

⁷⁵ Zuhayli, age., c.VI, s.671.

⁷⁶ Razi, *el-Erbain Fi Usulü'd-din*, s.439.

⁷⁷ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas, Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselâm (v.728/1327), *el-Munteka min minhaci'l-itidal*, (b.y.), (t.y.), s.408,

⁷⁸ İcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed (v.756/1355), *el-Mevakif maa's-şuruh*, İstanbul-1311, s.387.

ları şeyler uydurma ve yalan hadislerdir. Daha dünyadayken bir kısmı cennet ile müjdelenmiş ve adaletiyle temayüz etmiş olan sahabenin Hz. Peygamberden gelen herhangi bir haberi gizlemeleri ise imkânsız olduğu gibi, özellikle toplum üzerinde büyük bir etkiye sahip olan imamet hakkında bu hiç düşünülemez. Hz. Peygamber tarafından tayin edilmesine rağmen, bizzat tayin edilen şahsın yapılan tayinden habersiz olmasını hiçbir akıl kabul etmez. Eğer bu kişi bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edilmiş ise buna sınırsız sarılması ve bunun için gereken gayreti göstermesi gerekirdi ve ayrıca halife seçimi için meydana gelen anlaşmazlıklara bir son verirdi⁷⁹, demiştir.

Diğer taraftan Fakihler, Şia'nın masumiyet ilkesini esas alan akli delillerinin de düşünölmeye ve daha güçlü dayanağa muhtaç olduğunu belirtirler. Bu hukukçular, masumiyetin ancak peygamber için sabit olduğunu, şayet Hz. Ali masum bir kimse olsaydı, masumluluğu sayesinde öğretme ve diğer hususlarda peygambere ihtiyacının bulunmayacağını, halbuki Şia'nın Hz. Ali'nin Peygamber'e ihtiyaç duyan ve O'na tabi olan bir kimse olduğunu kabul ve ifade ettiğini ve bunu itiraf etmemeleri halinde ise dinden çıkmış olacaklarını, ifade etmektedirler⁸⁰.

İbn Hazm da (v.456/1064), "İmamın masum ve şeriatın bütün bilgisine sahip olması lazımdır" şeklindeki İmamiyye'nin getirdiği delile itiraz eder⁸¹. O, böyle bir kimsenin kendisi hayatta iken bizatihi peygamber olacağını, ölümünden sonra da kıyamet gününe kadar da böyle devam edeceğini, Hz. Peygamber'in tebliği ve dininin, kıyamet gününe kadar dimdik ayakta kalacağını, beyan eder.

Biz de, imamet meselesindeki Şia'nın ileri sürdüğü nakli delillerle, imamın masum olduğunu esas alan akli delillerinin dayanaktan yoksun olduğu görüşünü ileri süren Fakihlerin görüşüne katılıyor ve onlarla aynı kanaati taşıyoruz.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fisal*, c.IV, s.94; İbn Haldun, *age.*, c.I, s.483.

⁸⁰ Razi, Fahrüddin Ebû Abdullah b. Ömer (v.606/1210), *Nihayetü'l-ukul*, Mısır, (t.y.), s.435; Zuhayli, *age.* c.VI, s.673.

⁸¹ İbn Hazm, *el-Fisal*, c.IV, s.95.

C. DEVLET BAŞKANINDA ARANAN ŞARTLAR

Müslümanlara başkan olup, bu konuda İslâm'ın kendisinden istediği tüm yükümlülükleri yerine getirebilmek sıradan ve kolay bir iş değildir. Devlet başkanı olabilmek ve toplumu İslâm'ın belirlediği ölçüler içerisinde yönetebilmek için bir takım niteliklere sahip olmak gerekir. Bu ulvî görevin ehil olmayanların eline geçmesi halinde her türlü huzursuzluk ve bunalımın çıkması kolaylaşır ve yine problemlerin çözülmesi yerine, yeni yeni problemlerin çıkmasına yol açabilir. O halde, İslâm toplumunu yönetecek olan kişinin veya yönetiminin başının kendisinde bir takım nitelikleri toplamaları gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim, devlet başkanının müslüman, bilgili, güçlü, adil, doğru olmasını ve fasık olmamasını istemektedir⁸².

Fakihler devlet başkanı olacak şahısta hangi şartların bulunması gerektiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda inceleyebildiğimiz kaynaklarda devlet başkanında; Müslüman olması, erkek olması, akıllı olması, buluğ (ergenlik), hür olması, adil olması, bedeni yeterlilik (duyu organlarının ve azalarının sağlam ve sıhhatli olması), Kureyş soyundan olması, gibi şartların bulunması gerektiği hususu yer almaktadır⁸³.

Şimdi bu hususlar üzerinde kısa da olsa bilgi vermeye çalışacağız.

1. Devlet Başkanının Müslüman Olması

Müslümanları yönetecek kişinin Müslüman olması gerekir. İslâm, hem devlet başkanlığına tayinin, hem de devlet başkanlığının geçerli olması için şarttır. Zira Müslümanlar üzerine şahitlik yapabilmek için bile kişinin Müslüman olması gerekirse, İslâm'ı ve İslâm Devleti'ni ayakta tutacak olan devlet başkanının Müslüman olmasını öngörmekten daha tabii bir şey olamaz⁸⁴. İslâm'a inanmayan bir kimsenin, İslâm'ın he-

⁸² Bu hususlarla ilgili olarak bk. el-Bakara, 2/246-247, 2/124; Al-i İmran, 3/118-119; en-Nisa, 4/89, 115, 119, 120, 139, 144; el-Maide, 5/51, 80, 81; el-Hacc, 22/4; el-En'am, 6/121.

⁸³ Maverdi, age., s.129; Kâsânî, Alâuddin Ebü Bekr b. Mes'ud (v.587/1191), *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, I-VII, Beyrut-1982, c.VIII, s.2; İbn Rüşd, Ebi'l-Velid Muhammed el-Hafid (v.595/1209), *Bidayetü'l-müçtehid ve nihayetü'l-muktesid*, Beyrut-1982, c.II, s.460; İbnu'l-Hümmam, Kamâluddin Muhammed b. Abdulvahid (v.861/1457), *Fethu'l-kadir*, (I-X,) Mısır-1316, c.V, s.453; İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer (v.1252/1836), *Reddu'l-muhtâr ale'd-durri'l-muhtâr şerhu tenvirî'l-ebsâr*, I-VIII, İstanbul-1984, c.V, s.354.

⁸⁴ Maverdi, age., s.131; İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed (v.630/1232), *el-Muğni*, I-X, Medine-1981, c.IX, s.39; İbn Ebi'd-Dem, Şihabuddin Ebü İshak İbrahim b. Abdullah (v.642/1256), *Kitâbu edebi'l-kâdi*, (Thk. Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî), Dımaşk-1982, s.70; Şirbini, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed (v.977/1570), *Muğni'l-muhtaç ilâ ma'rifi meâni elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Mısır-1958, c.IV, s.375; Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Sü-

def ve gayelerini gerçekleştirebileceğine güvenmek imkânsızdır ve böyle bir şey ondan beklenemez.

Fakihler, devlet başkanının Müslüman olması gerektiğini belirterek, bu görüşlerini teyit etmek için bazı âyetlerden delil getirmişlerdir⁸⁵. Bunlardan biri de: "Artık kıyamet gününde Allah aranızda hükmedecek ve kâfirlere mü'minlerin aleyhinde asla yol vermeyecektir." ⁸⁶ âyetidir.

Fıkıh alimleri, gerek devlet başkanlığında ve gerekse müslümanların işlerini ilgilendiren her konuda (nikah, talak gibi), şahitlik yapacak kişide İslâm şartını aramışlardır⁸⁷.

Diğer yönden Yüce Allah, kendisine, Resulüne ve emir sahiplerine itaati emrederken, emir sahiplerinin "bizden" yani Müslümanlardan olmalarını bilhassa vurgulamaktadır⁸⁸. Ayrıca kâfirin, hiç bir şekilde müminin velisi olamayacağını Fakihler açıkça ifade ederler⁸⁹. Müslümanların kendilerinden olan emir sahiplerine itaati emreden âyetin yanında, kâfirlerin müminlere veli (dost/idareci) olamayacağını bildiren âyetler de pek çoktur⁹⁰.

Hz. Ömer, devlet başkanlığı bir tarafa, kamu görevlerinden herhangi birine bile Müslüman olmayan bir kimseyi atamayı uygun bulmuyordu⁹¹.

leyman (v.1078/1667), *Mecmeu'l-ebhur fi şerhi mülteka'l-ebhur*, I-II, (b.y.), (t.y.), c.II, s.151; İbn Abidin, age., c.V, s.354; Kâsimî, Zafir, *Nizâmu'l-hüküm fi ş-şeria ve't-tarihi'l-islâmî*, I-II, Beyrut-1407/1987, c.II, s.108; Alyân, Şevket, *Kazâu'l-mezâlim fi'l-İslâm*, Bağdat-1977, s.68; Atıyye Mustafa Müşerrefe, *el-Kazâ fi'l-İslâm*, (b.y.), 1939, s.164; Muhammed İvad, İbrahim Necib, *el-Kadâ fi'l-İslâm tarihuhu ve nizamuhu*, Kâhire-1085, s.168; Medkur, Muhammed Selâm, *el-Kadâ fi'l-İslâm*, Kâhire, (t.y.), s.38; Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul-1984, c.I, s.318; Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Ankara-1979, s.97.

⁸⁵ Bkz. el-Bakara, 2/282; et-Talak, 65/2; el-Maide, 5/8.

⁸⁶ en-Nisa, 4/141.

⁸⁷ İbnu'l-Hümam, age., c.V, s.453; İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim (v.970/1562), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VIII, Kâhire-1311, c.V, s.280; Damad, age., c.II, s.151; İbn bidin, age., c.V, s.354; Kasimî, age., c.II, s.108; Nevavi, Abdulhalik Abdulmelik, *el-Alâkatu'd-devliyye ve'n-nuzûmu'l-kadâiyye fi ş-şeriatil-islâmiyye*, Lübnan-1974, s.230; Alyan, age., s.69; Muhammed İvad, age., s.168; Medkur, age., s.38.

⁸⁸ en-Nisa, 4/59.

⁸⁹ İbn Abidin, age., c.I, s.384.

⁹⁰ bk. el-Bakara, 2/246-247, 2/124; Al-i İmran, 3/118-119; en-Nisa, 4/89,115,119,120,139,144; el-Maide, 5/51,80,81; el-Hacc, 22/4; el-En'am, 6/121.

⁹¹ Kal'âci, M. Revvas, *Mevsuatu fikh Ömer İbni'l- Hattab*, Kuveyt-1401/1981, ss.99-100.

Maverdi (v.450/1058), kâfirlerin gerek kâfirler (gayrimüslimler) ve gerekse Müslümanlar üzerine halifelik yapamayacağını belirtmektedir⁹².

İslâm Devleti'ne başkan ve hatta bu makama aday olabilmek için dahi kişinin, İslâm'a, İslâm'ın hükümlerine, bu hükümlerin mutlak doğruluğuna, ayrıca bunların her bakımdan en üstün, en adil, en mükemmel olduğuna, bütün insanlığın dünya ve ahiret mutluluğunu gerçekleştirebilmenin bu hükümlerin uygulanmasına bağlı olduğuna iman etmesi yanında, bunu pratik olarak da kabul ettiğini, bu yüce gerçekleri hiçbir ilkeye feda edemeyeceğini de uygulamalarıyla ortaya koyması gerekmektedir.

2. Devlet Başkanının Akıllı Olması

Fıkıh âlimleri, devlet başkanının akıllı olmasını şart koşmuşlardır. Zira onun devleti idarede güçlük çekmemesi için, hatadan ve gafletten uzak ve uyanık olması gerekir. Bu da iyi bir akıl ve keskin bir zekâyâ sahip olmakla mümkün olduğundan, mecnunun ve ahmağın (temyiz kabiliyeti olmaması sebebiyle) devlet başkanlığına tayinleri caiz değildir⁹³.

Özel yahut genel, insanın bütün tasarruflarının sahih olabilmesi için akıl aranan bir şarttır. Namaz, oruç ve bunlara benzer dini yükümlülüklerin yerine getirilebilmesi ve bunlardan kişinin sorumlu tutulabilmesi için kişinin akıllı, temyiz gücüne sahip, yanılma ve gafletten uzak iyi bir zekâyâ sahip olması gerekmektedir.

3. Buluş (Ergenlik Çağı)

Devlet başkanlığı, sorumluluk ve başkalarının işini üzerine almayı gerektiren bir görev olduğundan, Fakihler devlet başkanında buluş şartını aramışlardır. Zira ergenlik çağına gelmeyen (çocuğun) kendisini idaresi mümkün değilken, başkalarını idare etmesi ise hiç mümkün değildir.

⁹² Maverdi, age., s.131.

⁹³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Maverdi, age., s.130; İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.IX, s.363; Kasani, age., c.VII, s.3; İbn Kūdame, *Muğni*, c.IX, s.39; İbn Ebi'd-Dem, age., s.70; Mevsili, Ebu'l-Fadl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdūd (v.683/1284), *el-İhtiyar li talili'l-muhtâr*, I-IV, İstanbul-1980, c.II, s.83; İbn Ferhun, ŞemsüddinEbu Abdullah Muhammed (v.799/1397), *Tabsiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, I-II, Mısır-1301, s.23; Damad, age., c.II, s.153; İbn Abidin, age., c.V, s.354; Ali Haydar, Hoca Emin Efendizade (v.1355/1936), *Dureru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I-IV, Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebû Bekr (v.751/1352), *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, Beyrut, (t.y.), s.4; İbn Ferhun, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed (v.799/1397), *Tabsirat* (b.y.), 1330/1912, c.IV, s.666; Nevavi, age., s.230; Alyan, age., s.68; Muhammed İvad, age., s.169; Atar, age., s.99.

Fakihler, devlet başkanlığı görevinde bulûğu, Allah'ın emirlerini yapabilmek için ve bununla mesul tutabilmek için bir hadd-sınır olarak şart koşmakla birlikte, bu görev için buluğdan sonra bir yaş haddi koymamışlardır⁹⁴. Bu hukukçulardan bir kısmı, baliğ olduktan sonra yaşı küçük de olsa o kişiye devlet başkanlığı görevinin verilebileceğini belirtirler ve buna Hz. Peygamber'in Attab b. Esid'i vali olarak tayin ettiği sırada yaşının yirmi civarında olmasını, o devirde valilerin aynı zamanda hâkimlik görevini de ifa etmelerini delil olarak gösterirler⁹⁵.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in Taif'i fethettikten sonra İslâm'ı en iyi bilen ve ilme karşı da sempatisi olan bir kişi olarak tanınan Osman b. Ebi'l-As'ı, yaşı küçük olmasına rağmen vali tayin ettiğinden bahsedilmektedir⁹⁶.

Biz de, devlet başkanında baliğ olma şartının aranması, baliğ olduktan sonra yaşı küçük de olsa, kendisinde aranan diğer şartların bulunması halinde, o kişinin devlet başkanı olarak atanabileceği kanaatini taşıyoruz ve bu görüşü benimseyen hukukçuların görüşlerini paylaşıyoruz.

4. Hürriyet

Fıkıh âlimlerinin ekserisi, Devlet başkanı olacak şahsın hür olması gerektiğini, kölenin devlet başkanı tayin edilmeyeceğini, zira kölelerin şahitlik yapma salâhiyetinin bulunmadığını, hâlbuki devlet başkanında şahitte aranan vasıfların olması gerektiğini belirtirler. Bu fakihlere göre, kölenin kendi şahsı üzerinde tasarrufta bulunmaya hakkı olmadığından, başkası üzerinde hiç tasarrufta bulunması mümkün görülmediğinden, köle ister mükâtep⁹⁷, ister müdebber⁹⁸ olsun devlet başkanı tayin edilemez⁹⁹.

⁹⁴ Maverdi, age., s.130; İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.IX, s.363; Kasani, age., c.VII, s.3; İbn Küdame, age., c.IX, s.39; İbn Ferhun, age., s.3; Şirbini, age., c.IV, s.375; Damad, age., c.II, s.151; İbn Abidin, age., c.V, s.355; el-Meheran, age., c.I, s.64; Nevavi, age., s.229; Alyan, ss.67-68; Muhammed İvad, age., s.169; Medkur, age., s.37.

⁹⁵ Serahsi, Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed (v.483/1090), *Kitabu'l-mebcut*, I-XXX, İstanbul-1403/1983, c.XVI, ss.67-68; Atar, age., s.100.

⁹⁶ İbn Hişam, age., c.IV, s.185; Atar, age., s.100.

⁹⁷ *Mükâtep*; sahibiyle anlaşıkları malı getirdiği taktirde azat edileceğine dair elinde bir yazı bulunan köledir. O malı veya parayı getirince serbest olur. (İbn Ebi'd-Dem, age., s.70).

⁹⁸ *Müdebber*; azat edilmesi, sahibinin ölümüne bağlı olan köledir.(Şafii, age., c.VI, s.198).

⁹⁹ Maverdi, age., s.130; Ebu Yâ'la, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra (v.458/1065), *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, Lübnan-1983, s.61; İbn Ebi'd-Dem, age., s.70; İbn Ferhun, age., s.23; İbn Abidin, age., c.V, s.355; Nevavi, age., s.241.

İbn Hazm (v.456/1064) gibi bazı Fıkıh âlimleri ile Hanefi Fakihlerden bir kısmı ise, kölenin devlet başkanı tayin edilebileceği görüşündedirler¹⁰⁰. Ancak âlimlerin ekserisi, devlet başkanlığı görevinin devlet hizmetlerine ve kauya ait görevlerin en büyüğü olması ve kölenin şahadetinin kabul olunmaması sebebiyle bu görüşü benimsememiştir. Onlar, devlet başkanı olacak kişinin tam bir serbestliğe sahip olması gerektiğini, köle için bu söz konusu olmayacağından, kölenin devlet başkanı tayin edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir¹⁰¹.

Maverdi (v.450/1058); hürriyetin şart olduğunu, çünkü kişinin bizzat kendisi üzerindeki velâyetinin eksik olmasının, başkası üzerinde velâyet sahibi olmasına engel teşkil ettiğini belirtmektedir¹⁰².

Hürriyetin şart olmasının sebebi ise, bunun bir kemal niteliği olmasıdır. O bakımdan velâyet sahibinin, üzerlerinde velâyet yetkisine sahip olduğu kişilerden daha aşağı bir rütbede olması, aklın kabul edebileceği bir husus değildir. Bu sebeple biz, devleti temsil eden Devlet başkanının, devletin her türlü hizmetini sağlıklı bir şekilde yürütebilmesi için tam bir hürriyet içinde olması, kendisinde hürriyetini kısıtlayıcı herhangi bir halin bulunmaması gerektiği kanaatini taşıyoruz ve bu konuda âlimlerinin ekserisinin ortaya koyduğu görüşlerine aynen katılıyoruz.

5. Adalet

Adalet kelime olarak lügatte; doğruluk, cevr ve zulümden beri, istikametle muttasıl, yapılması lazım gelen şeyleri yapmaya mülazım olmak manalarına gelmektedir. Adaletle vasıflanmış olan bir kiseye olana **“adi”** denir. Bu kelimenin çoğulu **“udûl”** dür¹⁰³.

Hukuki açıdan adalet; toplum içinde yaşayan insanların haklarına saygı göstererek, hakkın hak sahibine verilmesi demektir¹⁰⁴.

İslâm adalet mefhumu üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de; şahıslara, hâkimlere ve devlet idaresinde görev alanlara adaletli davranmaları emredilmiştir. Bu konu ile ilgili olarak çok sayıda âyet bulunmaktadır¹⁰⁵.

Adalet genel olarak Allah’ın hükmünü uygulamak demektir. İster müslümanlar arasında olsun, isterse onlarla düşmanları arasında ol-

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.IX, s.430.

¹⁰¹ Bilmen, Ömer Nasûhi (v.1971), *Hukukî İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul-1975, c.VIII, s.219.

¹⁰² Maverdi, age., s.31; Zuhayli, age., c.VI, s.693.

¹⁰³ Bilmen, age., c.VIII, s.206.

¹⁰⁴ Kayaoğlu, İsmet, *“İslam’da Adalet Mefhumu”*, AÜİF Dergisi, Ankara-1985, c.XXVII, s.201 vd.

¹⁰⁵ Bkz. el-Maide, 5/8, 42; en-Nisa, 4/58, 135; en-Nahl, 16/90; Sa’d, 38/26.

sun, adaleti tevzi etmek bütün yöneticilere farzdır. Çünkü adalet dünya ve Ahiret'in üzerinde durduğu temel direktir. Gökler ve yer onunla ayakta durur. Adalet mülkün temelidir. Zulüm ise, uygarlıkları harap olmaya ve egemenlikleri son bulmaya götüren bir yoldur¹⁰⁶.

Kur'an-ı Kerim'de adaletli olmaya teşvik eden ve onun zıddı olan zulmü yasaklayan bir çok âyet-i kerime bulunmaktadır¹⁰⁷.

Hız. Peygamber'in birçok hadisi de adaletin önemini vurgulamış, Ashab-ı Kiram da fiilen insanlar arasında adaleti uygulamışlardır. Hız. Peygamber (sav.)den, adaleti emrettiği, zulmü ise yasakladığına dair çok sayıda hadis bulunmaktadır¹⁰⁸. Diğer yönden Hız. Peygamber adaletle davrananları övmüştür ve adaletli davranmaya teşvik etmiştir¹⁰⁹.

Adaletin uygulanmasını isteme hususunda İslâm'ın ayırıcı özelliği, mutlak bir adalete talip olmasıdır. Onun adaleti hem yönetenleri, hem yönetilenleri, hem de bütün insanlığı kapsamına alır. Yönetimde, idarede, vergilerin tespit edilmesinde, malların toplanmasında, insanların menfaatleri yolunda harcanmasında, görev dağılımında, toplumsal adaletin uygulanmasında, şahitlikte hükümler ile had ve kıyasların uygulanmasında, sözde, yazıda, aile çerçevesi içerisinde, hanım ile çocuklar arasında, öğretimde, mülk edinmekte, görüş, fikir ve tasarrufların hepsinde adalet yapılması istemektedir.

Bazı Batılı ilim adamları, İslâm'ın şer'i hükümleriyle hükmedildiği takdirde özellikle azınlıkların hakkını korumanın mümkün olmadığını söylemektedirler. Bu iddiada bulunanlar İslâm'ın azınlıkların hakları ile ilgili konularda gayet açık ve hoşgörülü, hatta kimi zaman pratik olarak gereğinden daha ileri derece de toleranslı olmasına rağmen bu iddiayı ileri sürmektedirler. Azınlıklar, haklar hususunda müslümanlara eşit olmakla birlikte, müslümanların yerine getirmek zorunda oldukları dini görevleri yerine getirmek zorunda değildirler. Bu konuda kendi kendileriyle baş başa bırakılırlar. Diğer taraftan dinlerinin gereği olan ibadetleri yerine getirmekte hürdürler. Onlardan herhangi birisinin İslâm'a girmek için zorlanması yasaktır. Şahıslarına, mallarına, namus ve mabetlerine herhangi bir tecavüz caiz değildir.

Fıkıh âlimleri, idârî bir göreve tayin edilecek kişilerde adaleti şart koşarlar. Bu fakihler kişideki adalet sıfatının tezahürü konusunda bazı

¹⁰⁶ er-Rayyis, age. s.280 vd.; İbn Haldun, age., c.I, s.560.

¹⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. en-Nahl, 16/90; en-Nisa, 4/58; el-En'am, 6/152 el-Maide 5/8; İbrahim, 14/42.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Hafız el-Münziri, Ebû Muhammed Abdülâzım (v.656/1270), *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadisi's-şerîf*, I-VI, Mısır, 1326, c.III, s.171; c.IV, s.431.

¹⁰⁹ Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref Muhyiddin, (v.676/1290), *Riyazü's-salihin*, (Çev. Mehmet Emre), İstanbul, 1974, s.452, 458.

görüşler serdetmişlerdir¹¹⁰. Bunlardan Maverdi, adaletli kişiyi şöyle tarif etmektedir¹¹¹:

“Adil insan; doğru sözlü, emaneti yerine getiren, haramlar hususunda iffetli, günahlardan sakınan, şüphelerden uzaklaşan, rıza ve kızgınlık anında itidalini koruyan, din ve dünya işlerini yürütürken şahsiyet ve karakterini kaybetmeyen kişidir. Kendisinde bu şartlardan birisi olmayan kişi velâyetten ve şahitlikten men edilir. Sözü dinlenmez ve verdiği hüküm tatbik edilmez”.

