



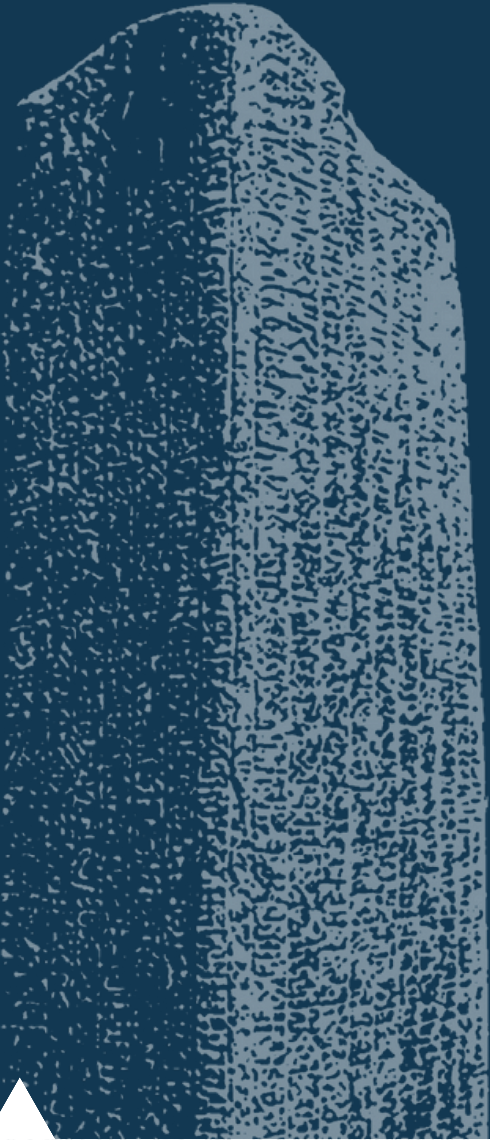
Çankırı Karatekin University
JOURNAL OF TURKOLOGY STUDIES
(December 2025) Volume 5 Issue 2



Çankırı Karatekin Üniversitesi

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Aralık 2025 Cilt 5 Sayı 2



Çankırı Karatekin Üniversitesi
Türkiyat Araştırmaları Dergisi

turkiyat@karatekin.edu.tr
0 376 218 95 73 / Dahili: 8782

e-ISSN: 2792-0631

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Çankırı Karatekin University

JOURNAL OF TURKOLOGY STUDIES

Aralık 2025 Cilt 5 Sayı 2

December 2025 Volume 5 Issue 2

e-ISSN: 2792-0631

Yayıncı/Publisher:

Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Türkiyat Enstitüsü
Çankırı Karatekin University,
Institute of Turkology

Periyot/Period:

Yılda 2 Sayı (30 Haziran/31 Aralık)
Biannually (30 June/31 December)

Kapsam/Scope:

Türkiyat Araştırmaları
Turkology Studies

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Türkiyat Enstitüsü bünyesinde yılda 2 defa (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası, hakemli, süreli ve açık erişimli bir elektronik dergidir. Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu ve telif hakları yazarlarına aittir. Yazılar, çift kör hakem incelemelerinin ardından yayımlanır. Dergide yayımlanan çalışmalar, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

Yayın Dili/Language of Publication:

Türkçe/Türk Lehçeleri
İngilizce
Rusça
Turkish/Turkic Dialects/English/Russian

Editör/Editor:

Doç. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
bconkor@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Assistant Editor:

Doç. Dr. Recep BÜYÜKTOLU
Çankırı Karatekin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
rbuyuktolu@karatekin.edu.tr

The Çankırı Karatekin University Journal of Turkology Studies is an international, peer-reviewed, periodical, open-access electronic journal, published semi-annually (June and December) by the Institute of Turkology. The responsibility for the views and copyright of the articles published in the journal rests solely with the authors. Articles are published following double-blind peer review. The works published in the journal are licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Bu dergi aşağıdaki dizinler tarafından taranmaktadır./ This journal is scanned by the following indexes:



DERGİ KURULLARI

Editör/Editor:

Doç. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Editör Yardımcısı/Assistant Editor:**