Fıkıh âlimleri, fâsıkın devlet başkanı olup olamayacağı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu fakihlerden Bahauddin el-Haskafi, fâsıkın imam seçilmesinin mekruh olduğunu belirtmişse de¹¹², ondan daha önce gelen Cessas bunu kesinlikle kabul etmemekte ve “Bazı kimseler Ebu Hanife’nin fâsıkın halifelikliğini caiz gördüğünü sanıyorlar. Oysa ona göre adaletin gereği açısından hâkim ile halife arasında fark yoktur. Adalet her ikisi için de şarttır. Fasık bir kimse ne hâkim olabilir, ne de halife”, demektedir¹¹³.

Ancak İbnu’l-Hümmam, Cessas’ın görüşünün aksi bir görüş ortaya koymaktadır. O, zamanımızda adalet vasfının bir şahısta gerçekleşme imkânının azaldığını, ahkâmların atıl kalıp içtihat kapısının kapandığını, bu sebeple devlet başkanlığı tayininde çok zorluk ve meşakkatlerin bulunduğunu belirterek, zaruri durumlarda fâsıkın devlet başkanı olarak tayin edilebileceğini söyler¹¹⁴.

Kişisel hayatında âdil davranamayan bir kimsenin, insanlar arasında âdil davranmasını beklemek doğru bir şey değildir. Her gün karşılaşılan binlerce hadise, bize bunun gereğini hatırlatmaktadır. Bu sebeple devlet başkanı tayin edilecek şahsın, mümkün olduğu kadar adil kimseler arasından seçilmesi konusunda azami gayretin gösterilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

6. Devlet Başkanının Erkek Olması Konusundaki Tartışmalar

Fıkıh âlimleri, devlet başkanında erkeklik şartının aranıp aranmayacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Fakihlerden bir kısmı, kadının hiçbir zaman devlet başkanlığı görevine getirilemeyeceğini ileri sürerken, bazı fakihler kadına bu görevin verilebileceğini belirtmişlerdir.

¹¹⁰ Bkz. Nevavi, age., s.243; Muhammed İvad, age., s.108; en-Nebhan, Muhammed Faruk, *Nizamü'l- hüküm fi'l-İslâm*, Beyrut-1982, s.403., s.571; Atar, age., s.100.

¹¹¹ Maverdi, age., s.31.

¹¹² İbn Abidin, age., c.I, s.385.

¹¹³ Cessas, Ebu Bekir b. Ali er-Razi (v.370/981), *Ahkamu'l-Kur'an*, (b.y.), 1335, c.I, s.70.

¹¹⁴ İbnu’l-Hümmam, age., c.V, s.454.

Şimdi, kadının devlet başkanlığı konusunda ileri sürülen Fıkıh âlimlerinin görüşlerini kısaca ele alacağız.

a. Devlet başkanında erkeklik şartını arayan ve kadının devlet başkanı olamayacağı görüşünde olan Fıkıh alimleri:

Maliki, Şafii, Hanbeli ve Zeydi fakihler kadının devlet başkanı olmayacağı ve devlet başkanında erkeklik şartının aranması gerektiği görüşündedirler¹¹⁵. Bu fakihler kendilerine;

*“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerinden üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar”*¹¹⁶, âyetini delil alırlar ve erkeğin kadından akıl ve görüş yönünden üstün olduğunu belirtirler¹¹⁷.

Bu ayette geçen **kavvam** kelimesi, “ayak üzerinde durmak” manasına gelen **kame** fiilinden türemiştir. Kelime iş ile kullanılınca “düzeltmek”; hak ile beraber kullanılınca “hak zahir olmak”; aile ile kullanılınca “ailesinin işlerini görüp nafakasını temin etmek”; namazda kullanılınca “başlamak”; su ile kullanılınca “donmak”; kuşla ilgili olarak kullanılınca “ayrılmak” vaad ile “sözünü tutmak”; **kayyim** kalıbından “reis, başkan, idareci” manalarına gelmektedir. **Kavm** kalıbı da “topluluk” demektir. **Kayyime** de “tam doğru” anlamını ifade etmektedir. Müfessirler, bu âyet hakkında ve bilhassa **“kavvamın”**¹¹⁸ kelimesi üzerinde çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bunların çoğunluğu erkeklerin **“kavvam”** olmasını, terbiye etmek ve tedbir almakla yükümlü bulunmaları şeklinde izah etmişlerdir. Ayrıca kelimenin kadının erkeğe itaat etmesi gerektiğini ifade ettiğini ve erkeğin ailesinin geçiminden, çocuklarının bakımından, terbiye ve gözetiminden sorumlu olduğu manasını taşıdığını söylemişlerdir¹¹⁹.

¹¹⁵ Maverdi, age., s.129; Ebu Ya’la, age., s.60; İbn Rüşd, age., c.II, s.460; İbn Küdame, age., c.IX, ss.39-40; en-Nüveyri, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhab (v.733/1333), *Nihaytü'l-ereb fi fununi'l-edeb*, XXXI, Kahire-1926, c.VI, s.248; Şarâni, Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Ensari (v.923/1524), *Kitâbu'l-mizâni'l-kübrâ*, I-II, Bulak-1275; I-II, Kâhire- 1279, c.I, s.76; Şevkani; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (v.1250/1834), *Neylu'l-evtâr şerhu müntekal-ehbar*, I-IX, Mısır-1380/1961, c.VIII, ss.508-510; en-Nevavi, age., s.234.

¹¹⁶ Nisa, 4/34.

¹¹⁷ Maverdi, age., s.130; Ebu Ya’la, age., s.60; en-Nüveyri, age., c.VI, s.248; Zuhayli, age., c.VI, s.745.

¹¹⁸ Bu konu da bk. İbn Hayyan, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf (v.745/1359), *Bahru'l-muhit*, Mısır-1328, c.III, s.239; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (v.1358/1972), *Hak Dini Kur’an Dili Türkçe Tefsir*, I-IX, İstanbul, (t.y.), c.II, ss.1348-1349.

¹¹⁹ Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (v.310/922), *Camiu'l-beyan An te’vili'l-Kur’an*, Mısır-1954, c.V, s.57 vd.; Cassas, age., c.II, s.188; İbn Kesir, İmâduddin

Bu âyetle ilgili olarak Müfessirlerin bir kısmı, âyetin sadece evlilik hayatı ve aile düzeni ile ilgili olduğunu söylerken, bir kısmı da âyetin umûmî bir mana taşıdığını ve erkeklerin devlet idaresindeki görevlerini de kapsadığını belirtmektedirler¹²⁰.

Yalnızca âyet ve hadislerin lafızlarını değil, bunların yanında uygulamayı ve dolayısıyla örf ve âdeti de göz önüne alan müctehit ve müfessirler; “sözlük manası “bir şeyin üzerinde duran, hâkim olan, özen gösteren, onunla yakından ilgilenen” demek olan kavvâmlığa , “reislik, yöneticilik, eğitim, koruma, savunma, ıslah, kazanma, üretme” mânalarını yüklemişlerdir. Tarih boyunca erkekler bu işleri ve sıfatları, fiilen kadınlardan daha ziyade yüklenmişlerdir. Çağımızda kelimeye yüklenen hâkim mâna ise âile resliği”dir. Ayetten erkeklerin yönetim, savunma ve koruma bakımlarından genel olarak önde oldukları anlaşılacakla beraber, takip eden cümleler göz önüne alındığında burada, aile kurumunda hâkimiyet ve yöneticilik manasının ağır bastığı görülecektir”, demektedirler¹²¹.

Günümüz araştırmacılarından Bayraktar Bayraklı, bu âyeti tefsir ederken, kavvam kelimesine, “İşi tam anlamıyla yapan, kadın işlerini hakkıyla yerine getiren, onu korumada itina gösteren” anlamını vermektedir. Ayrıca kavvam kalıbına, kayyım, yani “idareci, başkan, reis” manasını da vermenin mümkün olabileceğini belirtmekle birlikte, bu reisliğin erkeği kadına baskı yapma, onu ezme, ona zulmetme hakkı tanımadığını, zira reisin kavminin hizmeteçisi olduğunu dile getirmektedir¹²². Çünkü reis, kadının problemlerini çözecek, ailenin işlerini görecektir ve bu konularda sorumluluk yüklenecektir. Süleyman Ateş de; erkeklerin kadınlardan üstün olmasını yorumlarken, âyetin erkek cinsinin kadın cinsine üstünlüğünü belirttiğini, bunun tek tek her erkeğin, her kadından üstün olduğu anlamını taşımadığını, zira nice kadınların zekada, bilgide, beceride, beden gücünde çok erkekten üstün olduğunu kaydeder¹²³.

Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (v.774/1375), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul-1985 c.II, s.256; Vehbi, Mehmet (v.1337/1949), *Hülasetu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, İstanbul-1987, s.910-911.

¹²⁰ Beydavi, Ebû Sâ'd, Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (v.691/1292), *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, (Mecmeu't-tefâsir'in içinde), I-VI, İstanbul, (t.y.), c.II, s.64; Vehbi, Mehmet (v.1337/1949), *Ahkamu'l-Kur'aniyye*, İstanbul-1947, s.129; Yazır, age., c.II, s.1349; Akkaya, Necla, “İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara-1991, c.V, sayı.4, s.64.

¹²¹ Karaman, Çağrı, Dönmez, Gümüş, age., c.II, s.44.

¹²² Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul-2002, c.V, s.120-123.

¹²³ Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, I-XXX, İstanbul (t.y.), c.XI, s.94.

Maliki, Şafii, Hanbelî ve Zeydi Fakihlerin bazısı yukarıdaki âyete dayanarak kadının devlet başkanı olamayacağını, yöneticilik, hakimiyet ve riyasetin erkeklere ait olduğunu, evin idaresi bile verilmeyen kadına devlet başkanlığı gibi bir görevin verilmesinin söz konusu olamayacağını ifade ederler¹²⁴.

Maliki, Şafii, Hanbelî ve Zeydi Fıkıh âlimlerinin dışındaki bazı fıkıh âlimleri ise, bu âyetin aile düzeni ve evlilik hayatını konu aldığını belirterek, âyetin kadının siyâsî haklardan olan devlet başkanlığına getirilmesini yasaklayıcı mahiyette olmadığını söylemektedirler¹²⁵.

İzaha çalıştığımız gibi, Fakihler ile Müfessirler, bu âyet hakkında farklı görüşler beyan etmektedirler. Ayetin hangi şeye delâlet ettiği konusunda da belirli bir fikirde birleşmemektedirler. Dolayısıyla bu âyeti esas alarak, kadının devlet başkanı olamayacağını söylemek mümkün değildir. Ayetin nüzul sebebini incelediğimizde; kanaatimizce âyetin evlilik hayatı ve aile düzeni ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır¹²⁶.

Devlet başkanının erkek olması gerektiğini ileri süren Fıkıh âlimleri kendilerine hadisten de delil getirirler. Bu fakihlerin delil olarak kabul ettikleri ve üzerinde en çok durdukları hadis Ebu Bekre'nin rivayet ettiği hadistir. Ebu Bekre şöyle anlatır:

“Cemel vakasına katılmak ve onlarla birlikte¹²⁷ savaşmak üzereyken Hz. Peygamberden duymuş olduğum bir hadis, beni bu savaşa katılmaktan kurtardı. Hz. Peygamber, Fârisilerin, Kisra'nın kızını devlet başkanı yapıp başlarına geçirdiklerini duyunca; “İşlerini kadına bırakan bir millet asla felah bulmayacaktır”¹²⁸ buyurdu.

¹²⁴ Mevdudî, Ebu'l-A'la (v.1365/1979), *İslam'da Hükümet*, (Çev. Ali Genceli), Ankara, (t.y.), ss.650-652; Abdulkadir Şeybe, *Hukuku'l-mer'e fi'l-İslâm*, (m.y.), Cidde-1371, ss.41-47; Topaloğlu, Bekir, *İslâm'da Kadın*, İstanbul-1984, s.276.

¹²⁵ Derveze, Muhammed İzze (v.1404), *ed-Düsturu'l-Kur'âni ve's-sünnetü'n-nebeviyye fi şuuni'l-hayat*, (b.y.), 1966, c.I, s.115; es-Saidi, Abdulmüteal, *en-Nazariyyatü'l-İslâmiyye fi'd-devle*, Mısır-1917, ss.237-238.

¹²⁶ Bu ayetin nüzul sebebi için bkz. Taberi, *Tefsir*, c.V, s.57-58; Cessas, age., c.II, s.188; Razi, age., c.IX, ss.87-88; Kurtubi, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Muhammed b. Ahmed el-Ensâri (v.671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I- XXII, Kâhire-1994, c.V, s.168-169; Mehmet Vehbi, age., c.IV, ss.74-76.

¹²⁷ Hadiste geçen Cemel vakasına katılanlardan murat, Hz. Aişe ve onunla beraber olan askerlerdir.

¹²⁸ İbn Hanbel, age., c.V, ss.38-51; Buhari, age., c.VIII, s.97; en-Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (v.303/915), *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul, (t.y.), c.III, s.227; Ayni, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed (v.855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, (t.y.), (b.y.), c.VIII, ss.437-439.

Hadisçilerin çoğu bu hadisi, kadının emirlik, hâkimlik gibi bazı görevleri üstlenemeyeceği konusunda delil olarak kabul etmektedirler¹²⁹.

Maliki, Şafii, Hanbelî ve Zeydi Fıkıh âlimleri, hadiste geçen “*emr*” kelimesinden maksadın, kavmin; hilâfet, bakanlık, imaret, saltanat, ordu hazırlama ve hâkimlik gibi bütün işlerin olduğunu, Hz. Peygamberin kadını bir iş başına getiren kavimlerin felah bulmayacağı şeklindeki ifadesinin bunu tekit ettiğini, kadının bu tür bir fiilin haram olması sebebiyle bu haramdan nehyolunduğunu, zira kadının; çocuklarını yetiştirmek, onları terbiye etmek gibi asli görevlerinin bulunduğunu, ayrıca yaratılış olarak kadının zayıf ve yumuşak olup isabetli karar veremeyeceğini, bu ve benzeri sebeplerle de kadının devlet başkanlığı gibi devlet işlerinden bir görevi üstlenmesinin uygun olmayacağını belirtirler ve bu hadisi bir engel olarak görürler¹³⁰. Bunların dışında kalan bazı Fakihler ise, bu hadisin umum ifade etmediğini, Hz. Peygamberin bu sözünün sadece Kısra'nın kızı ile ilgili ve özel olduğunu, asıl olan lâfzın umumiyeti olmayıp sebebinin hususiyeti olduğunu belirtmekte ve bu hadisin sadece sebebinin belirten olaya hasredileceğini söylemektedirler¹³¹.

Hadisin sebebi vürudu üzerinde duran bazı hadisçiler, Cemel Vakası ve Hz. Aişe'nin buna iştiraki üzerinde durmakta, şayet böyle bir hadisin bulunduğunu Hz. Aişe bilseydi, bu savaşa katılmazdı. Hz. Aişe gibi bir kişinin böyle bir hadisin varlığından habersiz olması ise düşünülemez demektirler¹³².

Kadının hakimlik görevine getirilemeyeceği hususuna delil olarak alınan bir başka hadis de şöyledir :

*“Başkanlarınız en hayırlıdır, zenginleriniz de cömertleriniz olur ve işleriniz aranızda danışma ile yürürse, yerin üstü sizin için yerin altından daha hayırlıdır. Fakat başkanlarınız en kötüleriniz, zenginleriniz de cimrilikleriniz olur ve işleriniz de kadınlarınızın emrinde bulunursa, o zaman yerin altı, sizin için yerin üstünden daha hayırlıdır”*¹³³.

Tirmizi bu hadisin garip hadislerden olduğunu zikretmektedir¹³⁴. Bu hadisin râvisi olan el-Müreyy'in rivayetinde tek kaldığı ve garip hadisler rivayet ettiği söylenmektedir¹³⁵.

¹²⁹ Ayni, age., c.VIII, ss.436-439.

¹³⁰ Nevavi, age., ss.235-236.

¹³¹ Kasimi, age., c.I s.321; Akkaya, agm., s.244.

¹³² el-Askalani, Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Hacer (v.852/1466), *Fethu'l-bari fi şerhi sahihi'l-Buhari*, Kahire, (t.y.), c.VIII, s.128.

¹³³ Tirmizi, age., c.II, s.43.

¹³⁴ *Garip hadis*: Ravinin rivayetinde tek kaldığı veya hadisin metninde veya senedinde olan fazlalığı ancak tek kişinin zikrettiği hadislerdir. (Bkz. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara-1992, s.102).

Mevzu olma ihtimali kuvvetli olan bu hadise dayanarak kadının devlet başkanlığı görevine getirilemeyeceğini söylemek zordur. Zaten bazı Fıkıh âlimleri bu hadisi kendilerine delil olarak almamış ve bu hadise hiç temas etmemiştir. Zayıf olan bu hadisi delil alarak kadının devlet başkanlığı gibi bir göreve getirilemeyeceğini söylemek mümkün görülmemektedir.

Devlet başkanının erkeklerden olması gerektiğine dair delil olarak alınan diğer bir hadis de şöyledir:

*“Sizin kadar eksik akıllı ve eksik dinli birinin (kadınların), akıl sahibi birine üstün geldiğini görmedim”*¹³⁶.

Bu hadisin sebab-i vürudunu incelediğimizde; hadisin Hz. Peygamberin bayram namazlarından birini kılmak üzere musallaya gitmek üzere yolda rastladığı kadınlara bu sözü söylediği, kadınların da *“akıllarının ve dinlerinin eksikliğinin ne olduğunu”* sorduklarında, Hz. Peygamberin;

*“İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği yerine geçmesi kadının aklının noksanlığı, hayızlı olduğunda namaz kılmaması ve oruç tutmaması da dinin noksanlığıdır”*¹³⁷, cevabını verdiğini görüyoruz.

Hadisciler, bu hadisi iman babında zikretmişler, *“dinin noksanlığı”* ifadesinden de, imanın artabileceği veya eksilebileceği mevzuunu anlayıp bu yönde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır¹³⁸.

“Kadının akli ve dini noksandır” hadisinin erkeğe nazaran akli yönden eksikliğine delâlet ettiğini söyleyen fakihlere göre, anlayış, zekâ ve yeterlilik gerektiren bir konuda kadının bu göreve getirilemeyeceği hususu ortaya çıkmaktadır.

Bu hadisin kadının devlet başkanı olmasını engelleyen bir nass olmadığını söyleyen Fıkıh âlimlerimizden Saidi; kadının aklının ve dininin eksik olduğu şeklindeki bir mananın hadisten çıkarılamayacağını, böyle bir düşüncenin hadisin tamamının değil, sadece *“kadının akli ve dini noksandır”* kısmının dikkate alınmasından kaynaklandığını, *“akli ve dini noksandır”* ifadesinden gerçek anlamda bir akıl ve din noksanlığının kastedilmediğini, şayet böyle bir şey olsaydı kadının mallarda tasarruf hakkına da sahip olmaması gerekeceğini belirtmektedir¹³⁹.

¹³⁵ Tirmizi, age., c.II, s.83.

¹³⁶ Buhari, age., c.I, s.83; Ebû Davud, age., c.V, s.59.

¹³⁷ Buhari, age., c.I, s.83; Ebû Davud, age., c.V, s.59

¹³⁸ Azimabâdî, Ebû Tayyib Muhammed Şems (v.1911/1297), *Avnu'l-ma'bud şerhu sünen-i Ebi Davud*, I-XIV, Medine 1969, c.XII, ss.438-439.

¹³⁹ Saidi, age., s.239-243.

Kadının akıl yönünden erkeklere eşit olup olmadığı hususu Fakihler arasında ihtilâf konusu olmuştur. Kadının zeka bakımından erkeklere eşit olduğunu söyleyen fakihler kendilerine âyetlerden delil getirmişlerdir¹⁴⁰.

Kadının İslâm'da önemli bir yeri olduğu ve İslâm tarihinde büyük roller oynadığı bir gerçektir. İslâm tarihi buna dair sayısız örneklerle doludur¹⁴¹.

Devlet başkanının erkek olması gerektiğini ileri sürenlerin delillerinden birisi **de kadının devlet başkanı olamayacağı konusunda meydana gelen icmâ'dır**. Bu görüşü benimseyen Fıkıh âlimleri; fukaha ve İbn Hazm'dan önceki müçtehit imamların, kadının devlet başkanlığına atanmasının caiz olmadığını ve bunun Kitap ve Sünnet'e isnat edilerek günah ve haram olduğu konusunda icmâ' edildiğini söylemektedirler. Buna misal olarak da, Hz. Peygamber, Hulefâ-i Raşid'in ve onlardan sonra gelen devirlerde, vali, ordu komutanı ve kadıların tayinlerinde hep erkeklerin görevlendirildiğini, istişare heyetlerine kadınların da iştiraki konusunda umumî davet bulunmasına rağmen buralara sadece erkeklerin katıldığını göstermektedirler¹⁴².

Ancak inceleyebildiğimiz kaynaklarda, Müslüman kadınların Hz. Peygamber ve halifeler döneminde hiçbir işe karıştırılmadığı hususu doğrulanmamaktadır. Zira hem Hz. Peygamber, hem de Dört Halife kadınlarla istişare etmiş ve bazı konularda onların fikirleri doğrultusunda hareket etmişlerdir¹⁴³.

Devlet başkanının erkek olmasının gerektiğini savunanların kendilerine delil olarak aldıkları bir diğer husus da şudur:

Bu görüşü savunan Fıkıh âlimleri; Devlet başkanlığı görevi erkekler arasına karışmayı ve onlarla beraber olmayı, çeşitli yerlerde ve toplantılarda bulunmayı gerektirir. Bu sebeple devlet başkanının erkek olması gerekir. Zira kadın devlet başkanı olunca; bazen bir, bazen de çok sayıda erkekle baş başa kalabilir. Bu ise kadınların içtimai ve ahlâki yönden toplumda büyük kayıplara uğramalarına sebebiyet verir. İslâm'ın kadının hürmet ve izzetini sınırlamasında büyük hikmet, kadınlığı ve onun ahlâkını her türlü abes ve düşmanlıktan koruma vardır. Kadının bir yabancı ile baş başa kalması, ona incitici bir şekilde bakılması, kadının mahremi olmayan kişilere ziyet yerlerini göstermeleri, toplantı yerlerinde onlarla beraber olup aralarına karışmaları haramdır. Bu sebeple ka-

¹⁴⁰ Bkz. en-Nisa, 4/1; en-Nahl, 16/97; el-Bakara, 2/228; el-Maide, 5/38.

¹⁴¹ Bu konuda bk. Hallâf, age., s.298; Saidi, age., s.243; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev. M. Salih Mutlu), I-II, İstanbul-1972, c.II, s.195.

¹⁴² Nevavi, age., ss.236-237.

¹⁴³ Saidi, age., ss.243-244.

dının evinde bulunması, esas vazifesi olan zevcelik ve annelik görevini yerine getirmesi en uygun olanıdır. Kadın ancak meşru hallerde veya zaruret oldukça evinden çıkar. Evinden çıktığında da örtünmesi, şüphe uyandırıcı ve fitneye düşürücü, erkekleri davet edici yerlerden uzak bulunması gerekir. İşte sayılan bu sebeplerden dolayı kadının devlet başkanlığı gibi bir görevle uğraşması haramlara düşmeye sevk edeceğinden uygun değildir, demektedirler¹⁴⁴.

b. Devlet başkanında erkek olmanın şart olmadığını, bazı hallerde kadınların da bu göreve atanabileceğini ileri süren Fıkıh âlimleri ve delilleri:

Kadının devlet başkanı olabileceğini söyleyen Fıkıh âlimleri, kadın ve erkeğin hak ve görevlerde eşit olduklarını ileri sürerler ve bu görüşlerini âyetlerle¹⁴⁵ destekleyerek, kadının devlet başkanlığı görevine atanabileceğini belirtirler.

Son devir fakihlerden Mustafa es-Sibâi, kadının devlete ait görevleri üstlenmesinin doğru olmayacağını, kadının esas vazifesinin evinin işleriyle ve çocuklarının eğitimiyle uğraşmak olduğunu, ancak devlete ait görevleri üstlenme hakkının da bulunduğunu, bu hakkını kullanmasının ise arzu edilmediğini ifade etmektedir¹⁴⁶.

Buraya kadar zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere, kadının devlet başkanı olarak atanabileceği veya atanamayacağı görüşünü benimseyen Fıkıh âlimleri, kendi görüşlerini destekler mahiyette kendilerini haklı gösterecek farklı deliller ortaya koymaktadırlar. Ancak biz kadının devlet başkanı olmayacağını belirten fakihlerin görüşlerine katılmıyoruz. Çünkü kadının İslâm'da büyük bir yeri vardır ve İslâm tarihinde büyük roller oynamıştır. Hz. Peygamber (sav.) den itibaren tarihi seyir içerisinde bu gerçeği ortaya koyan sayısız örnekler bulunmaktadır. Meselâ Hz. Ömer (r.a.)in akrabalarından bir hanım olan Şifâ binti Abdillâh, İslâm'dan evvel bile okuma-yazma biliyordu. Hz. Peygamber (sav.)in hanımı Hafsa (r.anhâ)ya okuma-yazmayı o öğretti. Hz. Peygamber (sav.) ve Hz. Ömer (r.a.), Şifâ isimli bu kadını muhtesip olarak görevlendirmişlerdir¹⁴⁷. Ayrıca Hz. Aişe (r.anhâ)nin ilmî sahada gösterdiği başarı, onun akli yönden ne derece mükemmel bir insan olduğunu göstermeye yeterlidir. Sahabenin en büyük fâkihleri bile fikhî meselelerde kendisine danışmış, birçok hadisler rivayet ederek sahabe içinde en gü-

¹⁴⁴ Nevavi, age., s.237

¹⁴⁵ Hak ve görevlerde kadın-erkek eşitliği konusunda bkz. el-Bakara, 2/228; et-Tevbe, 9/71.

¹⁴⁶ Mustafe es-Sibai, *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kanun*, Beyrut-1984, ss.151-153.

¹⁴⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c.II, s.195.

venilir raviler arasında yer almıştır. İslâm ülkelerinde fetvâ veren kadınların en başında Hz. Aişe (r.anha)nin ismi zikredilmektedir¹⁴⁸.

Diğer yönden Hz. Peygamber ve dört halifenin kadınlarla istişare ettiği ve onların fikirlerini aldığı tarihen sabittir. Meselâ, Hz. Peygamber (sav.)in Ümmü Seleme (r.anhâ) ile Hudeybiye Antlaşması esnasında, sahabenin verilen emri yerine getirmemesi üzerine, nasıl hareket edebileceği hususunda istişare ettiği bilinmektedir¹⁴⁹.

Kur'an-ı Kerim Hz. Süleyman'dan bahsederken diğer vasıfları yanında kendisine kuşdilinin öğretildiğini, cinler, insanlar ve kuşlara hükmettiğini ve onlardan müteşekkil ordularının bulunduğunu bildirmektedir. Âyetlerde bu konuda verilen bilgileri şu şekilde özetlemek mümkündür: Bir sefer esnasında ordularıyla birlikte karınca vadisine gelen Hz. Süleyman kuşları gözden geçirir ve hüdhüdün¹⁵⁰ orada olmadığını anlar. Sebebeni sorarak eğer mazereti varsa bunu ispat etmesini, yoksa canını yakacağını veya kafasını koparacağını belirtir. Çok geçmeden hüdhüd gelip Hz. Süleyman'a onun bilmediği Sebe' halkından haber getirdiğini, bu ülkeyi bir kadın hükümdarın yönettiğini söyler ve onların dini inançları hakkında bilgi verir. Bunun üzerine Hz. Süleyman hüdhüde bir mektup vererek Sebe'ye götürmesini ve oradaki yöneticilerin nasıl bir karar alacaklarını öğrenmesini ister. Mektubu okuyan Sebe' melikesi, ileri gelen adamlarıyla istişare ettikten sonra Hz. Süleyman'a bazı hediyeler göndermeye karar verir. Bu duruma öfkelenen Süleyman Belkıs'ın hediyelerini elçileriyle birlikte geri yollar ve onu üzerine yürümekle tehdit eder. Sonunda bizzat Hz. Süleyman'ın ziyaretine gitmek zorunda kalan melike, onun cismânî ve ruhânî gücü karşısında gerçek bir peygamber olduğunu anlar ve daha önce yanlış yolda bulunduğunu itiraf ederek tevhit dinini kabul eder¹⁵¹.

Müfessirler Sebe' ülkesinde hükümdar olan ve Kur'an'da adı anılmaksızın bahsi geçen kadının Belkıs bint Şürahbil olduğunu kaydetmektedirler. Ancak kaynaklarda Yelkame bint el-Yeşrah b. Hâris veya Belkıs bint el-Hedahid b. Şürahbil, bir Habeş efsanesine göre Mâkedâ adlarıyla anıldığı da bildirilmiştir. Belkıs'ın kimliği hakkında kesin bilgi verilmemekle birlikte tarihçiler onun milâttan önce X. Yüzyılda yaşamış, Hz. Süleyman'a çağdaş bir Arap kraliçesi olduğunu söylemişlerdir. Ha-

¹⁴⁸ Hallâf, Abdulvehhab (v.1375), *İlmü usulî'l-fıkh*, İstanbul-1983, s.298.

¹⁴⁹ Saidî, a.g.e., s.243.

¹⁵⁰ Hüdhüd, çavuş kuşu denilen ve kendisine özgü nağmelerle öten bir kuş türünün adıdır. Bu âyette zikredilen hüdhüdün ise Hz. Süleyman'ın emrine verilmiş özel bir yaratık olduğu anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Harman-Ömer Faruk, Kurnaz-Cemal, "*Hüdhüd*" md. *DİA*, İstanbul-1998, c.XVIII, s.461.

¹⁵¹ Neml, 27/16-35. Bu konuda bkz. Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, "*Sebâ Melikesi Belkıs*" md., İst. (t.y.), I-XXX, c.XVIII, s.477-481.

beş efsanesine göre adı Mâkedâ olan Sebe' melikesi Hz. Sülyeman'la evlenmekte ve Habeş hanedanı onların çocukları olan I. Menelik ile başlamaktadır¹⁵².

Sebe' melikesinden övgü ile bahseden âyetlerden, kadının, eğer şartlarını taşıyorsa devlet başkanı dahi olabileceği anlaşılır. Çünkü Kur'an'ın hiçbir yerinde kadının başa geçemeyeceğinden söz edilmemiştir. Hatta Hz. Peygamber (sav.)in en çok sevdiği, kendisinin birçok hadisini rivayet etmiş olan mü'minlerin annesi Hz. Âişe, Cemel Vak'asında, taraftarlarına komutanlık etmiştir. Bu durum da saygın ve bilgin bir hanımın, en yüksek mevki'lere çıkabileceğini gösterir¹⁵³.

İslâm tarihinin her döneminde büyük hizmetler veren, mükellefiyet açısından erkeklere eşit olan, ailevi işlerin yanı sıra İslâm'ın ve toplumun menfaatine yararlı hizmetler verebilecek kabiliyette yaratılan kadını eve hapsederek, onu devlet hizmetlerinden alıkoymanın doğru bir davranış ve düşünce olmadığı kanaatindeyiz.

7. Devlet Başkanının Âlim Olması

Fıkıh âlimleri, devlet başkanı olarak tayin edilecek şahsın âlim olup bütün dini bilgilerle mücehhez olması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir¹⁵⁴.

Son devir fakihler, devlet başkanının dini bilgilerle mücehhez olabilmesi için şu dört esası bilmesi gerektiğini belirtirler:

a. Kur'an : Devlet başkanı Kur'an ile ilgili olarak; nâsih, mensuh, muhkem, müteşabih, umum, husus, mücmel, müfesser, mutlak ve mukayyet olmak üzere toplam on husus ile, Kur'an'da beş yüz civarında olan ahkâmla ilgili âyetleri bilmesi gerekir.

b. Sünnet : Devlet başkanı Sünnetten ahkâmla ilgili olan bütün hususları bilmelidir. Bunlar, yukarıda Kur'an ile ilgili olarak sayılan bilgilere ilâveten; mütevatir, ahad ve mürsel kısımları, söz, dil ve takriri kısımları, vürud ve nakil sebepleri, muttasıl, munkatı' ve müsned olanları, sahih ve zayıf olanları ihtiva eder.

c. İcmâ' : Devlet başkanının, kendisinden önceki alimlerin ittifak ettikleri ve ihtilâfa düştükleri hususları bilmelidir.

¹⁵² Bilgi için bkz. Yücetürk, Orhan Seyfi, "Belkıs" md., *DİA.*, İstanbul-1992, c.V, s.420; Karaman, Çağrı, Dönmez, Gümüş, age., c.IV, s.192.

¹⁵³ Ateş, age., c.XVIII, s.481.

¹⁵⁴ Maverdi, age., s.131-132; Ebu Ya'la, age., s.61-62; İbn Küdame, age., c.IX, s.40; Ali Haydar, age., c.IV, ss.671; Muhammed İvad, age., s.175; Medkur, age., s.40; Atıyye Müşerrefe, age., s.165.

d. Kıyas: Devlet başkanının, kıyasın şartlarını, nevelerini, Kur'an'dan ve Sünnetten nasıl hüküm çıkarılacağını bilmelidir.

Fıkıh âlimleri, devlet başkanının bu bilgilere sahip olabilmesi için bir de Arapça'yı bilmesi gerektiğini ilave ederler. Bu fakihler, devlet başkanının bilgisi yukarıda sayılan bu dört esası bütün yönleriyle kapsıyorsa, o takdirde onun müçtehit sayılacağını, dolayısıyla hem hüküm, hem de fetva vermesinin caiz olacağını, belirtmektedirler¹⁵⁵.

Fıkıh âlimleri devlet başkanının müçtehit¹⁵⁶ olmasının gerekip gerekmediği hususunda ihtilâf etmişler ve bu konuda farklı görüşleri sürmüşlerdir. Bunların bir kısmı, devlet başkanının müçtehit olmasının asıl olmasıyla birlikte, son asırlarda müçtehit bulunmadığı takdirde, müçtehit olmasının asıl olmasıyla birlikte, son asırlarda müçtehit bulunmadığı takdirde, müçtehit olmadığı halde devlet başkanlığına tayin edilen kişinin kendisinden önceki müçtehitleri taklit ederek icraatta bulunabileceğini ve bu şekildeki icraatlarının da geçerli olacağını söylerler¹⁵⁷.

Kanaatimizce en isabetli ve günümüzün şartlarına da uygun olan görüş bu son zikrettiğimiz görüştür. Çünkü, zamanımızda müçtehit bulunmamakla birlikte, devletin başına mutlaka bir devlet başkanı gerekmektedir. Müçtehit bulunmadığı gerekçesiyle devlet başkanı tayin edilemeyecek olursa insanların haklarının alınması, suçluların cezalandırılması, zalimin zulmüne son verilmesi mümkün olmaz. Kuvvetli olan hakkını alır, zayıf ise daima ezilen olur. Toplum nizamı sarsılır. Halbuki İslâm'ın gayelerinden biri de insanları iyiye ve güzele yönlendirme, onla-

¹⁵⁵ Hassaf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer (v.261/874), *Edebü'l-kâdi*, Kâhire, (t.y.), s.38; Maverdi, age., s.131-132; İbn Küdame, age., c.IX, s.41; Ali Haydar, age., c.IV, ss.671; Muhammed İvad, age., s.175; Nebhan, age., ss.572-573; Alyan, age., ss.72-73; İbn Arnus, Mahmud b. Muhammed, *Tarihu'l-kaza fi'l-İslâm*, Kâhire, (t.y.), s.80.

¹⁵⁶ Müçtehitte aranan şartlar konusunda geniş bilgi için bk. Şafii, age., c.VI, s.203; İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.IX, s.363; İbn Küdame, age., c.IX, ss.40-42; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebû Bekr (v.751/1352), *İlâmu'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn*, I-IV, Kâhire-1980, c.IV, s.199; er-Remli, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza (v.957/1571), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc fi'l-fıkıh*, Mısır- 1928, c.VIII, s.389; Şirbini, age., c.IV, s.375; Hallaf, age., s.258; Alyan, age., ss.72-74; Fuat ve Abdu'l-Mün'im, *Hükmü'l-İslâm fi kazâi's-şâ'bi*, (b.y.), 1973, ss.47-48; Zeydan, Abdu'l-Kerim, *Usulü'l-fıkıh*, İstanbul-1979, s.340-345; Ebu Zehra, Muhammed (v.1974), *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (Trc. Abdulkadir Şener), Ankara-1979, ss.325-333; Bilmen, age., c.VIII, ss.215-216.

¹⁵⁷ Bu fakihler ve delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Hümam, age., c.V, s.454; İbn Ferhun, age., s.19; Ali Haydar, age., c.IV, s.671; Medkur, age., s.42; Nevavi, age., ss.245-246.

rın aralarında adaleti tesis edip hakkı sahibine teslim etmektir. Bunu gerçekleştirebilmek için de, devlet başkanlarına ihtiyaç vardır.

8. Bedeni Yeterlilik (Vücut sağlamlığı)

Devlet başkanının görevini yeterince yerine getirebilmesi için bedeni buna engel olacak herhangi bir eksikliğin olmaması gerekir. Devlet başkanının; görme, işitme ve konuşmasında sağlıklı olması şarttır. Bu duyuların yokluğu ve eksikliği halinde görevini gayesine uygun olarak yerine getiremez. Ayrıca onun organlarının, gereği gibi hareket etmesini engelleyen ve çabuk davranmasına mani olabilecek olan her türlü kusurdan salim olması da gerekmektedir¹⁵⁸.

İslâm'da anayasa ve idare hukukunun kurucusu olarak görülen Maverdi; devlet başkanının bedeninde herhangi bir eksiklik arız olursa, bunun görevine devamı üzerinde ne gibi etkilerinin olacağını detaylıca incelemiştir. O'na göre vücuttaki eksiklik, duyularda, organlarda ve tasarruflarda olmak üzere üç şekilde olur. Şimdi bunları sırasıyla görelim¹⁵⁹:

a. Duyulardaki Eksiklik

Duyulardaki eksiklik de üç türdür: Bunların bir kısmı devlet başkanı olmaya engel olup, bir kısmı engel değildir. Ayrıca bir kısmının engel olup olmayacağı hakkında da Fıkıh âlimleri arasında görüş ayrılığı vardır.

Devlet başkanlığına engel olan kısım; aklın zail olması ve gözün görmemesi olmak üzere iki kısımdır. Kaybedilmeleri halinde devlet başkanı olma hususunda herhangi bir etki göstermeyen ikinci kısımdaki engeller de; kokuların alınıp idrak edilmesine imkân vermeyecek şekilde burnun duyu özelliğini yitirmesi ve tatların ayırt edilmesini sağlayan tat alma duyusunun kaybı olmak üzere iki türdür. Bunların devlet başkanlığı akdinde herhangi bir etkileri yoktur. Çünkü bunların ancak tat almada etkisi olmakla birlikte, devlet konusundaki görüşlere ve yapılacak devlet işlerine herhangi bir etkisi yoktur.

Fıkıh âlimlerinin ihtilâf ettiği hususlardan bir üçüncü ise; *sağır ve dilsizin* devlet başkanı olup olamayacağı hususudur. Bunlar işin başında devlet başkanlığı akdinin yapılmasına engeldir. Çünkü bu kusurların bulunması halinde devlet başkanında bulunması gereken nitelikler tam olmamaktadır. Bununla birlikte bu kusurların sonradan ortaya çıkması halinde devlet başkanlığına engel olup olmayacakları konusunda yine Fıkıh âlimleri arasında ihtilâf vardır. Bazı fakihler; bunun devlet başkan-

¹⁵⁸ el-Meheran, age., c.I, s.62; Zuhayli, age., c.VI, s.695.

¹⁵⁹ Maverdi, age., s.31-32; İbn Haldun, age., c.I, s. 486-487; Zuhayli, age., c.VI, s.695-696.

lığının devamına mani olacağını belirtirler ve bunu kör olmanın devlet başkanlığı görevini sona erdirmesine kıyaslarlar. Çünkü sağrlık ve dilsizliğin işlerin çekip çevrilmesinde ve yapılmasında olumsuz etkileri olur. Bu sebeple, bu gibi kişilerin devlet başkanlığı görevinden alınmasının uygun olacağını belirten Fıkıh âlimlerinin görüşlerinin isabetli olduğunu düşünüyor, biz de bu görüşe katılıyoruz.

Bazı Fıkıh âlimleri; dilsiz ve sağrın malum işaretinin bunların yerini tutacağından bahisle, bu kusurlarla birlikte devlet başkanlığının devam edeceği görüşünü serdederken; bazıları da, şayet devlet başkanı güzel bir şekilde yazı yazabiliyorsa, bu kusurları sebebiyle devlet başkanlığından düşmeyeceğini, yazamıyor ise bu kusurları sebebiyle görevinin sona ereceğini belirtirler. Bu fakihler yazı ile anlaşmanın mümkün olacağını, ancak işaret ile anlaşmanın karışıklığa yol açabileceğini ileri sürerler.

b-Azaların yitirilmesine gelince:

Azalarda meydana gelen eksikliği dört kısımda incelemek mümkündür:

ba. Devlet başkanlığına aday olmaya ve devamına etki etmeyen kusurlar : Bu kusurlar erkeklik organın, husyelerin ve iki kulağın kesilmesi gibi kusurlar olup görmeye, herhangi bir iş yapmaya, oturup-kalkmaya ve fiziki yapıdaki görüntüye etkisi olmayan kusurlardır.

bb. Devlet başkanlığı akdine ve devamına engel olan kusurlar : Bunlar ellerin yahut ayakların kaybedilmesi gibi herhangi bir iş yapmayı veya oturup-kalkmayı, yürümeyi engelleyen kusurlardır.

bc. Devlet başkanlığı akdini engellemekle birlikte, bu görevin devamına etki edip etmediği ihtilâflı olan kusurlar : Bunlar iki elden, yahut iki ayaktan birisinin kaybedilmesi gibi, bazı işlerin yapılmasını yahut kısmen oturup-kalkmayı engelleyen kusurlardır. Bu gibi kusurlar devlet başkanlığına aday olmaya manidir. Ancak devlet başkanlığı görevinde bulunan bir kişinin sonradan bu gibi bir kusura müptelâ olması halinde bu kişinin devlet başkanlığının devam edip etmeyeceği hususunda ihtilâf vardır. Bazı Fıkıh âlimleri böyle bir kişinin devlet başkanlığı görevine devam edebileceğini belirtirken, bazıları devlet başkanlığı görevine son verileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

bd. Devlet başkanlığının devamını engellemeyen, fakat aday olabilmeye etkisi hakkında farklı görüşler bulunan, insan bedeninin estetiğini bozmakla birlikte herhangi bir iş yapmaya veya kalkıp oturmasına etkili olmayan kusurlar. Bu kusurlar kişinin devlet başkanlığı görevinde kalmasında etkili olmazlar. Ancak bunların devlet başkanlığına aday olmayı engelleyip engellemediği hususunda Fıkıh âlimleri farklı görüşler beyan etmişlerdir. Onlardan bir kısmı aday

olmayı engelleyeceğini belirtirken, diğer bir kısmı engellemeyeceği görüşündedir. Bu kusurlara, kişinin burnunun kesik olmasını, iki gözünden birinin mil çekilerek veya başka bir sebeple kör olmasını misal olarak verebiliriz.

c. Tasarruftaki Eksiklik

Tasarruftaki eksiklik, “*hacr altına almak*” ve “*kahr*” olmak üzere iki şekilde ele alınabilir. Buradaki hacrdan maksat, yardımcılarından birisinin devlet başkanına karşı açıktan isyan etmemekle birlikte, ilmi siyaset ile devlet işlerinin idare ve yönetimini kendi eline geçirmesi demektir. Bu durum devlet başkanlığı görevinin sıhhatini etkilememekle beraber, bu tür olaylarda yönetimi ve devlet işlerinin idaresini eline geçiren bu kişinin icraatlarına bakılır. Şayet icraatları dinin hükümlerine ve adalete uygunsa bu konuda bir şey yapmaya gerek yoktur. Ancak dinin hükümlerine ve adalete aykırı düşerse; bu icraatlar kabul edilmediği gibi, bu kişinin elinden yönetim ve işlerin tekrar alınması yanında, onun uzaklaştırılması konusunda ne gerekiyorsa yapılması yoluna gidilir.

Kahr hali ise, devlet başkanının güçlü bir düşmanın eline esir düşmesi ve ondan kurtulamaması demektir. Esaret hali, kişinin devlet başkanlığına aday gösterilmesine büyük bir engel teşkil etmektedir. Ancak kişi devlet başkanı olduktan sonra düşmanın eline esir düşerse, onun düşmanın elinden kurtarılması bütün müslümanların üzerine vaciptir. Müslümanlar onu esaretten kurtarma konusunda ümitlerini kesmedikçe devlet başkanlığı görevinden uzaklaştıramazlar.

9. Kureyş Soyundan Olmak

Fıkıh âlimleri, devlet başkanı adayının Kureyş soyundan olmasının gerekip gerekmediği konusunda ihtilâf etmişlerdir¹⁶⁰. Ancak bu Fakihlerin çoğunluğu Hz. Peygamberin devlet başkanlığının Kureyş'e ait olduğunu bildiren bazı hadislerine ve bütün Râşid Halifelerin Kureyş'ten olması gibi bazı olaylara dayanak, devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Söz konusu hadislerden bazıları şöyledir:

"Bu iş (devlet başkanlığı) Kureyş'indir. Onlar İslâm'a bağlı kaldıkça, bu konuda onlarla mücadele eden herkesi, Allah yüzüstü yıkar"¹⁶¹. "Kureyş Kıyamete kadar iyilikte de, kötülükte de insanların yöneticisi-

¹⁶⁰ Maverdi, age., s.32; Şehristani, age., c.I, s.199; İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, s.488-489; Zuhayli, age., c.VI, s.697; Hatiboğlu, Mehmet Said, "Halifeliğin Kureyşliliği", *AÜİF Dergisi*, sayı.XXIII, Ankara-1978, ss.120-213.

¹⁶¹ Buhari, age., *Ahkâm*, 1.

dir"¹⁶². "Devlet başkanlığı işi, onlardan iki kişi bile kalmış olsa, Kureyş arasındadır"¹⁶³.

Fıkıh âlimlerinin çoğu, bu ve benzeri hadislerle dayanarak devlet başkanının Kureyş'ten olması gerektiğini, hatta bu konuda icmâ' bulunduğunu ileri sürmüşlerdir¹⁶⁴. Ancak bu konuda farklı görüşlere sahip olan firkalar da az değildir.

Ehl-i Sünnet, devlet başkanı adayının Kureyş'ten olması gerektiğini söyler. Bunlar kendilerine Hz. Peygamber'in; "İmamlar Kureyş'tendir". "Kureyşi öne geçiriniz, fakat siz onun önüne geçmeyiniz"¹⁶⁵, şeklindeki hadislerini delil olarak almaktadırlar.

Hariciler ve ondan sonra gelen Mutezile, diğer şartlara tamamıyla haiz olduğu takdirde, her müslümanın devlet başkanı olmaya hakkı bulunduğunu belirtmektedir¹⁶⁶.

Bazı fakihler, devlet başkanının Kureyş kabilesinden olması ile ilgili şartın İslâm'ın insanlar arasında eşitliği ön gören eğilimleriyle bağdaşmadığını¹⁶⁷ belirtmekte ve böyle bir şartı kabul etmemektedirler¹⁶⁸.

Kureyş, Araplar arasında en önde gelen, medeni ve sosyal işlere alışkın, insanların çoğunun kendilerine uyduğu, cahiliye döneminden beri sözü en geçerli bir kabileydi. Bazı fakihler, Kureyş'in bu durumunu göz önüne alarak, kamu işlerinin ve siyasetin onlara ait kabul edilmesinde insanlık açısından büyük yararların bulunduğunu belirtmektedirler. Bu fakihlerden İbn Haldun, Kureyşlilerin böyle bir özelliğe sahip oluşunun hikmetini himaye ve hakların talep edilmesiyle gerçekleşen **asabiyete sahip oluşuna** bağlamakta, o zamanda bu özellik Kureyş'te bulunduğundan, devlet başkanının asabiyeti olan bir topluluk içinden çıkması gerektiği sonucuna varmaktadır. O, devlet başkanının böyle bir

¹⁶² Tirmizi, age., *Fiten*, 49.

¹⁶³ Buhari, age., *Ahkam*, 1.

¹⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fisal*, c.IV, s.89; *el-Muhalla*, c.IX, s.359-360.

¹⁶⁵ "İmamlar Kureyş'tendir", hadisini Ahmed b. Hanbel, Ebu Ya'la ve Taberani, Bukeyr b. Vehb'den rivayet etmişlerdir. Müslim ise Hz. Cabir'den, "Hayırda da, şerde de insanlar Kureyş'e tabidir" şeklinde bir rivayet kaydetmektedir. Buhari ile Müslim, Ebu Hureyre'den: "Bu konuda insanlar Kureyş'e tabidirler. Müslümanları Kureyş'in müslümanlarına, kafirleri de Kureyş'in kafirlerine" hadisini rivayet etmektedir. Taberani de Hz. Ali'den, "Kureyş'i öne geçiriniz, fakat Kureyş'in önüne geçmeyiniz" diye bir rivayet kaydetmektedir. Taberani ayrıca Sevban'dan, "Onlar size karşı dosdoğru oldukları sürece siz de Kureyş'e dosdoğru olunuz..." rivayetini kaydetmektedir. (Ahmed b. Hanbel, age., c.III, s.129-183, c.IV, s.421; Askalâni, age., c.XIII, s.114; Hafız el-Münziri, age., c.III, s.170).

¹⁶⁶ Zuhayli, age., c.VI, ss.697-698.

¹⁶⁷ er-Rayyis, age., s.254; Zuhayli, age., c.VI, s.698.

¹⁶⁸ Şirvani, Abdulhamid, *Tuhfetü'l-muhtâc*, I-X, (b.y.), (t.y.), s.120.

topluluk içinden çıkmasının, dirlik ve düzenliğin daha kolay gerçekleşmesini sağlayacağı kanaatindedir¹⁶⁹.

Ziyaüddin er-Rayyis, İbn Haldun'un bu görüşünü tenkit ederek şöyle der: "İslam teşride (yasamada) bir amaç yahut toplumların oluşumunda bir temel olarak asabiyet düşüncesini benimsemediği için, bu konuda göz önüne alınması gereken güçlü olma ve itaat edilme özelliklerine sahip bulunmak olmalıdır. Bunlar ise geçmişte olduğu gibi, asabiyyete dayalı olarak ortaya çıkmayıp devlet düzeninden ve devletin sahip olduğu askeri güçten kaynaklandığından dolayı, böyle bir şart artık zorunlu görülemez. Halifenin meşru yolla ve müslümanların rızası ile seçilmesiyle yetinmek gerekir. O halde şu anda böyle bir şartın şu şekilde olması icap eder: Müslümanların yönetimini elinde bulunduran kimseye, halkın büyük kesimi tarafından teveccüh gösterilmesiyle itaat gerçekleşir ve halka yaptığı hizmetlerle kendisinden razı olunur. Böyle olunca, kamu idaresinden kaynaklanan bir gücün de sahibi bulunmuş olur. Onun varlığı ile birlik gerçekleşir ve anlaşmazlığa sebep teşkil eden hususlar ortadan kalkar"¹⁷⁰.

Muhammed Hamidullah Hz. Peygamber'in, "İmamlar Kureyş'tendir". "Kureyşi öne geçiriniz, fakat siz onun önüne geçmeyiniz"¹⁷¹, şeklindeki hadisleriyle ilgili olarak yaptığı değerlendirmede; Hz. Peygamberin bu hadisleri hangi şartlar altında söylediğini ortaya koymak için çok uzun zaman harcadığını, ancak bu konuda bir şey bulamadığını, bu hususta en doğru çözümün Hz. Peygamberin bizzat kendi tatbikatının ne olduğuna müracaat etmek olduğunu belirttikten sonra, Hz. Peygambere vekillik edenlerden Evs, Hazrec, Kelb, Gifar ve Kinane kabilelerinden olan kimselerinde bulunduğunu zikreder ve Hz. Peygamberin bu gibi hadislerini özel bir takım nedenlere bağlamanın en uygun çözüm yolu olacağını kaydeder¹⁷².

Çağımızın önde gelen fıkıh otoritelerinden biri olarak kabul edilen Muhammed Ebû Zehra, bu hadislerin devlet başkanlığının sahih olması için bir istek olmayıp, sadece efdaliyeti göstermek için olduğunu, kaldı ki, diğer bazı hadislerde başa getirilen yönetici zenci bile olsa, Allah'ın Kitabı'nı uyguladığı müddetçe ona itaatın emredildiğini, bu tür hadislerin; "hilâfet benden sonra otuz yıldır" hadisi gibi gaipten bir haber verme olarak da değerlendirilebileceğini belirtmektedir¹⁷³.

¹⁶⁹ İbn Haldun, age., c.I, ss.486-487.

¹⁷⁰ er-Rayyis, age., s.275; Zuhayli, age., c.VI, s.699.

¹⁷¹ Bk. Dip not, 165.

¹⁷² Hamidullah, Muhammed, *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları*, (Makaleler Külliyyatı), (Derleyen: Salih Tuğ), İstanbul, 1382/1962, ss.141-144.

¹⁷³ Ebu Zehra, age., ss.113-114.

Bu konuyla ilgili olarak Mevdûdî (v.1979), "Allah, *içinizden iman eden, din ve işlerini düzgün yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecek...*"¹⁷⁴ âyetinin hükmüne göre, bütün müslümanların tek tek eşit şekilde ve aynı imkanlarla halife olma hakkına sahip olduklarını, herhangi bir ferdin veya zümrenin müminlerin elinden bu hakkı almaya yetkisi olmadığı gibi, hususi olarak hilâfetin yalnızca kendilerine ait bulunduğunu iddia etmelerine de imkan bulunmadığını, bu gibi açık prensiplerin, İslâm'ın hilâfet müessesini diğer hakimiyet şekillerinden ayırdığını ifade etmektedir¹⁷⁵.

Buraya kadar zikrettiğimiz hususlardan da anlaşıldığı gibi, Fakihler devlet başkanının Kureyş'ten olmasının gerekip gerekmediği hususlarında farklı görüşler ortaya koymuşlar ve görüşlerini teyit etmek için de deliller getirmişlerdir. Ancak çağdaş İslâmi yönetim için böyle bir problemin varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü şu anda İslâm'ın ön gördüğü şekilde bütün İslâm toprakları ne tek bir devlettir, ne de müslümanlar tek bir devlet başkanının etrafında birleşmiştir. Diğer taraftan bu mümkün olsa bile acaba günümüzde gerçekten Kureyş'e mensup olduğu sağlam kaynak ve sahih delillerle ortaya konulabilecek ve devlet başkanında aranan şartlara haiz kaç kişi bulunmaktadır? Bizim bu konuyu ele almamızın nedeni, devlet başkanında böyle bir şartı arayanların da olduğunu belirtmek ve konuya farklı yönlerden bir bakış açısı sunmaktır.

Ayrıca İslâm, Allah katındaki üstünlüğün takvada olduğunu bildirmekte, fert ve toplum hayatında İslâm'ın hükümlerinin uygulanması görevini de bütün müslümanlara yüklemektedir. Biz, devlet başkanlığı makamına layık olduktan ve kendisinde aranan şartlar bulunduktan sonra hangi nesepten olursa olsun, o kişinin devlet başkanı olabileceği kanaatini taşıyoruz.

Fıkıh âlimleri yukarıda sayılan şartların yanı sıra devlet başkanında şu sıfatların da bulunması gerektiğini belirtirler¹⁷⁶. Bunlar şunlardır:

Devlet başkanı "**necde**" sıfatına haiz olmalıdır. Necde, devlet başkanında yiğitlik, kahramanlık, yüksek karakter ve imdada koşma gibi özelliklerin bulunması demektir. Devlet başkanı bu sıfatla mücehhez olursa onun sancak ve bayrağı göklere, güç ve kuvveti ülke sınırlarına ulaşır. Azametinden dolayı, onun ülkesinde eşkıya (baği)ya yer olmaz. Bu sıfat sayesinde o, gayrimüslimleri susturur, fitne ocaklarını söndürür ve bü-

¹⁷⁴ en-Nur, 24/55.

¹⁷⁵ Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, s.34; Udeh, Abdulkadir, *el-İslâm ve evdaune's-siyasiyye*, Kâhire-1951, ss.112-117.

¹⁷⁶ Avaiciyyi, age., s.408; Hatemi, age., s.100.

tün sıkıntıları yayılmadan ortadan kaldırır¹⁷⁷. Devlet başkanının vatanın korunması, düşmanlara karşı cihat edilmesi, hadlerin uygulanması, mazlumun hakkının alınarak adaletin gerçekleştirilmesi ve İslâm'ın hükümlerinin uygulanabilmesi için cesaret, kahramanlık ve gayretlilik gibi ayırt edici özelliklere de sahip olması gerekmektedir¹⁷⁸.

Devlet başkanı "**Kifayet (Yeterlilik)**" sıfatına haiz olmalıdır. Kifayet, devlet başkanının, görevinin gerektirdiği işleri başarıyla yürütebilecek güç ve kabiliyette olması demektir. Devlet başkanı zor ve çetin işlerde gerçek yararın ne ve nerede olduğunu bulabilmelidir. Bunun için devlet başkanının İslâm'ın hükümlerini uygulayabilecek, suçluları cezalandırabilecek, haklılara haklarını verebilecek, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olacak, insanlara her bakımdan önderlik edebilecek, siyâsî ve idârî yükümlülüklerinin altından kalkabilecek bir düzeyde olması gereklidir¹⁷⁹. Böyle olunca devlet başkanı dini korur, cihat yapar, İslâmî hükümleri uygular ve kamu yararını gözetir. Aksi takdirde bunların hiç birinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Devlet başkanı "**Tefekkür ve Tedebbür (İyice Düşünmek)**" sahibi olmalıdır. Bunun şartı da, ince kavrayış ve zekâdır. Halife Mansur diğerlerinden bu sıfatla ayrılmaktadır. Zira o birçok kimseyi ileri derecedeki akli ve zekâsı sayesinde hayrete düşürmüştür. Bu tabii bir sıfat olup Allah'ın bir lütuf ve hediyesidir¹⁸⁰.

Devlet başkanı "**siyasi meselelerde savaş ve idari hususlarda basiret (keskin görüşlülük)**" sahibi olmalıdır. Maverdi bunu, "halkın idaresi ve maslahatların güzel bir şekilde düzenlenmesi sonucunu verecek keskin bir görüş" diye ifade etmiştir¹⁸¹. Devlet başkanının, insanların işleri, ülkenin durumu, yönetim ve politik ihtiyaçları ile ilgili yeterli bilgi ve tecrübeye sahip bulunması da gerekir. Maverdi ile birlikte diğer ilim adamları da bu konuda aynı ifadeleri kullanmaktadırlar¹⁸².

Devlet başkanı "**vera**" sahibi olmalıdır. Vera', takva sahibi demek olup, sıfatların en yükseğidir. En çok üzerinde durulması ve değer verilmesi gereken sıfat budur. Bu, başkasından ödünç alınamayan ve başkasından elde edilemeyen bir sıfattır. Takva sahibi olan devlet başkanının dini sağlam, akli berrak ve gönlü cömerttir. Takva bütün servetin başı ve her türlü iyiliğin ve güzelliğin kaynağıdır. Devlet başkanının temel vasfı

¹⁷⁷ Laoust H., age., ss.248-251.

¹⁷⁸ Zuhayli, age., c.VI, s.695.

¹⁷⁹ Maverdi, age., s.32; Ebu Ya'la, age., s.20; İbn Nüceym, age., s.211; İbn Abidin, age., c.I, s.384-385.

¹⁸⁰ el-Meheran, age., c.I, s.62.

¹⁸¹ Maverdi, age., s.32; Zuhayli, age., c.VI, s.694; el-Meheran, age., c.I, s.62.

¹⁸² el-İci, age., c.VIII, s.349; İbn Haldun, age., c.I, ss.486-487; Zuhayli, age., c.VI, s.695.

budur. Bu vasfı arızalı olan başkanın, tutunulacak bir yanı kalmamış demektir¹⁸³.

Devlet başkanında aranan şartları saydıktan sonra şimdi devlet başkanının görevleri üzerinde duracağız.

D. DEVLET BAŞKANININ GÖREV VE SORUMLULUKLARI

İslâm'ın ilk hedeflerinden biri de, müminlerin kalbinde imandan kaynaklanan geniş bir sorumluluk duygusunu uyandırmaktır. Çünkü bu duygu olmadan İslâm'ın hayata geçirilme imkânı bulunmamaktadır. Devlet başkanının sorumluluğu, diğer bütün müslümanlardan önce gelmektedir. O'da diğer insanlar gibi her şeyden önce Allah'a karşı sorumludur. Bu sorumluluk duygusu ve Ahiret düşüncesi yapılacak her hareketin bütün ayrıntılarıyla gözden geçirilmesini sağlar. Bu sebeple İslâm'da kendisini lâyüs'el gören ve en yüksek otorite kabul eden bir devlet başkanı gösterilemez. Bununla birlikte İslâm, devlet başkanına bazı görev ve sorumluluklar da yüklemiştir.

Fıkıh âlimleri, devlet başkanının görev ve sorumluluklarını içeren bazı hususları maddeler halinde sıralamışlarsa da¹⁸⁴, biz devlet başkanının görevlerini dinî ve siyâsî görevler olmak üzere iki başlık halinde inceleyeceğiz.

1. Dini Görevleri

Devlet başkanının dini görevlerini beş başlık halinde ve kısaca ele alacağız:

a. Dini ve dinin hükümlerini korumak,

Devlet başkanı, dini ve dinin hükümlerini korumak mecburiyetindedir. Ayrıca bağımsız hâkim ve mahkemelerce kendilerine hadd cezası verilenlere bu cezayı olduğu gibi uygular. Devlet içinde dinin bazı hükümlerine karşı çıkan ve muhalefet edenler olursa, onları İslâm'ın öngördüğü şekilde cezalandırır.

Maverdi (v.450/1058), "Devlet başkanının görevi, dini kabul edilmiş esaslara uygun ve selef-i salihinin üzerinde icmâ' ettiği şekilde korumaktır. Dinin hükmünden olmayan bir şeyi ihdas eden bir bit'atçinin ortaya çıkması veya birinin dinin bazı hükümlerinden şüphe ederek ondan sapması durumlarında, devlet başkanı bu kişilere karşı o konudaki dini delili açıklar, doğruyu beyan eder ve onu yerine getirmekle yükümlü

¹⁸³ el-Meheran, age., c.I, s.62; Korkmaz, Fahreddin, *Gazali'de Devlet*, Ankara-1995, s.115.

¹⁸⁴ Maverdi, age., s.51; Ebu Ya'la, age., s.11; ed-Dehlevi, Şah Veliyyullah b. Abdurrahim (v.1176/1762), *Hucetü'llâhi'l-bâliga*, I-II, Beyrut, (t.y), c.II, s.32; Zuhayli, age., c.VI, s.699;.

olduğu hak ve hudut noktasından sorumlu tutup mecbur eder. Böylelikle din, meydana gelebilecek herhangi bir saldırıya karşı korunmuş olur ve müslümanların da bazı bidatçiler sebebiyle yanlışlığa düşmesi önlenmiş olur”, demektedir ¹⁸⁵.

b. Düşmanlara karşı cihat etmek,

İslâm devleti içinde yaşayıp da, önceden müslüman olduğu halde, sonradan irtidat ederek İslâm'dan çıkan kişileri devlet başkanı İslâm'a davet eder. Bunu kabul etmemeleri halinde dine karşı çıkanlarla İslâm'a dönünceye yahut zimmet akdini kabul edip İslâm'ın himayesine girinceye kadar savaşır. Devlet başkanı, İslâm'ı bütün dinlerden üstün kılmak hususunda Yüce Allah'ın hakkını yerine getirmekle sorumludur.

c. Fey', ganimet ve sadakaların (zekatların) toplanması¹⁸⁶,

Fey' ve ganimetlerden maksat, müslümanların gerek savaş sonucu ve gerekse başka yollarla müşriklerden elde ettikleri mallardır. Sadakalardan maksat ise, zekât gibi nass veya içtihat gereğince zengin Müslümanlardan alınan mallardır. Devlet hazinesinin boşalması ve devletin de ordu hazırlamak ve benzeri kamu maslahatlarını gerçekleştirmek için ihtiyaç duyması halinde zenginlerden alınan mallar sadaka olarak isimlendirilir.

d. Ezan, Cuma, cemaat ve bayram namazlarının kılınmasını, oruç ve hac gibi dini vecibelerinin yerine getirilmesini sağlamak.

Devlet başkanı, namaz kıldırmak için imam, ezan okuması için de müezzin tayin eder. Müslümanların topluca ibadet ettikleri yerler olan mescitlerin yapılmasını sağlar ve onları korur, gözetir. Kendisi hazır olduğu takdirde cemaatla kılınan namazlarda insanlara imamlık yapar. Ramazan ayının başlaması ve sona ermesi itibariyle bu ayda tutulan orucun başlayış ve bitiş tarihlerinin sağlıklı bir şekilde tespitini yaptırır. Oruca başlama ve Ramazan Bayramı konusunda çıkabilecek ihtilâflara meydan vermemek için her türlü tedbiri alır. Ramazan ayında kabul edilebilir bir özürü olmaksızın açıktan açığa iftar edenleri cezalandırır. Ayrıca devlet başkanı hacc görevindeki zorluk ve meşakkati göz önünde bulundurarak, müslümanların kolayca hacc vazifelerini eda etmeleri için yöneticiler tayin eder ve onların geceli gündüzlü çalışmalarını sağlar. Hacıların emniyetli bir şekilde yolculuk yapmaları için tedbir alınması, Mekke ve Medine'ye geldiklerinde konaklayacakları evlerin ve ayrıca her türlü ihtiyaçlarını görebilecekleri yerlerin temin edilmesi devlet başkanı-

¹⁸⁵ Maverdi, age., s. 51; Zuhayli, age., c.VI, s.699.

¹⁸⁶ Fey' ve ganimet ile sadaka malaları arasında bulunan farklar için bkz. Maverdi, age., s.52.

nın dini görevlerindedir. Devlet başkanı bu hizmetleri tayin ettiği görevliler vasıtasıyla gördürür ve kendisi de bizzat hac işlerine nezaret eder¹⁸⁷.

2. Siyasi Görevleri

Hz. Peygamber ve kısmen de Dört Halife döneminde, devlet başkanının yürütme ve yargı yetkilerini bir arada elinde bulundurması sebebiyle, **siyasi görevler** hem yürütme, hem de yargıyı içine almaktaydı. Ancak son zamanlarda devlet başkanları, kendileri adına eyaletleri yönetmek üzere valiler, yargı faaliyetinde bulunmak üzere de müstakil hâkimler tayin etmeye başladılar. Maverdi, devlet başkanının siyasi görevlerini altı başlık halinde zikreder ¹⁸⁸. Bunlar:

a. Devletin güvenliğini ve kamu düzenini korumak,

Vatanın ve devletçe kutsal sayılan şeylerin korunması ve gerektiğinde her türlü tehlikeyi bile göze alarak bunların savunulması devlet başkanının görevlerindedir. Böylelikle insanların günlük hayatlarında maişetlerini temin etmeleri için kendilerine rahat bir çalışma ortamı hazırlanır. Can ve mal güvenliği sağlanır. Kişilere devletin her yerinde ve her türlü şartlarda dolaşma ve çalışma imkânı verilir. Devlet başkanı bu vazifeyi günümüzde, tayin ettiği "güvenlik kuvvetleri" vasıtasıyla yerine getirmektedir.

b. Düşmanlara karşı devletin savunulması,

Devlet başkanı, bulundurduğu her türlü silah, araç, gereç ve savunma gücüyle devletin sınırlarının güvenlik altında tutulmasını sağlar. Bu şekilde, düşmanların ani baskın yapmasının ve vatan topraklarında yer alan ve kutsiyet ifade eden değerlerin düşman tarafından çiğnenmesinin yahut bir müslümanın veya İslâm ülkesinde bulunan bir gayrimüslimin kanının dökülmesinin önüne geçilmesi sağlanmış olur. Devlet başkanı, İslâm devletine karşı savaş açan diğer devletlere karşı, her halükarda kullanabileceği güç (ordu) temin etmek ve gerektiğinde bu gücü kullanmak durumundadır. Bu konuda Hz. Peygamber ve Dört Halife döneminde sayısız örnekler bulunmaktadır.

c. Amme (kamu) işlerini bizzat kontrol etmek,

Devlet başkanının bizzat devletin işlerini kontrol etmesi, bu işleri gören memurların durumlarını ve çalışma şekillerini yakından takip etmesi gerekir. Böylelikle ümmetin idaresini ve dinin korunmasını sağlamış olur. Devlet başkanı mecbur kalmadıkça bu işleri başkasına havale etmemeli, kendi zevkini tatmin etmek ve ibadet ile uğraşmak maksadıyla devlet işlerinden uzak kalmamalıdır. Çünkü kendisine güvenerek devlet

¹⁸⁷ Maverdi, age., ss.51-52, Zuhayli, age., c.VI, s.699.

¹⁸⁸ Maverdi, age., s.51; Zuhayli, age., c.VI, s.700.

işlerini teslim ettiği kimse hainlik edebilir ve öğüt vermesi beklenen kişi aldatılabilir.

d. İnsanlar arasında adaleti uygulamak,

Devlet başkanı, bir davaya taraf olan hasımlar arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaya, zalim zulmüne son verip başkasına haksızlık etmemesini garanti altına alıncaya ve mazlumun zayıflığı söz konusu olmayıp onun gözyaşını dindirinceye kadar taraflar arasında hüküm vermek ve adaleti tesis etmek zorundadır. Ayrıca devlet başkanının, Yüce Allah'ın haramlarının çiğnenmekten korunması ve kulların haklarının korunup ortadan kaldırılmaması için hak eden kişilere gerekli hadd cezalarını uygulaması gerekir.

e. Malın idare edilmesi,

Devlet başkanı, devlet gelirlerinin en iyi şekilde ve gerekli yerlere harcanması konusunda hassasiyet gösterir. Devlet hizmetlerinde görevlendirdiği kişiler için onların kimseye muhtaç olmayacak şekilde geçinebilmelerini sağlamak maksadıyla maaşlarını tespit eder. Devlet başkanı bu konuda herhangi bir israf veya cimrilik göstermemeli, memurların maaşları ve devletçe yapılması gereken diğer ödemeler konusunda herhangi bir erteleme veya öne alma söz konusu olmamalıdır.

f. Görevlilerin tayini ve atanması,

Devlet başkanı, devletin resmi hizmetlerinin görülmesi ve devlete ait malların korunması konusunda, güvenilir, ehliyet ve liyakat sahibi, samimiyetle görev yapacak ve hainlik yapmayacak kimseleri işin başına getirmelidir. Böylelikle işler ehliyet ve liyakat sahibi kimseler ile sağlam bir disiplin altına alınır, mallar da güvenilir kimseler vasıtasıyla korunmuş olur.

Buna rağmen, beklenmedik bir durum ortaya çıkacak olursa, devlet başkanı ümmetin saadet ve selametini gerçekleştirmek maksadıyla gerekli tedbirleri alır. Bunu yaparken de Kur'an, Sünnet veya uygulamada varit olmuş açık bir nassa muhalefet etmemelidir. Ayrıca alınan tedbirler, Şeriatın ruhuna ve genel maksatlarına -fıkıh usulü âlimlerinin açıkladıklarına uygun olarak- uyum göstermelidir. Bu ise beş genel esasın, yani dinin, canın, aklın, neslin ve malın ve buna bağlı diğer hususların korunmasıyla gerçekleşir¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Gazzali, Ebü Hamid Muhammed (v.505/1111), *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Mısır-1322, c.I, s.140; el-Amidi, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebü Ali b. Muhammed (v.631/1233), *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, I-IV, Kâhire-1332, c.III, s.48; Zuhayli, age., c.VI, s.701.

E. DEVLET BAŞKANLIĞI GÖREVİNİN SONA ERMESİ

Devlet başkanlığı görevi; ölüm, istifa ve durumunun değişmesi olmak üzere üç husustan birisi ile sona erer¹⁹⁰.

1. Ölüm:

Devlet başkanının ölmesiyle, görevi kendiliğinden sona ermiş olur ve bundan tabii bir şey olamaz. Çünkü bununla velâyet ortadan kalkar. Diğer taraftan, onun devlet başkanlığı süresi hayatta kaldığı süre ile kayıtlıdır. Herhangi bir kimseye bu velâyet hakkını miras bırakmak yetkisi yoktur. Bu konuda görev başına getirme hakkı, seçme ehliyetine sahip kimselere aittir. Devlet başkanlığı akdinin böyle bir şartı ihtiva etmesi halinde, devlet başkanlığının belli bir zaman ile sınırlandırılması İslâm düzeninin ruhu ile hiç bir şekilde aykırılık arz etmemektedir¹⁹¹.

2. Devlet Başkanının Kendi Kendini Azletmesi

Bu, devlet başkanına ait şahsi bir hak olup kendi iradesiyle bu makamdan ayrılmak isteyen kişi, kalması hususunda zorlanmaz. Maverdi bu konuda, “devlet başkanı kendi kendisini azledecek olursa, bu görev veliahdına intikal eder. Onun kendi kendisini azletmesi ölümü gibi olur. Yani bu durumda iş, hal ve akd ehlinin seçimine bağlı kalır. Çünkü onun velâyeti, ümmetten kaynaklanır. Devlet başkanlığı onun asli bir hakkı değildir”¹⁹², demektedir.

3. Durumunun Değişmesi Dolayısıyla Azledilmesi

Devlet başkanının azlini gerektirecek şekilde durumunun değişmesi; adaletin zedelenmesi ve bedeninde kusurun meydana gelmesi olmak üzere iki şekilde olur.

Adaletin zedelenmesinden maksat, devlet başkanının fâsık olmasıdır. Bu da haram olan şeyleri işlemek, münkerleri yapmaya kalkışmak, hevâ ve arzularının esiri olmakla gerçekleşir.

Bedendeki eksik ise yukarıda belirttiğimiz üzere, “aklın gitmesi, gözün görmemesi, sağırlık ve dilsizlik gibi duylardaki eksiklik; iki elin yahut iki ayağın gitmesi gibi azalardaki eksiklik; tasarruf eksikliği” gibi hususlar olmak üzere üç kısımdır¹⁹³.

Tasarruf eksikliği, ya devlet başkanın yardımcılarında birisinin devlet başkanına karşı açıktan isyan etmemekle birlikte ilmi siyaset ile devlet işlerinin idare ve yönetimini kendi eline geçirmesi ve dinin hü-

¹⁹⁰ Maverdi, age., s.53; Zuhayli, age., c.VI, s.702.

¹⁹¹ Zuhayli, age., c.VI, s.702.

¹⁹² Maverdi, age., s.53.

¹⁹³ Zuhayli, age., c.VI, s.702.

kümlerine, adalete uygun olarak hareket etmemesiyle olur. Ya da devlet başkanının güçlü bir düşmanın eline esir düşmesi ve ondan kurtulmamasıyla gerçekleşir¹⁹⁴.

İslâm'da müslüman halk tarafından görevden uzaklaştırma (azletme) ilkesinin kabul edilmesi, devlet başkanının yetkisinin halktan aldığı açık bir delilidir. Ortaçağ Avrupası krallarının ileri sürdükleri gibi, tanrıdan alınmış bir yetki ile o saltanatta hak sahibi olduğu iddiasında bulunamaz. Nitekim devlet başkanı hatadan korunmuş (masum) da değildir. Teşri (kanun koyma) hakkı da yoktur. Onun bütün yetkileri dinin hükümlerini uygulamak ve din çerçevesinde içtihadta bulunmaktan ibarettir. Bugün dünyadaki Katolik Kilisesi başkanı olan Papa'nın Hıristiyanlar üzerinde olduğu gibi devlet başkanının ruhani bir otoritesi yoktur. O bakımdan herhangi bir şeyi helâl ya da haram kılamaz, günah başıslayamaz, günahkâr bir kimseyi de afaroz edemez.

SONUÇ

İslâm tarihini incelediğimizde, İslâm devlet başkanına ve onun temsil ettiği makama emirlik, meliklik ve halifelik gibi değişik unvanlar verildiğini, İslâm Hukuku'nda devlet başkanlığının, aynı anlamda kullanılan ve bir görevin adı olan "*imamet-i uzma*", "*halifelik*" ve "*mü'minlerin emirliği*" (emiru'l-müminin) tabirleriyle ifade edildiğini görüyoruz.

Kaynakların tetkikinden Devlet başkanına verilen unvanlardan en çok kullanılanın hilâfet olduğu, zira hilâfetin, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade ettiği, bu kelimenin, devlet başkanını ifade etmesi için kullanılmaya Hz. Peygamber'in vefatından sonra başladığı ve ilk olarak bu unvanla isimlendirilen Hz. Ebu Bekir'in olduğu, Devlet başkanlığı müessesesi için kullanılan ikinci unvanın da emiru'l-müminin olduğu, emiru'l-müminin sıfatıyla anılan ilk halifenin Hz. Ömer olduğu konusunda tarihçiler arasında ittifak bulunduğu, Devlet başkanlığı için kullanılan tabirlerden bir diğerinin de imamet olduğu, Devlet başkanına, Hz. Peygamber'in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için "**halife**", önder ve lider olması sebebiyle de "**imam**" denildiği, ortaya çıkmaktadır.

İslam tarihinde her ne kadar devlet başkanları halife ve benzeri unvanlarla anılmışsa da, bu unvanların zamanla değişebileceği ve devlet başkanlığı makamının farklı şekilde ifade edilebileceğini düşünüyoruz. Zira bugün yer yüzünde yüzlerce devlet bulunmakta ve her devletin başındaki devlet başkanı birbirinden farklı unvanlarla anılmaktadır.

¹⁹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. devlet başkanında aranan şartlardan *Bedeni Yeterlilik* maddesi.

Devletin kurulması aklın bir gereği, vakıanın bir zorunluluğu, olayların tabiatının öngördüğü bir gerçek olmakla birlikte, Devletin başında, bir başkanın bulunup bulunmayacağı, şayet bulunacaksa bunun dinen hükmünün ne olduğu hususu, İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

Her ne kadar İslam hukukçuları arasında devlet başkanının tayininin farz, vacip veya devlet başkanı tayin etmeye gerek olmadığı şeklinde görüşler ortaya konmuş ve her görüş sahibi görüşünü teyit etmek için delil getirmişse de, bütün hukukçuların sonuçta bileştikleri bir nokta vardır ki, o da mutlaka devletin başında bir başkanın bulunması gerektiğidir. Biz de bu kanaatini taşıyoruz.

Diğer yönden İslam Hukukçuları devlet başkanı olacak şahısta hangi şartların bulunması gerektiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda inceleyebildiğimiz kaynaklarda devlet başkanında; Müslüman olması, erkek olması, akıllı olması, bülûğ (ergenlik), hür olması, adil olması, bedeni yeterlilik (duyu organlarının ve azalarının sağlam ve sıhhatli olması), Kureyş soyundan olması, gibi şartların bulunması gerektiği hususu yer almaktadır. Ayrıca bu sayılan şartların yanı sıra devlet başkanının; Necde (yiğitlik, kahramanlık), “Kifayet (Yeterlilik), Tefekkür ve Tedebbür (İyice Düşünmek), siyasi meselelerde savaş ve idari hususlarda basiret (keskin görüşlülük), vera’ (takva) sahibi olması gerektiğini belirten hukukçular da bulunmaktadır.

Devlet başkanı olacak şahısta mutlaka bazı şartların aranması gerektiği kanaatini taşımakla birlikte, İslam hukukçularının devlet başkanında bulunması gerektiği şeklinde yukarıda ortaya koydukları bazı şartların, devletin yapısı ve toplumların ihtiyaçları göz önüne alınarak zamanla değişebileceğini, dolayısıyla bu konuda kesin bir sınır koymanın doğru olmayacağını düşünüyoruz.

Yine inceleyebildiğimiz kaynaklarda; Devlet başkanının; dinin ve dinin hükümlerinin korunması, düşmanlara karşı cihat edilmesi, ganimet ve sadakaların (zekatların) toplanması, ezan, Cuma, cemaat ve bayram namazlarının kılınmasını, oruç ve hac gibi dini vecibelerinin yerine getirilmesini sağlamak gibi dinî görevleri; Devletin güvenliğinin ve kamu düzeninin korunması, düşmanlara karşı devletin savunulması, Amme (kamu) işlerinin bizzat kontrol edilmesi, insanlar arasında adaletin uygulanması, devlet malının idare edilmesi, görevlilerin tayini ve atanması gibi de siyâsî görev ve sorumlulukları bulunduğu hususları yer almaktadır.

Devlet başkanı, Devleti en üst derecede temsil eden bir kişi olarak, bizzat kendisinin bu görev ve sorumlulukları ifa etmesi asıl olmakla birlikte, günümüzde ortaya konulan uygulamalarda da görüldüğü gibi,

devlet başkanının bu görev ve sorumluluklarını tayin ettiği devletin yetkili organları ve kurumları eliyle yürütmesi hizmetlerin yerinde ve zamanında yerine getirilmesi bakımından daha uygundur ve kanaatimizce doğru olanı da budur.

Kaynaklarda Devlet başkanlığı görevinin; ölüm, istifa ve durumunun değişmesi olmak üzere üç husustan birisi ile sona ereceği belirtilmekte ise de; yine günümüzde devlet başkanlarının nasıl seçileceği veya atanacağı, hizmetlerini nasıl ve hangi kurum ve kuruluşlar aracılığıyla yürüteceği, hangi durumlarda görevinin sona ereceği hususları her Devletin Kanun, Tüzük ve Yönetmelik gibi ilgili mevzuat hükümleriyle belirlenmiştir. Her Devlet, kendi yürürlükte olan mevzuat hükümlerine göre bunu yerine getirir ve uygulamaya koyar.

Bu makale ile, İslam Hukuku açısından Devlet Başkanlığı Müessesesi'nin konumunun sınırlı da olsa belirlenmesini ve bu konuda daha geniş çalışma yapmak isteyen araştırmacılarımız ve ilim adamlarımız için bir ön çalışma yapmayı amaçladık. Bu makalenin ilim dünyasına az da bir katkı sağlayacağını ve bu konuda araştırma yapmak isteyenlere küçük bir katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

İMÂMÎ KAYNAKLARDA MUHAMMED EL-MEHDÎ ÜZERİNDEKİ TARTIŞMALAR

Yakup KESKİN*

ÖZET

Genel olarak Şîa tarihine bakıldığında imâmet inancındaki imam zincirini oluşturan halkadaki belirsizliğin mehdînin deklarasyonunu da önlediği görülür. Baştan beri süregelen mehdînin kimliği hususundaki belirsizlik Hasan el-Askerî zamanında da kendini göstermiştir.

Hasan el-Askerî'nin ölümü Şiileri farklı bir durum ile karşı karşıya getirmiştir. Açıkça bir çocuk bırakmadan ölen Hasan el-Askerî ile imâmet son mu bulmuştu? İmâmetin son bulması Şiiliğin sonu anlamına gelir miydi? Hasan el-Askerî'nin ölümüyle takipçileri bu duruma hazırlar mıydı? Kargaşa ortamında Şiiler kime nasıl inancaklardı?

Hasan el-Askerî, oğlunun olduğunu ilan etmemiş ya da en azından bunu en yakınlarından bile gizlemeyi yeğlemiştir. Gerekçe olarak Abbâsî otoritesi, kendi akrabaları ya da bilemediğimiz bir mülahaza gösterilmiştir. Araştırma Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra yerine halefinin kim olduğunu yani bir oğul bırakıp bırakmadığını, bu bağlamda görüşleri, beraberinde oluşan fırkaları ve İmâmiyye'nin onikinci imam olarak iddia ettiği Muhammed el-Mehdî ile ilgili delilleri içermektedir.

Anahtar Kelimeler: İmâmiyye, Mehdi, İmâmet, Gaybet, Hurûc

ABSTRACT

Discussions In Imami Resources Concerning Muhammed Al-Mahdi

In general when we research into the Shi'a history it is understood that the uncertainty about the links of imam chain in the Imamate belief has obviously discouraged the declaration of mahdi. The uncertainty about who was the true Mahdi prevailed also at the period of Hasan al-Askari.

The death of Hasan al-Askari left Shi'i people in an unusual dilemma. Did the Imamate come to an end with the death of Hasan al-Askari who died without designating a clear successor to himself? Did the termination of the Imamate necessarily mean that Shi'ism came to an end itself? Were Hasan al-Askari's followers ready for this unexpected situation after his death? Who was there to believe for Shi'i people in an atmosphere of chaos?

* İl Milli Eğitim Müdürlüğü Program Geliştirme /Toplam Kalite Yönetimi Şube Sorumlusu, Samsun, e-posta: yakuphan55@yahoo.com.

Hasan al-Askari did not declare that he had a son or at least he preferred to conceal it from even his closest relatives. To justify it is put forward Abbasid authority and his relatives or an undefined consideration. Our work investigates who succeeded Hasan al-Askari after his death, whether he left a son as a successor or not, his ideas on this subject, the social fractions that followed, and finally the evidences about Muhammed al-Mahdi whom the Imamiya declared as the twelfth imam.

Key Words: The Imamiyya, Mahdi, Imamate, Ghaybat (occultation), Appearance

Giriş

Sünnî ve Şîî kaynaklar esas alınarak İslâm Tarihi kaynaklarında İmâmiyye'nin ilk on bir imamına ait bilgilere ulaşma imkânı vardır. İmamlara ait bilgilerin niteliğine gelince İslâm Tarihi kaynakları bu bilgilerin bir kısmına şahitlikte zorlansa da onikinci imamın varlığı ve etkinlikleri hususunda ortak bir nokta yok gibidir. İmâmî kaynaklarda ifade edilen Gizli (gâib) imam adına yapılan bir dizi etkinlik, imamın anlaşılma-mayan bir şekilde önce insanlardan gizlenmesi ya da kaybolması (Gaybet), ancak belirli kişilerle irtibata geçerek Ali b. Muhammed el-Hâdî zamanındaki bir yazı stili (tevki') ile iletişime geçmesi gibi hususlar göz önüne alındığında başlangıcında gizem dolu bir döneme ait sis bulutunun içinde kalan ortamı iyice karartmıştır.

İmâmeti 6 yıl süren Hasan el-Askerî, 22 Rebû'l-Evvel-Cemâziye'l-ûlâ 260/1 Ocak-Şubat 874'te vefat etmiştir.¹ İmâmî ulemâ Hasan el-Askerî'nin Mu'temid Alellah tarafından zehirletilerek öldüğüne inanmaktadır. Öldüğünde 28 yaşında² olan Hasan el-Askerî babasının yanı başına defnedilmiştir.³ Mirasını kardeşi Ca'fer ile annesi paylaşmıştır.⁴

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin 28 yaşında ölümünden sonra İmâmiyye Şî'ası; ölümünü kabul etmeyenler, imâmetin kardeşine geçtiğini kabullenenler, ölümünü kabul edip onun nesline intikal ettiğini

¹ Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el- Ukberi el-Bağdâdî, *El-İrşâd*, Thk., Müessesetü Âl-i Beyt, Dâru'l- Müfid, Beyrut1993, II, 313; Kuleynî, Sîgatu'l-İslâm Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk, *Usûlu Kâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran 1969, I, 421; Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'ari, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firâk*, Nşr. Muhammed el-Cevâd, Meşkur, Matbaatu Hayderî, Tahran 1963, s. 102; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Kitâbu Firaku's-Şîa*, Nşr., Hellmut Ritter, Devlet Matbaası, İstanbul 1931, s. 79.

² Müfid, *El-İrşâd*, II, 313; Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 421.

³ İbn Tulûn, Şemsudin Muhammed, *El-Eimmetü'l-İsnâ Aşer (Şezerâtu'z-Zehebiyye)*, Thk., Selaheddin Müneccid, Dâru Sâdır, Beyrut1958, s.113.

⁴ Müfid, *El-İrşâd*, II, 336; Kummî, *Makâlât ve'l-Firâk*, s. 102; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 79.

iddia edenler gibi birbirinden farklı görüşler ileri süren 14⁵ veya 16⁶ gruba ayrılmıştır.⁷ Nevbahtî, Hasan el-Askerî'nin ölümüyle on dört görüş etrafında bölünmenin gerçekleştiğini söylerken aynı zamanda bunları yaşamış birisidir. Nevbahtî ile aynı zaman diliminde yaşayan bir başka Şii yazar Kummî de benzer bir şekilde fakat on altı ayrı görüş etrafında bölünmenin olduğunu ifade etmiştir. Bu ihtilaflarda dikkat çeken önemli bir nokta şudur: O da on birinci imamdan sonra imamsız kalmamak için çeşitli çıkış yollarının aranmasıdır. "Öldü gözüküyor; ama aslında yaşıyor", "İmamlık kardeşi Ca'fer'e intikal etmiştir" gibi görüşler yanında imamlığı devralacak bir oğlu olup olmadığı, var diyenlerin de doğum tarihi hakkında ihtilaflı rakamlar verilmesi aranan çıkış yollarından bazılarıdır.⁸

A. Şiiler'in Hasan el-Askerî'nin Oğlu Üzerindeki İddiaları

Hasan el-Askerî'nin halef olarak birisini bırakmadan ölümü Şiiler arasında bir krizin yaşanmasına neden olmuştur. Bu yüzden imâmetin ilahi teyidat boyutuna şüphe ile bakılmasına neden olmuş, mezhebin 14 veya 16 fırkaya bölündüğü Nevbahtî, Kummî, Nu'mâni, Sadûk ve Müfid gibi Şii âlimlerce de beyan edilmiştir. Hasan el-Askerî'nin taraftarları, Hasan el-Askerî vefat ettikten sonra oğlu olup olmadığı noktasında ihtilafa düşmüşlerdir.

Şiilerin bu dönemde şaşkınlık içerisinde neye nasıl inanacaklarını bilemedikleri, insanların bu durumu (Gaybet) kavrayamadıkları dolayısı ile inanç sarsıntısı geçirdikleri görülmektedir. Bu şaşkınlığın hicri dördüncü asrın ortalarına kadar devam ettiği söylenebilir.⁹

İmâmî kaynaklara göre, Muhammed el-Mehdî'nin Birinci Sefiri olan Osman b. Said el-Amrî,¹⁰ Şiilerin özellikle Hasan el-Askerî'nin oğlu olup

⁵ Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, s. 79.

⁶ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 102.

⁷ Bu rakamın Gaybet-i Kübrâ'ya kadar yirmiyi aştığı hakkında bkz., Arjomand, Said Amir, *The Shadow Of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, And Societal Change In Shi'ite Iran From The Beginning To 1890*, The University Of Chicago Press, Chicago 1987, 40.

⁸ Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnanç*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul 1995, s. 23-5.

⁹ El-Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi (Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe)*, Çev., Mehmet Yolcu, Avrasya Yayınları, Ankara 2005, s. 145, 147.

¹⁰ Osman b. Said, İmâmî kaynaklara göre dört nâibin ilki olup, künyesi Ebû Amr'dır. Osman b. Said Amrî on bir yaşındayken Muhammed el-Cevâd'a hizmetle görevlendirilmiş, daha sonra Ali b. Muhammed el-Hâdî'nin vekili olarak Şiilerle onun irtibatını sağlamıştır. Bkz., Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Ricâlu't-Tûsî*, Thk. Seyyid Muhammed, Sâdık. Dâru'z-Zuhâir, Kum 1969: 354; 420; Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Ricâlu't-Tûsî*, Thk. Seyyid Muhammed, *Kitâbu'l-Gaybe*, Nşr. et-Tahrâni, Nâsîh, Kum 1990, 353-4; Meclîsî, Muhammed el-Bâkır b. Muhammed

olmadığı meselesi üzerinde tartışmalarına ilişkin cevâbi bazı tevkî'leri¹¹ iddia edildiğine göre bizzat Muhammed el-Mehdî'den almış, bunları Şii-

el-İsfehânî, *Bihâru'l-Envâr el-Câmiatu lidüleri Ahbâri'l-Eimmeti'i-Ethâr*, Dâru Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983, LI, 292; LI, 346. Osman b. Said Amrî, Hasan el-Askerî'nin güvenilir ashabından olup onun da vekilliğini yapmıştır. Osman b. Said Amrî, Abbâsî yönetimi tarafından dikkatle takip edilmiştir. O, faaliyetlerini sıkı bir tedbirle yağ ticareti yaparak gizlemeye çalışmıştır, sorumlu olduğu bölgedeki Şii taraftarlardan aldığı "Humusu" yağ kutularına koyarak imama ulaştırmıştır Bkz., Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 354.

Mehdî'nin ise ilk temsilcisi (sefir) olan Osman b. Said Amrî, Hasan el-Askerî'nin vefat ettiğini kabullenerek Muhammed adında beş yaşlarında bir çocuğunun olduğunu kabul etmiştir. Osman b. Said Amrî, Hasan el-Askerî'nin telkini ile Muhammed'in gaybete gireceğini, beklenen kâim-mehdî olduğunu, Mehdî ile taraftarları arasında iletişimi sağlamak gibi görevinin olduğunu öğrenmiştir. Osman b. Said Amrî'nin dışında hiç kimsenin Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed ile bağlantıya geçmesi mümkün olmamıştır. O, Muhammed el-Mehdî'nin temsilcisi olarak aldığı direktif (tevkî)lerle Şii'leri derleyip toparlanmakla, onun adına para toplamakla görevlendirilmiştir. Bkz., Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 354; Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 344. Osman b. Said Amrî beş yıl kadar nâiblik vazifesini sürdürmüştür. Bu dönemde siyasî ve içtimâî karışıklıklar ve gaybet döneminin ilk zamanları olduğundan Osman b. Said Amrî zamanının çoğunu Şii'leri Muhammed el-Mehdî'nin gaybetine inandırmaya ayırmıştır. Osman b. Said Amrî, 265/878 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Ebû Amr Osman b. Said'in mezarı Bağdat'ta Medâyin şehrinin girişine yakın bir camidedir. Bkz., Donaldson, Dwight M., *Shi'ite Religion (A History of Islam in Persia and Irak)*, London 1933: s. 252.

- ¹¹ Gaybet-i Suğra (Muhammed el-Mehdî'nin kısa süreliğine gözden kaybolması) döneminde Gâib imam olan Muhammed el-Mehdî ile Şii'ler arasındaki irtibat özel nâibler (vekil, sefir) vasıtasıyla sağlanmıştır. Tevkî', Muhammed el-Mehdî'nin nâibleri ile iletişim aracı olarak kullandığı bir yöntemdir. Tevkî'ler Muhammed el-Mehdî'nin bir materyal üzerine kendi el yazması dâhil yazılı evrakları temsil etmektedir.

Nâibler, Gâib imama insanların sual ve taleplerini iletmiş karşılığında imamdan tevkî'lerle cevap almışlardır. Dolayısı ile talepler, sorunlar mektupla nâibler aracılığı ile gönderilmiş cevapları da bizzat İmam tarafından "tevkî" denilen metotla halledilmiştir. Bkz., Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 33. İmâmî âlimlerden Sadük, on ikinci imamın Şiâ toplumuyla küçük gaybet döneminde nasıl irtibat sağlayacağı gibi konuları içeren ve kâimden gelen tevkîler hakkında uzunca bilgi vermiş ve ilgili haberleri nakletmiştir. Bkz., Sadük, Şeyh Celîl el-Akdem ebî Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâluddîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Nşr. Ali Ekber el-Ğaffârî, Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, Kum 1984: II, 482-522.

Tevkî'lerin İlk başlarda önemli bir kısmı Hasan el-Askerî'nin oğlu olan Muhammed el-Mehdî'nin varlığı, onun gaybete çekildiği, insanların böyle bir durumu kabullenmeleri gerektiği gibi bilgileri içermektedir. Şii'ler arasındaki, Muhammed el-Mehdî'nin varlığı ile ilgili tartışmalara cevaben gönderilen tevkîler dikkat çekmektedir. İddia edildiğine göre, Osman b. Said Amrî'nin eline ulaşan bir tevkî'de, Muhammed el-Mehdî kendi el yazısıyla özetle şöyle demektedir: Şii'lerden bir grup, Hasan el-Askerî'nin oğlu konusunda tartışmışlar, bir kısmı Hasan el-Askerî'nin geride evlat bırakmadan öldüğünü iddia etmişlerdir. Şii'ler bu konuda bir mektup yazıp, Ebû Amr aracılığıyla Muhammed el-Mehdî'ye göndermişlerdir. Muhammed el-Mehdî, onların mektuplarına kendi el yazısıyla şöyle cevap vermiştir. Bkz., Meclîsî,

lerle paylaşmıştır. Mesela bu tevki'lerden birinde Muhammed el-Mehdî, Hasan el-Askerî'nin Ca'fer b. Ali'den başka halefi olmadığı ile ilgili hal-kın, özellikle bazı kişilerin iddiaları üzerine özetle söylenmiştir:

Bu insanlar nasıl bir fitneye düşüyorlar, dinden mi uzaklaşmışlar yoksa gerçeklerden haberleri mi yok? Yeryüzünün, hüccetsiz kalmayacağını bilmiyorlar mı? İmâmet önceki imamdan Hasan el-Askerî'ye ulaşmadı mı? O kendilerinden öncekiler gibi vâsisini belirledi. Allah o vâsiyi, bir müddete kadar kendi emriyle sakladı. Onlardan gizlenen şey hususunda araştırmaya kalkışmasınlar yoksa günaha düşerler. Bizden başka bunu iddia eden sapık ve azgındır.¹²

Yine Şiilerden bir grup, Hasan el-Askerî'nin oğlu konusunda tartışmışlar; bir kısmı evlat bırakmadan öldüğünü iddia etmiştir. Bu konuda bir mektup yazan Şiiler, Osman b. Said el-Amrî aracılığıyla mektubu Muhammed el-Mehdî'ye göndermişlerdir. Habere göre, Muhammed el-Mehdî, Osman b. Said Amrî aracılığıyla onların mektuplarına kendi el yazısıyla şöyle cevap vermiştir:

Bir grubun dinlerinde şüpheye düştükleri bize ulaştı. Size üzülyöruz. Kimsenin bizden uzaklaşması bizi yalnızlığa itmez. Sizlere ne oluyor, dalalet vadisinde bocalayıp duruyorsunuz? Geçmiş İmamlar ve onların halefi hakkında size ulaşan hadislerden haberiniz yok mu? Babamın vefat etmesiyle Allah'ın, kendi dinini batıl edeceğini mi sandınız? Vasiyeti bizdedir, ahlakı ve halifelîği bizdedir. Öyleyse işleri bize bırakın. Sizden gizlenen şeyin üzerini açmaya çalışmayın. Halbuki bende Peygamber'e bir benzerlik vardır.¹³

Rivayetlere genel olarak bakıldığında, Muhammed el-Mehdî'nin varlığını kabul edenlerin içinde buldukları zor durum ve karmaşa ortamı ifade edilerek, insanların şaşkınlık içerisinde oldukları, halkın bazı kişilerce tereddüde itildikleri, bir kısım insanların da bu konuda fitneye düştükleri ortaya konmuştur. Yine Muhammed el-Mehdî'nin varlığına ikna sadedinde Hasan el-Askerî'nin takipçisi ile ilgili kendinden önceki imamlar gibi davrandığı, bu konunun araştırılmaması gerektiği vurgulanmıştır.

Temelde ihtilaf Hasan el-Askerî'nin oğlunun olduğu iddia edenler veya olmadığını iddia edenler şeklinde iki ana eksen etrafında cereyan etmiştir. Şöyle ki;

Bihâru'l-Envâr, LIII, 178, 190; Ayrıca bkz., Tûsî, *Ricâlu't-Tûsî*, 285; Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 510.

Bunun yanı sıra Muhammed el-Mehdî'nin bir kâtibe yazdırdığı mektuplardan da bahsedilebilir. Ebû Nasr Hibetillah, Sâhibu'l-Emr'in tevki'leri Hasan el-Askerî zamanındaki yazı ile Osman b. Said Amrî ve Muhammed b. Osman tarafından yazılmıştır demektedir. Bkz., Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 346-52.

¹² Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 510; Ayrıca bkz., Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII, 190.

¹³ Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII, 178; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 285.

1. Hasan el-Askerî'nin Oğlu Olmadığını İddia Edenler

Hasan el-Askerî'nin oğlunun olmadığını kabul edenlerin taraftarları kendi içlerinde değişik görüşler belirtmişlerdir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1.1. Hasan el-Askerî'nin Kâim Olduğunu İddia Edenler; Bunlar, “Hasan el-Askerî ölmüştür. Halefinin olmadığı da aşikârdır”¹⁴ diyerek oğlu olmadığını kabul etmişlerdir. “Yeryüzü imamsız kalmayacağına göre Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra diri olan kâimdir.”¹⁵ demişlerdir.

1.2. İmâmet Zincirinin Sona Erdiğini İddia Edenler; Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığı görüşünü savunan diğer bir fırka, “Hasan el-Askerî'nin ölümü, babası ve dedelerinin ölümü gibi gerçektir. Bu, yalan üzerinde ittifak etmeyecek insanların haberleri ile sabittir.¹⁶ Hasan el-Askerî'nin yerine geçecek halefi olmayınca imamlık son bulmuştur. Bu da makul bir şeydir.”¹⁷ demişlerdir.

1.3. Kıyamete Yakın Hasan el-Askerî'nin Soyundan Birinin Geleceğini İddia Edenler; Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığı görüşünü savunan diğer bir fırka, “Hasan el-Askerî ölmüştür ve halefi de yoktur. Amcası veya kardeşi halef olamayacağına göre, kıyamete yakın soyundan birisi ortaya çıkacaktır.”¹⁸ demiştir.

1.4. Hasan el-Askerî'nin Kardeşi Ca'fer'in İmâmetini İddia Edenler; Bunlar, “Hasan el-Askerî halef bırakmadığı için, kardeşi Ca'fer'i vasiyet etmiştir.” demişlerdir.¹⁹ Aynı görüşü savunan diğer bir fırka taraftarları, “Ali el-Hadi'nin oğlu Ca'fer imamdır. Ca'fer'e imâmet babasından intikal etmiştir. Hasan el-Askerî'nin imâmeti yanlış olup imâmet büyük oğula layıktır. Çünkü imam, yerine bırakacağı oğlu olmadan ölmez veya imâmet, çocuğu olmayan kişide bulunmaz.²⁰ Bu bakımdan Hasan el-Askerî'nin imâmet iddiası batıldır.”²¹ demişlerdir. Aynı görüşü savunan diğer bir fırka taraftarları ise Fathiyye gibi inanırlar. Bu fırkanın fıkıh ve kelamcılarına göre imam, Hasan el-Askerî'dir. Babasından vasiyetle imam olmuştur. Hasan'ın oğlu olmadığından imam, kardeşi Ca'fer'dir. İmâmet en büyük oğla geçer.²² Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Abdullah'ın durumunu inançlarına delil olarak öne sürerler. İmam, kendi soyundan

¹⁴ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 80.

¹⁵ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 107; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 81.

¹⁶ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 107; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 81.

¹⁷ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 107.

¹⁸ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 108-9.

¹⁹ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 110; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 82.

²⁰ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 110.

²¹ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 83.

²² Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 111.

gelen halef bıraksaydı, imâmet kardeşe geçemezdi. O halde “imâmet, kardeşten kardeşe geçmez” düsturu ihlal edilmemiş olur. İmâmet, zaruret halinde kardeşten kardeşe geçebilir²³ demektedirler. Bu kesimin Hasan el- Askerî'nin imam olduğu iddiasından vazgeçmesinin ana sebebi, dikey veraset yasasına inanmış olmaları ve buna bağlı olarak imâmetin kardeşe veya kardeşin oğluna veya amcaya yahut amcanın oğluna geçmesini câiz görmemiş olmalarıdır.²⁴

2. Hasan el-Askerî'nin Oğlunun Olduğunu İddia Edenler

Tarihi delile göre, bizzat İmam Hasan el-Askerî'nin hayat hikâyesi, onun bir çocuğu olduğunu olumsuzlamaktadır. Bununla birlikte yine tarihi delil bir çocuğu var idiyse bunu ilan etmesine fırsat da vermemiştir.²⁵

2.1. Hasan el-Askerî'nin Muhammed Adında Oğlunun Olduğunu İddia Eden İmâmiyye ve Delilleri; İmâmiyye'ye göre, Hasan el-Askerî ölmeye önce yerine geçecek bir evlat bırakmıştır. Allah'ın yeryüzünde kullarına karşı hücceti, halifesi ve işlerini idare eden; Hasan el-Askerî'nin soyundan biri vardır. Hasan el-Askerî'nin soyundan gelecek zatın; emir ve yasak koyan, atalarından aldığı Allah'ın ilimlerini, onun kitaplarındaki bilgileri, hükümleri, farzlarını ve sünnetlerini tebliğ etmesi gerekir. Bu zat, insanların din ve dünya işlerinde ihtiyaç duydukları şeyleri bilir. Babasının halefi, vâsisi ve onun yerine geçen mehdîdir.²⁶ Hasan el-Askerî'nin halefi olan imam, şu an (kılıfına girmiş bir şey gibi) korkudan gizlenmiştir (gayb halindedir) O, bu hale Allah'ın emriyle girmiş, Allah, ona çıkış izni verene kadar bu hal üzere kalacaktır.²⁷ Ayrıca açık bir emir bulunmadıkça onu (Muhammed b. Hasan) ismen anmak doğru değildir.²⁸

İmâmî âlimlerden Müfid, Mehdî'nin doğumunun kendi ailesinden ve dost-düşman bütün insanlardan gizlenmesi örfün dışında alışılmadık bir durum değildir. Yeni doğan bir çocuğun insanlardan gizlenmesinin; can korkusu, gayr-i meşru ilişki ya da cariyeden çocuk edinme gibi kabul edilebilir bazı sebepleri olabilir, demektedir.²⁹

²³ Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, s. 93; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 111.

²⁴ El-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 142.

²⁵ El-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 166.

²⁶ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 102-3.

²⁷ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 102-5.

²⁸ Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, s. 92.

²⁹ Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el- Ukberi el-Bağdâdi, *El-Mesâilu'l-Aşere fi'l-Gaybe*, Nşr., Fâris el-Hasûn, Dâru'l-Mufid, Beyrut 1993, III, 53-4.

İmâmî kaynaklar Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir oğlunun varlığını, onun da mehdî, kâim olduğunu ispat etmek için bir çok haber rivayet etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı şöyledir;

2.1.1. Muhammed el-Mehdî'nin Doğumu Gerçektir. İmâmiyye; kâimin doğumu, yaşamı, insanlardan gaybeti (gizlenmesi) ve gaybetin gerekçesi ile ilgili bir çok sahih haberin olduğunu ve kıyametten önce hurûc edip (ortaya çıkıp) nimetini tamamlayana kadar mekanının bilinmeyeceğini³⁰ iddia etmiştir.

Muhammed el-Mehdî, İmâmiyye'nin on ikinci imamı olup tam adı, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Hasan b. Ali b. Muhammed el-Hâdî b. Muhammed el-Cevâd b. Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeyne'l-Âbidîn b. Hüseyin b. Ali b. ebî Tâlib'dir. İmâmiyye inancına göre, on ikinci imam "Mehdî, Kâim, Hüccet ve Muntazar" olup âhir zamanda geri gelecektir. İmâmî kaynaklara göre Muhammed el-Mehdî, Samarra'da 15 Şa'ban 255/29 Temmuz 869 tarihinde Cuma günü,³¹ fecir vaktinde³² doğmuştur. Sadûk, kâimin doğumu hakkındaki nakillere yer vermiş ve onun doğumu anında zuhur eden hadiseleri aktarmıştır.³³ Örneğin kâimin doğar doğmaz secde ettiğini, babasının "Konuş yavrum!" demesi üzerine Kelime-i Şahadet getirdiğini vs. açıklamıştır.³⁴ Muhammed el-Mehdî'nin annesi ile ilgili İmâmî kaynaklarda Hasan el-Askerî'nin halası Muhammed el-Cevâd'ın kızı Hakîme'ye dayandırılan iki ayrı rivayet vardır. Bu rivayetlerin birinde Muhammed el-Mehdî'nin annesi cariyeye olan Nergis,³⁵ diğer bir rivayette ise Sûsen olarak geçmektedir.³⁶ Sadûk, kendisinden önceki gaybet yazarlarında göremediğimiz bir konuyu ön plana çıkarmış, kâimin annesi Nergis hakkındaki haberleri toplamıştır.³⁷ Nu'mânî, Kitâbu'l-Gaybe adlı eserinde Muhammed el-Mehdî'nin annesini esir ve seçkin cariyeye olarak nitelendirip, Hz. Ali, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık'tan bazı rivayetler zikretmektedir. Bu rivayetlerde Muhammed el-Mehdî'nin annesinin isminden ziyade câriye ve seçkin bir kişi olma yönü nazara verilmiştir. Görüldüğü üzere İmâmî kaynaklarda Muhammed el-Mehdî'nin varlığı üzerindeki şüpheleri giderme çabası olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımla konu ele alınmıştır. Öyle ki Muhammed el-Mehdî'nin annesi ile ilgili olarak Hz. Ali'den itibaren imamlara ait ahbâr derlenmiş böylece

³⁰ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 105-6; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 92.

³¹ Müfid, *El-İrşâd*, II, 339; Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 431; İbn Tulûn, *Eimmetü'l-İsnâ Aşer*, 117; Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 433; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 15.

³² Müfid, *El-İrşâd*, II, 351; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 17.

³³ Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 424.

³⁴ Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 424-5.

³⁵ Müfid, *El-İrşâd*, II, 351; Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 266; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 17.

³⁶ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 141-2.

³⁷ Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 418, 424.

Muhammed el-Mehdî'nin varlığına ulaşılacak veya delil getirilmek istenmiştir.

İmâmiyye'ye göre Hasan el-Askerî ölmeden önce yerine geçecek bir erkek evlat bırakmıştır.³⁸ İmâmî kaynaklar Muhammed el-Mehdî'nin doğumu ile teferruatlı bilgiler vermektedirler. Hasan el-Askerî, halası Muhammed el-Cevâd'ın kızı Hakîme'ye; "Bu gece iftara gel. Allah hüccetini izhar edecek" diye haber göndermiştir. Hakîme'nin anlattığına göre:

Çağırdığı gün gittim ve Askerî'ye hüccetin annesinin kim olduğunu sordum. Nergis'tir dedi. İyi ancak Nergis'te doğum belirtisi yok dediğimde; Askerî, 'doğru benim dediğim gibidir.' dedi....Ben, Nergis'e, 'Allah sana bu gece erkek bir çocuk verecek' dedim. İftarı ettikten sonra namazı kılıp yattım. Biraz uyuduktan sonra uyanıp Nergis'e baktım. Nergis'te yine doğum belirtisi yoktu. Ben "Elif Lâm Mîm" ve "Yâsin" surelerini okurken Nergis korkarak uyandı. Nergis'i bağrına bastım. Hasan el-Askerî o arada, "Kadir" suresini okuyordu. On ikinci imam fecir vaktinde dünyaya gözlerini açtı³⁹ demektedir.

Tûsî, Kitâbu'l-Gaybe adlı eserinde Muhammed el-Mehdî'nin doğumu ile ilgili yukarıda geçen benzer bilgileri verirken farklı olarak, Muhammed el-Mehdî'nin annesinin Sûsen olduğunu, doğumda bazı mucizevi hadiselerin gerçekleştiğini, doğan çocuğun gaybete gireceğini, doğumla ilgili taraftarların ihtilafa düşeceklerini, böyle bir durumda güvenilir Şiîlerin durumdan haberdar edileceğini aksi halde bunun insanlardan gizli tutulacağı hususlarını ifade etmiştir.⁴⁰

Görünen o ki, eserini gaybetin haklı gerekçelerini ortaya koymak ve gaybetle ilgili şüpheleri izale etmek için telif eden Tûsî, aynı sened zinciri ile Hâkime'ye dayandırılan rivayeti eserinde farklı bir üslupla ele almıştır. Tûsî, Hasan el-Askerî'den sonra Şiîlerin farklı gruplara ayrılarak özgün iddiaları karşısında hem öteki görüşlerin tutarsızlığını ortaya koyma hem de inandığı görüşü temellendirme adına yaklaşım geliştirmiştir denebilir. Özellikle Muhammed el-Mehdî'nin varlığı, dolayısı ile gaybeti üzerinde gelişen tartışmalardan tevellüden kafaları iyice karışan İsnâ Aşeriyye'nin dağılmaması için gücünü bu alana yani gaybet meselesi üzerine teksif etmiştir.⁴¹

Yine iddia edildiğine göre, Muhammed el-Mehdî dünyaya geldiğinde Hasan el-Askerî, adamlarından Osman b. Said'e oğlu doğduğu için 10

³⁸ Müfid, *El-İrşâd*, II, 345.

³⁹ Müfid, *El-İrşâd*, II, 351; Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 266; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LI, 17.

⁴⁰ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 141-2.

⁴¹ Bu konudaki değerlendirmeler ve farklı rivayetler için bkz. El-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 166-74.

bin ritl ekmek ve et alıp insanlara dağıtmasını ayrıca birçok koyun kesmesini emretmiştir.⁴²

Müfid, Hasan el-Askerî'nin oğlunun doğumunu ve varlığını bazı özel dostlarına bildirdiğini ifade etmiştir. Aksi takdirde Mehdi'nin varlığı ve gaybeti Askerî'nin bir sırrı olarak kendisiyle birlikte mezara girerdi. Bu itibarla Hasan el-Askerî, çok yakın dostlarına oğlunu göstermiş, insanlardan onu gizlemiş, onun veladetini ve varlığını teyit etmiştir. Müfid'e göre Şii nesep uzmanları da Askerî'nin bir oğlunun dünyaya geldiğini kabul etmişlerdir.⁴³

İmâmî kaynaklara göre Muhammed el-Mehdî, çeşitli tehlikelerden dolayı babası tarafından gizlenmiş, doğumundan itibaren kimseyle görüşürülmemeye çalışılmıştır.⁴⁴ Muâviye b. Hekim, Muhammed b. Eyyûb b. Nûh ve Muhammed b. Osman Amrî'den:

Biz Hasan el-Askerî ile toplandığımız bir sırada o, oğlunu bize göstererek buyurdu ki: 'Bu benden sonraki imamınızdır ve sizlere halifemdir. Ona itaat edin ve benden sonra dininizde ayrılığa düşmeyin, yoksa helâk olursunuz. Biliniz ki, siz bu günden sonra onu göremeyeceksiniz.' Aradan birkaç gün geçmeden Hasan el-Askerî öldü⁴⁵ şeklinde nakletmiştir.

Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Muhammed'den rivayetle, Ebû Hâşim Ca'ferî, "Ebû Muhammed el-Hasan'a sıkıla sıkıla oğlu olup olmadığını sordum. O, 'Evet oğlum var.' dedi. Bu sefer oğlunun nerede olduğunu sordum. O, 'Medîne'de olduğunu söyledi.'⁴⁶ demiştir.

2.1.2. Muhammed el-Mehdî iki, üç, beş, sekiz-on Yaşında Bazı Şii-lerce Görülmüştür. İmâmî kaynaklara göre Ali b. Muhammed'den naklen Zavî b. Ali el-İclî: "Hasan el-Askerî'nin evinde hizmetçilik etmek için Samarra'ya giden, alış veriş için görevlendirilen Farslı biri: 'Hasan el-Askerî'nin yaklaşık iki yaşında oğlu vardı. Askerî, bana, bu oğlum sizin sahibinizdir; demişti. Ancak Askerî, ölünceye kadar o çocuğu bir daha görmedim.' demiştir."⁴⁷

Hasan el-Askerî, Ahmed b. İshak b. Sa'd el-Eş'arî'den naklen:

Ey Ahmed b. İshak! Şüphesiz yüce Allah, kıyamete kadar yeryüzünü hüccetsiz bırakmayacaktır. Hemen ayağa kalktı ve odaya girdi. Az sonra omzunda yüzü dolunay gibi parlayan üç yaşındaki bir çocukla çıkarak; 'Bunun adı ve künyesi Resulullah'ın adı ve künyesi

⁴² Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 430.

⁴³ Müfid, *El-İrşâd*, III, 359.

⁴⁴ Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 431.

⁴⁵ Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 435; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 357.

⁴⁶ Müfid, *El-İrşâd*, III, 348; Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 264.

⁴⁷ Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, I, 431.

ile aynıdır. Dedim ki: “Ey Mevlam! Kalbimin mutmain olacağı bir alameti var mı?” O çocuk fasih Arapça ile şöyle buyurdu: “Ben Allah’ın yeryüzündeki son hüccetiyim; düşmanlarından intikam alacak olan da benim. Beni gördükten sonra artık alamet ve delil isteme⁴⁸ demiştir.

Rivayetten anlaşılan Ahmed b. İshak belki de Hasan el-Askerî’nin çocuğu olmadığı yönünde söylentileri hesaba alarak bir delil istemiş olmalıdır. Ya da rivayet daha sonraki bir dönemde amaca uygun olarak dile getirilmiştir.

İmâmî âlimlerden Müfid; babası vefat ettiğinde Muhammed el-Mehdî, beş yaşındaydı, demektedir.⁴⁹ Ebû’l-Kâsım’dan rivayetle Ebû Ali b. Mutahhar, Askerî’nin oğlunu görmüş ve fizikî yapısını anlatmıştır.⁵⁰ Ali b. Muhammed’den naklen Ebû Abdillâh b. Salih, Askerî’nin oğlunu Hacerü’l-Esved’in yanında gördüğünü bildirmiştir.⁵¹

Hasan el-Askerî’ye kendinden sonra gelen hakkında sorulduğunda, yanında bulunan perdeyi aralamış, sekiz-on yaşlarında, boyu beş karış kadar, alını açık, sağ yanağında ben bulunan, saçı örgülü bir çocuk göstermiştir. Askerî ona, “Belli bir zamana kadar gaybete gir” demiş, çocuk da gözden kaybolmuştur.⁵²

İbrahim b. İdris, babasının genç yaşta Ebû Muhammed göçüp gittikten sonra oğlunu gördüğünü başını ve elini öptüğünü nakletmiştir.⁵³ Yine başka bir haberde Zuhri, Muhammed el-Mehdî’yi çok aradığını ancak bulamadığını sonuçta Osman b. Said’e giderek Muhammed el-Mehdî’yi görmek için onun yanında hizmetçiliğe başladığını sonuçta güzel yüzlü, güzel kokulu tüccar kıyafetinde bir genci gördüğünü bildirmiştir.⁵⁴

Ali b. Muhammed’den rivayetle Ebû Muhammed, Amr el-Ehvâzî’ye oğlunu göstermiş ve “Bu sizin sahibinizdir.” demiştir.⁵⁵

2.1.3. Babası Muhammed el-Mehdî’yi İnsanlardan Gizlemiştir. Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi İmâmî kaynaklarda on ikinci imamın varlığı, insanlardan saklanması, başka ilde ikamet etmesi, babası vefat ettiğinde yaşı vs. hususlarında deliller getirilmektedir. Aske-

⁴⁸ Sadük, *Kemâluddin*, II, 384.

⁴⁹ Müfid, *El-İrşâd*, II, 353; İbn Tulûn, *Eimmetü’l-İsnâ Aşer*, 117.

⁵⁰ Müfid, *El-İrşâd*, II, 352; Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, I, 266-7.

⁵¹ Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, I, 267; Müfid, *El-İrşâd*, II, 352-3.

⁵² Sadük, *Kemâluddin*, II, 384.

⁵³ Müfid, *El-İrşâd*, II, 339; Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, I, 267.

⁵⁴ Tûsî, *Kitâbu’l-Gaybe*, s. 357; Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, LII, 15.

⁵⁵ Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, I, 264; Müfid, *El-İrşâd*, II, 348, 353-4.

ri'nin çocuğunun olup olmaması bir yana, kaynaklardan edinilen bilgilerin çoğu da birbirleriyle zıtlık göstermektedir. Şöyle ki;

2.2. Hasan el-Askerî'nin Vefatında Sekiz Ay Sonra Bir Oğlu Doğmuştur. Bu iddia sahiplerine göre çocuğun ismi ve yurdu bilinmemektedir. İmâmet, bu isimsiz çocuğa intikal etmiştir.⁵⁶ Hasan el-Askerî yaşarken bir oğlu olsaydı onu gizlememesi gerekirdi; çünkü diğer imamlar çocuklarını gizlememişlerdir. Hasan el-Askerî'nin emri gereğince bu çocuğa Muhammed ismi verilmiştir.⁵⁷

2.3. Hasan el-Askerî'nin Ali Adında Bir Oğlu Vardır. Bu iddia sahiplerine göre, Hasan el-Askerî'nin Muhammed değil Ali adında bir oğlu vardır. Hasan el-Askerî'nin Ali adındaki oğlu ile ilgili özel şahitler bulunmaktadır.⁵⁸

2.4. Hasan el-Askerî'nin Vefatıyla Buluş Çağında Muhammed Adında Başka Bir Oğlu Vardır. Hasan el-Askerî'nin vefat ettiği sırada Muhammed adında buluş çağlarında bir oğlu vardır. Bir rivayete göre Muhammed b. Hasan, amcası Ca'fer ve düşmanlarından korktuğu için gizlenmiştir.⁵⁹ Bundan dolayı Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığı zannedilmiştir. Muhammed b. Hasan, babası tarafından imam olarak işaret edilen, babası öldüğünde buluş çağında, halefi bulunmayan kâimdir.⁶⁰

3. Muhammed el-Mehdî'nin Gaybete Girme Sebebi

İmâmî kaynaklara göre Muhammed el-Mehdî'nin doğumunun insanlardan saklanması ve doğduğunda da insanlardan gizlenmesi, doğumundan önce babası tarafından kararlaştırılmıştır.⁶¹ Hasan el-Askerî, Ahmed b. İshak'a yazdığı bir mektupta oğlunun doğduğunu, bu konunun gizli tutulması gerektiğini, yakınlarından başka kimseye söylemeyeceğini bildirmiştir. İmâmî âlimlerden Müfid, Hasan el-Askerî'nin insanlardan oğlunu gizlemesinin bir takım haklı gerekçeleri olabileceğini söyleyerek, bir kimsenin can korkusu, gayr-i meşru ilişki ya da cariyeden çocuk edinme gibi kabul edilebilir bazı sebeplerle çocuğunu insanlardan gizleyebileceğini bunun makul görülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶² Hasan el-Askerî de gaybet vuku buluncaya kadar çocuğunun doğduğunu

⁵⁶ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 114; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 85.

⁵⁷ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 114; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 85.

⁵⁸ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 114.

⁵⁹ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 84-5.

⁶⁰ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 114; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 85.

⁶¹ Müfid, *El-İrşâd*, III, 53-54; Kuleynî, *Usûlu Kâfî*, II, 57-9; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 85; Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 510.

⁶² Müfid, *Mesâilu'l-Aşere*, III, 53-4.

nu, dolayısıyla bir halefinin bulunduğunu ailesinden, amca çocuklarından, dostlarından ve düşmanlarından gizlemiştir.⁶³

Kaynakların tetkikinden anlaşılan Muhammed el-Mehdî'nin gaybete girmesi dört gerekçe ile açıklanmak istenmiştir.

3.1. Halife Mu'temid Alellah'ın Baskısından Dolayı Gaybete Girmiştir; İmâmî Kaynaklara göre Abbâsî halifesi Mu'temid Alellah'ın⁶⁴ Ehl-i Beyt'e uyguladığı baskı sebebiyle Hasan el-Askerî oğlunu gizlemiştir. Halife Mu'temid Alellah, Ehl-i Beyt'i bütün fertlerini özellikle Hasan el-Askerî'yi yakın takibe almıştır. Ebeler görevlendirerek Hasan el-Askerî'nin cariyelerini kontrol etmiştir.⁶⁵

3.2. Hasan el-Askerî İle Ca'fer Arasındaki Mücadeleden Dolayı Gaybete Girmiştir; İmâmî âlimlerden Müfid'e göre Ca'fer; Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığı ile ilgili iddiayı, kardeşinin terekesinden hak almak, Şia'nın liderliğini eline geçirerek makam ve mevki sahibi olmak, ayrıca humus ve zekat mallarının kendisine gelmesini sağlayarak mal mülk sahibi olmak, şehvî arzularını tatmin etmek gibi hedefleri gerçekleştirmek için ileri sürmüştür. Özellikle Askerî'den sonra imâmet makamını ele geçirebilmek için kardeşinin bir evladı olmadığını iddia etmiştir.⁶⁶ Hasan el-Askerî, amcası Ca'fer ile arasındaki mücadeleden dolayı oğlunu gizlemiştir.⁶⁷ Bundan dolayı da Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığı zannedilmiştir.⁶⁸ Hasan el-Askerî'nin annesi ile Ca'fer arasında miras üzerinde ortaya çıkan ihtilaf, Halife Mu'temid Alellah'a iletilmiş, Hasan el-Askerî'nin "Cariyelerinden Saykal'ın hamile olduğu ve varis olabileceği iddia edilmiştir. Bunun üzerine cariyeye halife Mu'temid Alellah'a götürülmüştür. Cariyenin hamile olup olmadığını araştırılacakken meydana gelen bazı olaylar bunu engellemiştir.⁶⁹ Müfid'e göre Askerî'nin oğluna gizlemesi ve kimseye göstermeme gerekçesi ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Önceki imamların, isyan edip batıl yönetimi yıkmak ve hakkı ikame etmek gibi bir iddiaları ve girişimleri olmamıştır. Onlar, kâim

⁶³ Müfid, *Mesâilu'l-'Aşere*, III, 45.

⁶⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mütevekkil b. Mu'tasım 229/843 yılında doğmuştur. Mühtedi 256/870 yılında öldürüldüğünde el-Cavsek diye bir yerde hapiste bulunmaktadır. Hapisten çıkarılarak kendisine biat edilmiştir. Kardeşi Muvaffak'ı yanına alarak devlet yönetiminde ona geniş yetkiler vermiştir. Mu'temid Alellah, Mühtedi'nin aksine oyun ve eğlenceye dâlp halkın işleri ile meşgul olmamıştır. Halk bu yüzden Mu'temid Alellah'tan ziyade kardeşi Muvaffak'ı daha çok sevmiştir. Bkz., Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. ebî Bekr. *Târihu'l-Hulefâ*, thk.: Muhammed Muhyiddin, Abdi'l-hamid, Matbaatu's-Saâde Kahire 1969, s. 363.

⁶⁵ Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, II, 57-9.

⁶⁶ Müfid, *Mesâilu'l-'Aşere*, III, 61-2.

⁶⁷ Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, s. 84-5.

⁶⁸ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırâk*, s. 114.

⁶⁹ Sadûk, *Kemâluddin*, II, 149.

Mehdî'nin zuhuruna kadar takiiye yapıp Şîanın varlığını devam ettirmekle yetinmişlerdir. Hâlbuki Kâim-Mehdî, kılıcıyla ortaya çıkacak, mücadele edecektir. Hasan el-Askerî, bu hakikati bildiğinden oğlunun doğumunu ve varlığını gizleme durumunda kalmış ve tedbirler almıştır.⁷⁰

Kuleynî, Numanî ve Sadûk gibi önceki İmâmî âlimler, Ca'fer'in imâmet iddiasını "Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmet kardeşten kardeşe geçmeyecektir" şeklindeki ahbârı delil göstererek reddetmişlerdir.⁷¹

3.3. Bazı Maslahatlardan Dolayı Gaybete Girmiştir; Hasan el-Askerî'nin çocuğunun olmadığına insanların inandırılması için çaba sarf edilmiştir. Ahmed b. İshak'ın rivayeti ile Hasan el-Askerî, Amrî ve oğlunun güvenilir olduklarını, ne ulaştırırlarsa ne söylerlerse kendisinden olduğunu ifade etmiştir. Orada olanlar Hasan el-Askerî'nin oğlunu Osman b. Saîd Amrî (ilk sefir)'ye sorduklarında, Hasan el-Askerî'nin oğlunu gördüğünü; ancak isminin sorulmasının imamından aldığı telkinle haram olduğunu söylemiştir. Hasan el-Askerî'nin çocuğunun varlığı dillere düşerse takip edilip öldürülmesinden endişe ettiği için güya Halife Mu'temid Alellah'a Hasan el-Askerî peşinden çocuk bırakmadan vefat etti denmiştir. Bu yüzden Hasan el-Askerî'nin mirası amcası Ca'fer tarafından alınmıştır. Allah'tan korkmalarını ve bu işten vazgeçmelerini söylemiştir.⁷² Haberin ifadesiyle Muhammed el-Mehdî'nin ismi zikredilmemiş, bazı maslahatlardan dolayı açıklanması; hatta varlığının bile dile getirilmesi uygun görülmemiştir. Ayrıca Hasan el-Askerî'den kalan malları amcası Ca'fer sahiplenmiştir.

İmâmî âlimlerden Müfid, El-İrşâd adlı esesinde Hasan el-Askerî'nin hayatta iken oğlunu bazı özel dostlarına gösterdiğini ileri sürmüştür.⁷³ Ona göre bu kimseler Askerî'nin ölümünden sonra gâib imamla Şîi toplum arasında elçilik vazifesi yapmışlardır. Müfid burada Askerî'nin oğlunu gösterdiği kimselerden bahsederken; Osman b. Saîd Amrî (ilk sefir) ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman Amrî (ikinci sefir) isimlerinin yanında Rehbâ oğulları, Saîd oğulları, Mahzayâr oğulları, Nevbaht oğulları, Kazvin ve Kum'dan bir cemaat gibi topluluk isimleri de zikretmiştir. Müellif başka bir eseri olan "El-Mesâilu'l-'Aşere fi'l-Gaybe"de detaylara girmek istememiş, temel bir fikir olarak babasının sağlığında kâimin pek çok kimse tarafından görüldüğünü açıklamakla yetinmiştir.⁷⁴ Sadûk ise

⁷⁰ Müfid, *Mesâilu'l-'Aşere*, III, 74.

⁷¹ Sadûk, *Kemâluddin*, II, 46; Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, II, 413-417.

⁷² Kuleynî, *Usûlu Kâfi*, II, 120.

⁷³ Müfid, *El-İrşâd*, II, 350-51.

⁷⁴ Müfid, *Mesâilu'l-'Aşere*, III, 79-81.

bu konuya ağırlık vermiş ve eserinde ayrı bir başlık altında kâimi gören ve mücizelerine şahit olan kimselerin uzun bir listesini zikretmiştir.⁷⁵

3.4. Açıklanması Uygun Görülmeyen Bir Nedenden Dolayı Gaybete Girmişdir; On ikinci imam, açıklanması uygun görülme- yen bir nedenden dolayı gaybete girmiştir. Abdullah b. el-Fazl el-Hâşimî, Ca'fer es-Sâdık'a gaybeti hakkında sormuş Ca'fer cevap olarak, açıklanmasına izin veril- meyen bir sebepten dolayı on ikinci imamın gaybete gireceğini söylemiş- tir. Buna göre Hızır (as) gelmeden geminin delinmesi, çocuğun öldürül- mesi ve duvarın düzeltilmesinin⁷⁶ hikmeti bilinmemişse; imam zâhir olup geri gelmeden gaybetin gerçek sebebi de anlaşılabilir.⁷⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Hasan el-Askerî'nin taraftarları, Hasan el-Askerî vefat ettikten sonra oğlu olup olmadığı noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı Hasan el- Askerî'nin çocuğunun olduğunu, bir kısmı ise çocuğunun olmadığını iddia etmiştir. Hasan el-Askerî'nin çocuğunun olmadığını iddia edenler, ısrarla bunu araştırdıklarını, çocuğu olduğu ile ilgili herhangi bir işare- tin ve bilginin bulunmadığını görerek farklı arayışlara girmişlerdir. Bu bağlamda oluşan fırkaların temel söylemlerine bakıldığında, fırkaların çoğunluğunun Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığı noktasında birleştikleri görülmektedir. Buna karşın Hasan el-Askerî'nin bir çocuğunun olduğu- nu iddia edenler ise birbirlerine muhalif duruma düşmüşlerdir. Kimisi Hasan el-Askerî'nin ölümünden 8 ay sonra bir erkek çocuğunun doğdu- ğunu, kimisi Hasan el-Askerî vefat ettiğinde 5 yaşlarında ya da buluş çağlarında bir çocuğunun olduğunu, kimisi de Muhammed değil Ali adında bir çocuğunun olduğunu iddia etmişlerdir. Hasan el-Askerî'nin öldüğünde 5 yaşında veya buluş çağında ya da başka bir çocuğu var idiye, çocuğu olduğunu iddia edenlerin birbirlerine nerdeyse taban ta- bana zıt iddialar ortaya atmaları durumu iyice içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Şii tarihinde ilk kez karşılaşılan bu durumdan Hasan el- Askerî'nin vefatında 5 yaşlarında bir çocuğunun olduğunu iddia edenler zaferle çıkararak Şiiler içerisinde İmâmiyye'nin teşekkülüne zemin hazırlamışlar, bu husustaki söylemler, İmâmî âlimlerin bazen mantıksal çıkarımla bazen de ahbâri anlayışla aşılmaya çalışılmıştır. İmâmî kaynaklar Muhammed el-Mehdî'nin doğumu ve çocukluğu ile ilgili teferruatlı bilgi- ler vermişler, taraftarlarının bu husustaki şüphelerini izale edecek bir dizi tedbirler almışlardır. Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî ile ilgili İmâmî kaynaklardaki tarihsel bilgiler, on ikinci imamın mevcudiyeti- nin teorik felsefesine altyapı oluşturmaktadır. On ikinci imamın varlığı

⁷⁵ Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 434-82.

⁷⁶ Kur'ân, Kehf (18): 71, 74, 77.

⁷⁷ Sadûk, *Kemâluddîn*, II, 481-2.

ön kabulünden yola çıkılarak ahbârî anlayışla desteklenen tarihsel bilgiler, zayıf olup olmadıklarına bakılmaksızın imâmî âlimlerce derlenmiştir.

İmâmî kaynakların tetkikinden görüldüğü üzere Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra tartışmalar temel olarak iki ana eksen etrafında toplanan iddialara dönüşmüştür.

Birinci ana eksen, Hasan el-Askerî'nin oğlunun olup olmadığı tartışılmıştır. Hasan el-Askerî'nin en azından bir oğlunun olduğuna ve gaybete girdiğine inananlar iki eğilim sergilemişlerdir.

Birinci eğilim, Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun olduğuna ve gaybete girdiğine inananlar. Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun olduğu yönünde kanaat besleyenler üç farklı iddia ile ortaya çıkmışlardır.

Birinci iddia, Hasan el-Askerî'nin vefat ettiğinde iki, üç, beş, sekiz on yaşlarında Muhammed adında bir oğlu vardır. Bu görüşte olanlar İsnâ Aşeriyye (İmâmiyye) fırkasıdır.

İkinci iddia, Hasan el-Askerî vefat ettikten sekiz ay sonra bir oğlu olmuştur. Bu çocuğa Hasan el-Askerî'nin emri ile Muhammed ismi konulmuş olup nerede olduğu bilinmemektedir. Dolayısı ile imâmet bu çocuğa intikal etmiştir.

Üçüncü iddia, Hasan el-Askerî'nin vefatında buluş çağında Muhammed adında bir oğlu vardır. Ancak bu çocuk, amcası Ca'fer ve düşmanlarından korktuğu için gizlendiğini iddia etmişlerdir.

İkinci eğilim, Hasan el-Askerî vefat ettiğinde sadece Ali adında bir oğlunun olduğunu iddia edenler. Dolayısı ile Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında başka bir oğlu yoktur.

İkinci ana eksen, Hasan el-Askerî'den sonra Şiilerin liderinin kim olacağı meselesi tartışılmıştır. Burada da dört eğilimden söz edilebilir.

Birinci eğilim, Hasan el-Askerî vefat ettiğinde yerine halefi olabilecek herhangi bir oğul bırakmamıştır. Dolayısı ile Hasan el-Askerî'nin ölümü kabul edilmiş olup bu olağan bir şeydir. Bu eğilimde olanlar Hz. Peygamber'in vefatıyla Nübüvvet son bulduğu gibi Hasan el-Askerî'nin ölümüyle İmâmetin son bulduğunu iddia etmişlerdir.

İkinci eğilim, İmamın yerine kendi soyundan bir halef bırakmadan ölmesinin caiz olmadığını iddia ederek yeryüzünün bir an bile imamsız kalmayacağı da önceki imamlardan bildirildiğine göre Hasan el-Askerî'nin daha sonraki bir süreçte ortaya çıkacağını sonra tekrar gâib olacağını iddia etmişlerdir.

Üçüncü eğilim, Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığından, imamın kardeşi Ca'fer olduğunu imâmetin zaruret halinde kardeşten kardeşe geçebileceğini iddia etmişlerdir.

Dördüncü eğilim, Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir oğlunun olduğunu kabul ederek, gaybete girdiğini, kâim-mehdî olduğunu, imamın bu kişi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu son eğilim genel Şia içerisinde öncelikli grubun temsil ettiği görüştür.

ZİHİNSEL ENGELLİ ÇOCUKLARI OLAN AİLELERİN ÇOCUKLARININ DURUMUNU DİNİ AÇIDAN DEĞERLENDİRMELERİ

Araş. Gör. Elif Kara*

ÖZET

Zihinsel engelli çocuğa sahip olmak ailelere normal bir çocuğunkinden çok daha fazla zorluk ve sorumluluk getirmektedir. Zihinsel engelli çocuk, normal bir çocuğun büyüme sürecinde ulaştığı fiziksel ve zihinsel olgunluğa ulaşamamakta, yaşam boyu sürekli bakıma ihtiyaç duymaktadır. Bu durum aileleri duygusal yönden de yıpratmaktadır. Bu araştırmada ailelerin, çocuklarının durumu ile ilgili dini düşüncelerini tespit etmek hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zihinsel engelli Çocuk, Engelli Çocuğa Uyum, Din, Dini Düşünce.

ABSTRACT

The Parents Having Mentally Retarded Children and Their Assesment of their Children's Situation in Terms of Religion

Having a mentally retarded child encumbers their families much more responsibility than a normally child. Mentally retarded child can't reach physically and mentally maturity which a normally child can reach and needs nursing along its whole life. This condition also wears out the parents emotionally. In this article, it is aimed to analyze religious attitude of these parents about their children's condition.

Key words : mentally retarded child, adaptation with mentally retarded child, religion, religious thought.

Giriş:

İnsanın yaşamı boyunca pek çok güçlükle karşılaşması muhtemeldir. Karşılaşılan olumsuzlukları açıklamada, örneğin; 'imtihan ediliyor olma' gibi, dini inançlar önemli bir yer tutar. İnsanlar yaşadıkları olayları inandıkları din bağlamında anlamlandırmaktadırlar.¹ Din, evrenin nasıl ve neden varolduğunu açıklamakla beraber insanların başlarına gelen olayların sebebini de açıklamaktadır. ² Yapılan dini açıklamalar insanlara hayatlarını düzenlemelerinde yardımcı olmaktadır. Bu makale engelli çocuğa sahip olan ailelerin dini inançları açısından bu durumu nasıl değerlendirdiklerini incelemeyi hedeflemektedir.

* OMU Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.
E-posta: elifkara77@hotmail.com

¹ Recep Yaparel, "Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII, İzmir, 1994, s. 277.

² Bertrand Russel, *Bilimin Toplum Üzerindeki Etkileri*, Çev.: Erol Esençay, İlya Yayıncılık, İzmir, 2001, s. 22.

Engelli bir çocuk sahibi olmak, anne-babaların beklemediği bir durumdur. Aileler çocuklarının engelli olduğunu fark ettiklerinde ilk tepkilerinin genellikle 'şok yaşama, suçluluk duyma, derin kedere düşme ve kızgın olma'³ olduğu tespit edilmiştir. Çocuklarının iyileşmelerinin mümkün olmadığı fikrine anne babaların uyum sağlamakta zorlandıklarını gözlemlenmiştir. Yine bazı araştırmalara göre, anne babalar engelli çocuğu; kabullenememe, suçluluk, utanç ve içine kapanma duygularıyla karşılaşmaktadır.⁴

Engelli çocuğa sahip olan ailelerde, üç büyük kriz şekli gözlemlenmiştir, bunlar;

1-İlk teşhis şoku,

2- Çocuğa yönelik gelecek beklentilerinin yıkılması,

3-Çocuğun sosyal geleceğiyle ilgili duyulan endişeler ve bununla beraber çocuğun gelişiminin sağlanamaması problemleridir.⁵

Çocuğun durumunu inkar etmek, kabullenmemek, çocuğun uyumsuz davranışlarından rahatsız olmak⁶ çocuğu aşırı derecede korumak da gözlemlenen davranışlar arasında yer almaktadır.⁷

Anne ve babaların kaygılarının düzeyini etkileyen pek çok değişken vardır. Çocuğun özü, özrünün derecesi⁸, yaşı, cinsiyeti, davranış problemleri, gelişimindeki önemli dönüm noktaları gibi çocuğa ait özelliklerin yanı sıra evli ya da bekar olma, genç ya da yaşlı olma, sosyo-ekonomik

³ S. Kravetz, S. Katz, "A Goal Direct Approach to Training Parents of Children with a Developmental Disability", *The British Journal of Mental Subnormality*, London, 1990, s. 18.

⁴ Diana Bricker, John Filler, *Severe Mental Retardation from Theory to Practice*, Printed by Lonchaster Press. inc, L.A., 1985, s. 142. ; Şengül Demirsoy Böcü, *Bilgi Verici Danışmanlığın Beyin Felçli Çocuğu Olan Annelerin Kaygı Düzeyleri*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitimde Psikolojik Hizmetler Anabilim Dalı, 1992, s.14.

⁵ F. C .Menolascino, "Parents of The Mentally Retarded an Operational Approach to Diagnosis and Menagement", *Journal of the American Academy of the Child*, 1968, s. 589.

⁶ Patricia Logan Oelwein, *Teaching Reading to Children with Down Syndrome a Guide for Parents and Teachers*, Woodbine House Inc., U.S.A., 1995, s. 6.

⁷ N. Shainess, "The Structre of Mothening Encounter", *Journal of Nervaous and Mental Disease*, c. 136, No: 2, U. S. A., 1963, s. 156-157.; Huber, M., Walsh, *Introducing the Young Child to the Social World*, Mc. Millan Puplishing C.O. Inc., New York,. 1980, s. 274.; Kurtman Ersanlı, *Ben Olmak İstiyorum*, Eser Ofset, Samsun, 1997, s. 2.; Sevgi Küçükler, "Özürlü Çocuk Anne Babalarına Yönelik Psikolojik Danışma Hizmetleri", *Özel Eğitim Dergisi*, Ankara, 1993, Sayı: 3, s. 23.; Hülya Kayıhan, *Serebral Paralizili Çocuk ve Bağımsız Yaşam*, Hacettepe Üniversitesi Fizik Tedavi Rehabilitasyon Yüksekokulu Yay., Ankara, 1995, c. 15, s. 7.

⁸ Ayşegül Fıslıoğlu, Hürol Fıslıoğlu, "İşitme Engelli Çocuğun Ailesi" , VII. *Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları* , Ankara 1992, s:88.

seviye, iş koşulları, yakın ve uzak çevreden alınan destek gibi değişkenler, anne-babaların kaygı düzeylerini etkileyebilmektedir.⁹ Zihinsel engelli bir çocuğun süreklilik gösteren bakım ve eğitim gereksinimlerinin karşılanması bu bağlamda geleceğinin güvence altına alınması da ailede yoğun bir kaygı kaynağı oluşturmaktadır.¹⁰

Bu durum, yaşam koşullarını zorlaştırmakta, duygusal açıdan da anne-babaları zorlamaktadır. Kabullenilmesi zor durumlarla karşılaştıklarında insanlar başlarına gelen olayları açıklama, anlam bulma ihtiyacı hissetmektedir.¹¹ Anlam bulma ihtiyacı içindeki insan 'neden benim başıma geldi?' sorusuna cevap bulmaya çalışarak,¹² olayları kendince uygun, katlanmaya değer kılacak bir nedenle ilişkilendirmektedir. Belli bir örüntüden yoksun, gelişigüzel olayların karşısında insan kendisini çaresiz ve şaşkın hissettiği için olayları düzene koymaya, bunu yaparken de onların üzerinde bir denetim duygusu kazanmaya çalışmaktadır. Bu sayede yaşanan olayların rastlantısal olmadığı ve iyi ya da kötü her şeyin bir anlam içerdiği düşünülmektedir.¹³

Toplumda çeşitli şekillerde engellenen ve bu engeli aşamayıp çaresizlik içinde kalan insan, Allah'a sığınarak teselli bulmuş, dine yönelerek ümit ve güven duygularını yenilemişlerdir.¹⁴ Din, engelli bir çok kişi için manevi açıdan destekleyici olmuştur. Zor şartlar altında kalan insanların dine yöneldiği ve hatta dini inançları sayesinde ayakta kalabildikleri görülmektedir.¹⁵ Olumsuz şartlar altında inancın gücüne sarılmak ve dua etmek insanlara kendilerini iyi hissettirmekte pozitif tutumlar kazanmalarına yardımcı olmaktadır.¹⁶

İslam inancına göre dünya bir sınav yeridir. İnsanın yeryüzünde denenebilmesi için hayatta ona menfaat, lezzet, zarar, acı ve musibet vere-

⁹ Neslihan Aksaz, *Bilgi Verici Danışmanın Otistik Çocuğu Olan Anne Babaların Kaygı Düzeylerine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, s. 2.

¹⁰ Füsün Akkök, "Özürü Bir Çocuğa Sahip Olan Anne Babaların Kaygı ve Endişe Düzeyini Ölçme Aracının Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", *Psikoloji Dergisi*, c. 7, s. 27-30.

¹¹ Ken Wilber, *Merhamet ve Metanet*, Çev: Ahmet Ergenç, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 52-54.

¹² Çiğdem Ergüvenç, *Otizm Şart mıydı?* Tisamat Basım, İstanbul, 1978, s. 48.

¹³ Michael B. Lupper, "Making Secular and Religios Attributions the Availability Hypeotesis Revisited", *I. Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 36, No: 1, 1978, s. 59.

¹⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2003, s.70.

¹⁵ Rudolf H.Mass, *Human Adaptation Coping with Life Crises*, Standford University D.C, U.S.A. 1988, S.77

¹⁶ Robert W. Crapss, *An Introduction to Psychology of Religion*, Merces University Prex, Macon, Georgia U.S.A., 1986, s. 322-324.

cek imkanların olması zorunludur.¹⁷ İnsan bu dünyada başına gelen her şeye karşı gösterdiği tavrın, yaptığı her hareketin karşılığını öldükten sonra, ahirette görecektir. İnsan iyi davranışlarının ve karşılaştığı çeşitli sıkıntılara sabrının karşılığını ahirette mutlaka mükafat olarak bulacaktır. Bu nedenle inançlı kişi, çektiği sıkıntıların kendisi için bir imtihan olduğuna inanmaktadır.¹⁸ İnançlı kişi, yaşadığı olumsuzluklara sabrettiği, olumsuzlukların üstesinden gelmek için sabırla mücadele ettiği takdirde ahirette mükafatını alacağına inanmaktadır. İnançlı kişinin bu inancı onun rahatlamasına ve ruh sağlığını korumasına yardımcı olmaktadır.¹⁹

A. RAŞTIRMA İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

1- Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, anne babaların engellilikle ilgili dini düşüncelerinin öğrenilmesi amaçlanmıştır. Anne babalar çocuklarının engelli oluşuna dini bir açıklama getirmekte midir?, Mevcut inanışları olumlu ya da olumsuz yönde değişikliğe uğramış mıdır?, Din, karşılaştıkları bu güçlüklerle baş edebilmelerinde anne babalara tatmin edici manevi bir destek sağlamakta mıdır? Kısaca; engelli çocuğa sahip olan anne babanın, dini inanç ve düşünceleri bu durumla nasıl bir etkileşim halindedir? Bu soru, araştırmada temel problem olarak düşünülmektedir.

Dini inanç, insan hayatını şekillendirmede ve anlamlandırmada önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışma, dini duygu ve düşüncelerin ailelere bu zor durumda yardımcı olup olmadığını ve dini tutum ve davranışlarının, dinin amacına da uygun bir şekilde söz konusu engelli çocuk sahibi ailelerinin yaşamlarına olumlu yansıyor yansımadığını incelenecektir. Elde edilen sonuçların engelli çocuğa sahip aileler üzerinde yapılan diğer araştırmalara destek olacağı da düşünülmektedir.

2- Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Bünyesindeki Zihinsel Engelli çocuklar Eğitim Araştırma ve Uygulama Merkezi'ne kayıtlı çocukların aileleri ile yapılmıştır, sonuçlar bu ailelerle sınırlıdır.

Araştırmanın verileri yukarıda adı geçen merkeze gelen ailelerden seçilen bir örneklem grubundan toplanmıştır. Benzer nitelikte olan zihinsel engelli çocuk aileleri için genellenebilir.

¹⁷ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998 s.42

¹⁸ Lütfullah Cebeci, *Kuran'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985, s.129.

¹⁹ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitimi, Psikolojik ve Metodolojik Esaslar*, Samsun, 1998, s. 20.

Araştırmanın bağımlı değişkeni olarak belirlenen “Engelli çocuk sahibi olma”nın, “Ailelerin Dini tutumlarını” etkileyebileceği düşünülmüştür. Dini tutumları etkileyebilecek başka faktörler araştırma dışında bırakılmıştır.

3 Veri Toplama Araçları

Araştırmanın kapsamını, Samsun ili ve çevresindeki engelli çocuk aileleri oluşturmaktadır. Bu kapsam içersinden Samsun il merkezinde bulunan Zihinsel Engelli Çocuklar Eğitim Araştırma ve Uygulama Merkezine başvuran engelli çocuk sahibi anne ve babalar uygulanan anketin örneklemini oluşturmaktadır.

Araştırma ile ilgili temel veri ise, araştırmanın örneklemine giren ailelere uygulanan anket sonuçlarıdır.

Araştırmamızda veri toplama aracı olarak anket metodu kullanılmıştır. Anket soruları hazırlanmadan önce 7 aileyle ön görüşme yapılmış, bu doğrultuda hazırlanan anket soruları ilkönce pilot bir gruba uygulanarak soruların eksiklikleri tamamlanmış, bazı yeni sorular eklenmiştir.

Engelli çocuğa sahip ailelerin bu konuyla ilgili dini düşüncelerini inceleyen bu araştırmada elde edilen veriler SPSS programına yüklenerek uygun istatistik analiz teknikleri ile analiz edilmiştir. Ailelerle tek tek görüşüldüğü için yaptıkları ilave açıklamalar da dikkate alınmıştır.

B.Araştırmaya İlişkin Bazı Bulgular

1- Anne-Babaların Engelli Çocuğa Sahip Olmadan Önceki ve Sonraki

Dine Bakışlarına Göre Dağılımları

Anne-Babaların Engelli Çocuğa Sahip Olmadan Önceki ve Sonraki Dine Bakışlarına Göre Dağılımı	N	%
Dine yaklaştım	11	19,3
Dinden soğudum	3	5,3
Değişmedi	43	75,4
Toplam	57	100,0

Anketimize katılan anne ve babaların % 19,3'ü engelli çocuklarının dünyaya gelişinin kendilerini 'dine yaklaştırdığını' ifade etmişlerdir. 'Dinden soğuduklarını' belirten anne ve babaların oranı % 5,3'tür. Anne ve babaların %75,4'ünün dine bakış açılarının değişmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Çocuklarının engelli oluşunun kendilerini dine yaklaştırdığını belirten anne-babaların bu konudaki düşünceleri, bu dünyada çekilenlerin Allah'ın takdiri olduğu, sabırlı olmanın gerektiği yönündedir.

Dinden soğuduklarını söyleyen anne ve babaların oranı ise % 5,3'tür. Bu konuda açıklaması bulunan kişiler, bunun bir imtihan olsa bile çocuğun kendinden habersiz olduğunu, böyle bir imtihan olamayacağına düşündüklerini ifade etmişlerdir.

Anket uygulanan anne-babaların %75,4'ünün dine bakış açılarının değişmediği sonucuna ulaşılmıştır.

2- Anne Babaların Çocuğunun Engelli Olduğunu Öğrendikleri Zaman Yaşadıkları Dini Duygulara Göre Dağılımları

Anne Babaların Çocuğunun Engelli Olduğunu Öğrendikleri Zaman Yaşadıkları Dini Duygulara Göre Dağılımları	N	%
İsyan duyguları	13	22,8
Rıza	26	45,7
Her ikisi	18	31,6
Toplam	57	100,0

Anket uygulanan anne ve babaların %22,8'i çocuklarının engelli olduğunu öğrendikleri ilk zamanlarda isyan duygusu yaşadıklarını, %45,7'si 'Allah'tan gelene razı olma' düşüncesi içerisinde olduklarını, %31,6'sı her iki duyguyu da zaman zaman yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Engelli çocuk anne babalarının çocuklarının bu durumunu ilk öğrendikleri zamanlardaki duyguları üzerine yapılan bir çalışmada²⁰ elde edilen veriler şu şekildedir; çocuklarının zihinsel engelli olduğunu ilk öğrendiklerinde anne babaların %80,95'i üzüntü, %17,46'sı şok, %12,17'si hayal kırıklığı, %12,177'si suçluluk, %4,23'ü reddetme, %3,70'i inkar duyguları hissetmiştir. %1,59'unun durumu kabullendikleri belirlemiştir.

Anne Babaların Çocuklarının Engelleriyle Başa Çıkmada Yöneldikleri Dini Davranışlar

1- Anne ve Babaların Çocuğu İçin Dua Etme Durumlarına Göre Dağılımları

Dua Etme Durumu	N	%
Her zaman	50	87,7
Zaman zaman	5	8,8
Hiç dua etmedim	2	3,5
Toplam	57	100,0

Anket uygulanan anne-babaların %87.7'si her zaman dua etmekte olduklarını, %8,8'i zaman zaman dua ettiklerini, % 3,5'i ise hiç dua etmediklerini belirtmişlerdir.

Daha az dua eden yada etmeyenlerin düşüncesi, sağlık durumunun nasıl olsa değişmeyeceği, bu konuda dua etmeye gerek olmadığıdır. Her zaman dua eden anne-babalar ise çocuklarının durumu düzelme de, sorunların bununla bitmediği, kendi şartlarında iyi bir yaşam sürmesini dilediklerini ifade etmişlerdir. Benzer çalışmalarda dua etmeyle ilgili benzer sonuçlara ulaşılmıştır.²¹

²⁰ Hacer Tor, "Zihinsel Engelli Çocuğa Sahip Olan Annelerin Ailede ve Toplumda Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Yolları", *Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ve Asya Pasifik Ülkeleri Uluslararası Eğitim Sempozyumu*, 24-26 Eylül, Fırat Üniversitesi, Elazığ 1997.

²¹ Engelli çocuğa sahip Ortodoks Yahudi anne babalarının bu durumla nasıl başa çıktığıyla ilgili bir çalışmada, anne babaların kendilerini destekleyecek çeşitli duygusal ve sosyal başa çıkma kaynakları incelenmiştir. Engelli çocukları dünyaya

2- Anne Babaların, Çocukları İçin Hoca Olarak Gördükleri Bir Kimseye Gidip Gitmeme Durumlarına Göre Dağılımları

Hocaya Gitme Durumu	N	%
Gittim	20	35,1
Gitmedim	37	64,9
Toplam	57	100,0

Anketimize katılan anne-babaların % 64,9'luk büyük kısmı din adamı olarak kabul ettikleri bir hocaya gitmediklerini belirtmişlerdir.

Anketimize katılan anne-babaların %35.1'i 'hoca olarak kabul ettikleri bir hocaya gittiklerini' belirtmişlerdir. Hocaya giden anne-babalar, 'önce doktora gittiklerini, doktorların tıbbın müsaade ettiğince ellerinden geleni yaptıklarını, hocaya da son çare olarak belki bir faydası olur diye gittiklerini' belirtmişlerdir. Engellilerle ilgili bir araştırmada anne babalarının destek gereksinimine ilişkin maddelere verdikleri yanıtların dağılımında, ankete katılanların problemlerine çözüm bulabilmek için 'din görevlileriyle konuşma gereksinimi duyup duymadıkları sorulmuş, ankete katılanların %41'i 'evet' cevabını vermiştir.²²

Bununla birlikte ankete katılanlara türbeye gidip gitmeme durumu sorulmuş; hocaya gitmeyle türbeye gitmenin frekans dağılımlarının çok yaklaşık sonuçlarda olduğu görülmüştür.

geldikten sonra anne babaların diğerleriyle, örneğin arkadaşlar, komşular özellikle çocukları eğitim alıyorsa okul personeliyle konuşma ihtiyaçlarının arttığı görülmüştür. Anne babaların duygusal başa çıkma yöntemi olarak %46.2'si dua etmeyi, tercih ettiklerini söylemişlerdir. Yalnız %3.7' si profesyonel yardım aradıklarını belirtmişlerdir. %13.7'si çok zorlandıklarında bağırıp çağırdıklarını, %3.7'i de ağladıklarını söylemişlerdir. İçki içmek, sigara içmek ya da uyuşturucu kullanmak gibi anti-sosyal başa çıkma yöntemini kimsenin kullanmadığı tespit edilmiştir. Çocuğun geleceği ile ilgili düşünceleri sorulduğunda %23'ü Allah'a emanet ettiklerini ifade etmişlerdir. <http://www.search.epnet.com//.07.2002>. (Carolyn L. Walsh, *Coping with Their Handicapped Child in Orthodox Jewish Families*)

²²Emirali Evcimen, *Zihin Engelli Çocuğu Olan Ailelerin (Anne ve Babaların) Gereksinimlerinin Belirlenmesi*, Anadolu Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir, 1996, s. 38.

3- Anne Babaların Çocuklarının Engelli Oluşunu Kaderleri Olarak Değerlendirme

Durumlarına Göre Dağılımları

Ailelerin Çocuklarının Engelli Oluşunu Kaderleri Olarak Değerlendirme Durumları	N	%
Kaderim böyle olduğundan dolayı	34	59,6
Tıbbi hatalardan dolayı	6	10,5
Başka etkenler	17	29,8
Toplam	57	100,0

Anne-babaların %59,6'sı çocuklarının engelli oluşunu 'kaderleri olarak' değerlendirmektedirler. Anne-babaların %29,8'i 'çocuklarının engelli oluşunun başka etkenleri olduğunu' düşünmektedirler. Anketimize katılan anne-babaların %10,5'i 'çocuklarının engelli oluşunu tamamen tıbbi nedenlere' bağlamaktadırlar.

Anne-babaların %29,8'i çocuklarının engelli oluşunun 'kaderlerinin böyle olması gereği ya da hastane personelinin yaptığı tıbbi hatalardan dolayı olduğunu' düşünmemektedirler. Yapılan sözlü açıklamalarda başka bir neden olarak hamilelik sürecindeki ihmellere vurgu yapılmıştır. Anne-babaların %29,8'i annenin dikkatsiz davranıp hastalanması ve danışmadan ilaç alması gibi davranışlarının hamilelikte risk olduğunu ve bu tür bazı kişisel hataların engelliliğe neden olduğu düşünmektedirler. Bu şekildeki bir düşüncede yüklemenin dışsal nedenlere değil, kişisel nedenlere yapılmış olduğu görülmektedir. Bu tür açıklama yapanlar engelli çocuğa sahip olmalarını kader inancı ile açıklamamışlardır.

Bazı araştırmalar kişilerin yaşadıkları trajik olayları Tanrı'nın böyle istemesi, kaderde böyle olması yönünde açıkladıkları görülmektedir. Özellikle yaralanma ve hastalık hallerinde Tanrı'ya yükleme, atfetme ihtimali oldukça yükselmektedir.²³ Felç olma ile sonuçlanan kaza geçi-

²³ Yaparel, *a.g.e.*, 1994, s. 278.

ren insanlarla yapılan bir çalışmada, kazazedeler yaşadıklarını Allah'tan gelen bir durum olarak açıklamışlardır. ²⁴

4- Anne Babaların Çocuklarının Engelli Oluşunu Dini Açıdan Değerlendirme Durumlarına Göre Dağılımı

Dini Açıdan Değerlendirme Durumu	N	%
Benim hatam	10	17,7
İmtihan	38	66,5
Dini sebepler aramıyorum	9	15,8
Toplam	57	100,0

Anne-babaların %17.7'si, 'yapmış oldukları bir hatadan dolayı' çocuklarının engelli olduğunu düşünmektedirler. Anne-babaların %66.5'i de bunun 'Allah'ın kendilerini imtihan etmesi olduğunu' düşündüklerini söylemişlerdir. Anne-babaların %15.8'i de 'dini bir neden aramadıklarını' ifade etmişlerdir.

Yapmış oldukları bir hatadan dolayı çocuklarının engelli olduğunu düşünen ailelerin bir kısmı hata olarak 'günah işlemiş olabileceklerini' göstermişlerdir.

Kula'nın²⁵ çalışmasında zihinsel engelliliğin dışındaki özür gruplarına 'engelli olmayla dini anlamda cezalandırılmış olma' arasında bir ilişki kurup kurmadıkları sorulmuştur. Özürlü gencin durumunu ailesinin bir hatası sonucu, özürlü bir çocukla cezalandırılmaları olarak görüp görmediği araştırılmıştır. Sonuç olarak, ortopedik ve görme özürlü gençlerin % 70'i 'ailelerinin hatalarının bedelini ödediklerini' düşündüğü tespit edilmiştir.

Anketimize katılan anne-babaların %66.5'i 'Allah'ın kendilerini imtihan ettiğine inandıklarını' belirtmişlerdir. Bu konuda 'dünyaya gelmenin Allah'a kulluk yapmak için olduğunu Allah'ın O'na gereği gibi kulluk edilip edilmediğini iyi ya da kötü olaylarla imtihan ettiğini, Allah'ın ina-

²⁴ Sabri Özgül, *Engellenme Durumları ve Tabiat Üstü Yüklemeler Arasındaki İlişkiler*, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1998, s. 13.

²⁵ Naci Kula, "Bedeni Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi*, İstanbul 2000, s64.

nanlardan sevinçli bir olayla karşılaşınca şükretmelerini, üzücü bir olayla karşılaşınca sabretmelerini istediğini' düşünmektedirler.

5- Anne Babaların Ahiretle İlgili Beklentilerine Göre Dağılımları

Ahiretle İlgili Beklenti Durumu	N	%
Mükafat umuyorum	34	59,6
Beklentim yok	20	35,1
Düşünmüyorum	3	5,3
Toplam	57	100,0

Anne-babaların % 59.6'sı, ahirete yönelik olumlu beklentiler içersindedirler. Anne-babaların % 35.1'i 'Ahirete inandıklarını ama çocuklarına davranışları doğrultusunda mükafatlandırılacakları beklentisi içersinde olmadıklarını, % 5.3'ü ahiretle ilgili bir şey düşünmediklerini' belirtmişlerdir.

Acıların karşılığının ahirette alınacağı inancı acıyı hafifletebilmektedir.²⁶ Yine, yaşanan olayın "bir planın parçası" olup, tesadüfe bağlı olmadığına ilişkin inanç²⁷ ise olumsuz olayların katlanılabilir olması için bir sebep vermektedir.

Bazı anne-babalar ahirete inanmakla birlikte, çocuklarına gösterdikleri olumlu davranışları sebebiyle mükafatlandırılma düşüncesine bakmamaktadırlar. Bunun nedenini çocuklarını karşılık gözetmeden, içtenlikle sevmeleri olarak açıklamışlardır.

6- Anne Babaların Engelli Çocuklarıyla İlgili Yaşadıkları Zor Durumlar Karşısında

İsyan Duygusu Yaşayıp Yaşamadıklarına Göre Dağılımları

İsyan Duygusu Yaşayıp Yaşamama Durumu	N	%
---------------------------------------	---	---

²⁶ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev: Selçuk Budak, Öteki Psikoloji Yay., Ankara, 1998, s. 106-113.

²⁷ Yaparel, *a.g.e.*, 1994, s. 278.

Evet	7	12,3
Hayır	31	54,4
Kısmen	19	33,3
Toplam	57	100,0

Anket uygulanan anne babaların, çocuklarının rahatsızlığı nedeniyle zor anlar yaşarken olumsuz duygulara kapılıp kapılmadıkları incelenmiş, onlara olumsuz duygular karşısında isyan etme durumu, Allah'ın kendilerini sevmediğini düşünme durumu, Allah'ın kendilerine adil olmadığını düşünme durumu sorulup, 'evet, hayır, kısmen' şeklinde cevaplar alınmıştır.

İsyan duygusu yaşayıp yaşamadıkları sorusuna % 12,5'i evet, %54,4'ü hayır cevabını vermiştir. % 33,3'lük bir bölümü de bu hissi kısmen yaşadıklarını belirtmiştir.

Bunun ne tür yaşantılarla gerçekleştiğini sorduğumuz katılımcıların ortak yorumları: 'bunaldıkları, çok zorlandıkları her şeyin üst üste geldiği zamanlarda isyan duygularına kapıldıkları' şeklinde olmuştur.

Anne-babalara Allah'ın kendilerine adaletsiz davrandığını düşünüp düşünmedikleri sorulmuş, % 89,4'ü zor anlar yaşadıklarında 'Allah'ın kendilerine adaletsiz davrandığını düşünmediklerini', %4,3'ü 'böyle düşündüklerini', %6,3'lük bir bölümü 'zaman zaman bu duyguyu yaşadıklarını' belirtmiştir.

Anne-babalara Allah'ın kendilerini sevip sevmediğini düşünüp düşünmedikleri sorulmuş, Anket uygulanan 1 anne 'Allah'ın kendisi sevmediğini düşündüğünü', yine 1 anne de 'zaman zaman böyle düşündüğünü' söylemiştir. Anne-babaların %96,5'lik orana sahip büyük bölümü ise 'bu şekilde düşünmediklerini' ifade etmişlerdir.

C- Sonuç ve Öneriler

1. Sonuç

Anne-babaların dini duygu, düşünce ve tutumlarının engelli çocuklarının doğumuyla etkilenmiş olup olmadığı ve etkilenmiş ise, bu etkilerin hangi yönlerde olduğu değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme yapılırken, engelli çocuğa sahip anne-babaların stres ve kaygı düzeylerini, gereksinimlerini inceleyen çalışmalardan yararlanılmıştır. Ayrıca stres altındaki insanların dini duygularının nasıl gelişebileceğini ortaya koyan

çalışmalar da göz önünde bulundurulmuştur. Literatür incelemesi ve anket bulgularının değerlendirilmesi neticesinde şu sonuçlar elde edilmiştir.

Engelli çocuğa sahip olmak ailelerin alıştıkları hayat standartlarında, duygularında değişiklikler oluşturmaktadır. Bu değişimlere uyum sağlamak, yeni hayatın stresıyla başa çıkabilmek aileler için kolay olmamaktadır.

Anne-babaların problemlere cesaretle, yapıcı olarak yaklaşabilecek kişilik yapılarına sahip olmaları, maneviyatlarını güçlü tutmaları, içindeki buldukları durum karşısında felsefi bir açıklama getirebilmeleri, aile içi sevgiyi, saygıyı ve bağlılığı oluşturmuş olmaları, aile fertleri arasında birbirlerinin duygularını ve sorumluluklarını paylaşıyor olmaları, onların ağır yüklerin altından kalkabilmelerini sağlayan temel faktörlerdir. Özellikle maneviyatı güçlendirmede dini inançların önemli bir rolü vardır.

Anket sonuçlarından elde ettiğimiz bulgulara göre; ankete katılanların %75,4'lük çoğunluğu 'dine bakışlarının değişmediğini' söylemişlerdir. Katılımcıların %45,7'si, 'ilk zamanlarda olumsuz dini duygu yaşamadıklarını', %73,17'lik çoğunluğu 'şu an Allah'ın takdiri olarak düşündüklerini', %87,7'lik büyük çoğunluğu 'çocukları için dua ettiklerini', %96,4'ü 'dua etmenin psikolojilerini olumlu yönde etkilediğini', %64,9'unun 'hocaya', %66,7'sinin 'türbeye gitmediklerini', %59,6'sının 'çocuklarının engelli oluşunu tamamen kaderleri olarak değerlendirdiklerini', %47,4'lük çoğunluğun ise 'kendilerinin bir şekilde suçlu olmasından dolayı çocuklarının engelli olduğunu düşünmediklerini', çocuklarıyla ilgili zorlandıkları zamanlarda; %66,7'si 'sabrettiklerini', %89,5'i 'Allah'ın kendilerine adaletsiz davrandığını düşünmediklerini', %96,54'i 'Allah'ın kendilerini sevmediğini düşünmediklerini' ifade etmişlerdir. Anne-babaların %94,7'i zor durumlarda dua ederek Allah'tan yardım istediklerini belirtmişlerdir.

Anne-babalara çocuklarının engelliliği ile ilgili olumlu gelişmeler gösterdiği zaman buna paralel olarak dini duygularının da olumlu etkiler gösterebileceğini öngörerek, 'şükretme' gibi olumlu dini tepki ifadeleri verilmiştir, Anne-babaların %96,5'i çocukları olumlu gelişmeler gösterdiğinde 'Allah'a şükrettiklerini', %71,9'u 'dualarının kabul olduğunu', %89,5'i 'Allah'ın verdiği nimetlerin değerini daha iyi anladıklarını' belirtmişlerdir.

Son söz olarak anne babaların mevcut dini inançlarının engelli çocuktan olumsuz etkilenmediği, 'çocukları için dua etmek, kaderlerinin böyle olduğunu ve imtihan edildiklerini kabul etmek' gibi dini düşüncelerle durumu değerlendirdikleri görülmektedir.

2.Öneriler

Hayat akışı beklenmedik ve istenmedik bir şekilde değişikliğe uğrayan bütün insanlar gibi engelli çocuk aileleri de birçok üzücü ve karmaşık duygular yaşamaktadır. Yaşamın, bu değişikliklerle birlikte maddi ve manevi yönleriyle bir düzene girmesi zaman alabilmektedir. Bu süreçte ailelere destek olunması gerekmektedir. Ailelere yardımcı olmak için doktorların ve aile rehberlerinin tespit ettiği birçok önemli nokta vardır; engellilik ile ilgili bilgi edindirme, anne babanın kendine de vakit ayırabilmesi gibi.

Anne babalara bu durumla ilgili dini düşüncelerinde nasıl yardım etmek gereklidir? Özürlü gençlere ve engelli çocuğa sahip ailelere, Kur’anda açıklanan ‘insanın boşuna yaratılmadığı, insanın yaratılış amacının kulluk vazifesini yerine getirmek olduğu ve her şeyin bu daire içerisinde anlam bulduğu’ hatırlatılarak manevi destek verilebilir. ‘imtihan’, ‘sabır’, ‘şükür’ gibi dini unsurları hayata dahil etmek ve bu manevi değerlerin yerleşmesini sağlamak yerinde olacaktır.

İnsanların imtihan için yaratıldığı, peygamberlerin başlarından geçen acılar, sıkıntılar ve onların bu yaşadıklarını nasıl değerlendirdikleri ve nasıl davrandıkları anlatılabilir.

İnsanın yaşamda bazen üzüldüğü, bazen sevindiği anlar olabileceği, üzülmek kendini yıpratmak yerine, yaşama sevincini kaybetmeden, hayata mümkün olduğunca normal seyrince devam ettirmek gerektiği, inancı yaşama dahil etmenin gerekliliği olarak vurgulanabilir.

Kur’anda Allah’ın adil olduğunu, kullarına asla zulmetmeyeceğini, çekilen her sıkıntının bir anlamı ve sabredildiğinde güzel bir karşılığı olduğu açıklamaları yer almaktadır. İnançlı insanların bunları hatırlayarak, başlarına gelen olayları, hayata olan bağımlılıklarını yitirmeden mücadele etmeleri tavsiye edilmelidir.

Ailelere ‘türbeye gitme, hocaya okutma gibi düşüncelerin’ dini açıdan uygun olmadığı anlatılmalıdır. Fakat sıkıntılarını gidermeye yardımcı olmasını umdukları, dini konularda bilgi alabilecekleri kişilerle bir anlamda dertleşebilir, sohbet edebilir, onların tavsiyelerine kulak verebilirler. Ancak bu konuda dikkatli olunmalı, çıkar sağlamak amacıyla halkın dini duygularını istismar eden kişilerden uzak durulmalıdır.

Anne babaların dini sorularına cevap verebilecek, eğitilmiş, manevi destek sağlama işiyle yükümlü kişilere ülkemizde ihtiyaç vardır. Dini kimliğe sahip eğitilmiş kişilerin birçok gelişmiş ülkede huzur için rehber-

lik ettiği bilinmektedir.²⁸ Buna ilaveten, hemşire bakımı, hastaya dini danışmanlık sağlama kriterleri yabancı ũlkelerde hassasiyetle belirlenmiş, örneğin hastaya dua ederken nasıl yardım edileceği gibi, son derece özel bir uzmanlık alanı geliştirilmiştir.²⁹ Bu gibi kurumlara ũlkemizde de ihtiyaç vardır.

²⁸ Mustafa Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Etüt yay., Samsun 2000, s87.

²⁹ Elizabeth Johnston Taylor, "Prayer's clinical issues and implications, *Holistic Nursing Practice*", *Jul/Aug 2003; 17, 4; Health Module* pg. 175-180.