Doç. Dr. Recep BÜYÜKTOLU
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Doç. İbrahim AKYOL
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM
Felsefe
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Doç. Dr. Okan TÜRKAN
Coğrafya
İzmir Bakırçay Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Muaz GÜVEN
Türk İslam Edebiyatı
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Dr. Öğr. Üyesi Alperen Yalçın BAZNA
Tarih
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz EKEN
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Dr. Öğretim Görevlisi Erol UĞRAŞKAN
İslam Sanatları Tarihi
Necmettin Erbakan Üniversitesi

**Alan Editörü:**

Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN
İlahiyat
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Dil Editörü:**

Doç. Dr. Mustafa KALKAN
Rusça
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Dil Editörü:**

Doç. Dr. Zulfiyya İSMAYIL
Azerbaycan Türkçesi
AMEA Nahçıvan Bölümü

**Dil Editörü:**

Dr. Öğretim Üyesi Rabia AKSOY
İngilizce
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Dil Editörü:**

Dr. Öğr. Üyesi Serkan CİHAN
Türkiye Türkçesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Dil Editörü:**

Dr. Halil ÇETİN
Kazak Türkçesi
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

**Dil Editörü:**

Dr. Öğretim Görevlisi Salih POTUKOĞLU
İngilizce
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Sosyal Medya ve İstatistik Editörü:**

Dr. Ebru DOĞRUÖZ
Eğitim Bilimleri
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Yazım Editörü:**

Dr. Öğretim Görevlisi Sevim ÇİFTÇİ
Türk Dili
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Son Okuma:**

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin TOPBAŞ
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Mizanpaj Editörü:**

Dr. Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi



YAYIN KURULU

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Ahmet GÜNGÖR
Giresun Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN
Milli Savunma Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Barış TAŞ
İzmir Bakırçay Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU
Kastamonu Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK
Fırat Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Hikmet KORAŞ
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN
Ege Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Kemal POLAT
Manas Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR
Kastamonu Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Mevlüt GÜLTEKİN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Nail KARAGÖZ
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Namiq MUSALI
Kastamonu Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Selçuk Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Bakıt MURZARAIMOV
Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. İlker YİĞİT
Marmara Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Musa SALAN
Bartın Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Seval KASIMOĞLU
Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Ankara Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Yrd. Doç. Dr. Aitmammat KARİEV
Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Dr. Öğr. Üyesi Belkıs DOĞAN
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Dr. Öğr. Üyesi Erdiñ BURULDAĞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Dr. Öğr. Üyesi Ragıp MUHAMMED
Ege Üniversitesi

Yayın kurulu bilgilerine erişmek için QR kodu okutunuz.



İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

69-81

İsmail Erdoğan-Duygu Akto

Kaygusuz Abdal'ın Tanrı Anlayışı

Kaygusuz Abdal's Conception of God

82-104

İlhan Yıldız

Gazalî'nin "Fada'ih al-Bâtiniyye" Adlı Eseri

Bağlamında Haşhaşilik Eleştirisi

A Critique of the Assassins (Hashashin) in terms of Al-Ghazali's The Scandals of the Esotericists (Fada'ih al-Batiniyya)

105-115

İsmet Üzen

Kıbrıs'taki Bazı Türk Basınında Lefkoşa'nın Fetih Yıldönümleri (1947-1960)

Celebrations of the Conquest of Nicosia in Some Turkish Press in Cyprus (1947-1960)

116-128

Hilal İşçi Yiğit

1964'te Sınır Dışı Edilen Yunan Uyruklu Rumların Yunanistan'da Yaşadıkları Kimlik Krizi

The Identity Crisis Experienced by Greek Nationals Deported in 1964 in Greece

129-141

Besri Bilgetay

Türk Müfessir Dahhâk Bin Müzâhim'in Tefsir

İlmindeki Yeri ve Tefsir Metodu Üzerine Bir İnceleme

An Examination of the Place of the Turkish Mufassir Dahhâk ibn Muzâhim in the Science of Tafsir and His Tafsir Method

142-155

Mustafa Ersagun Dalan

Tek Parti Dönemi Toprak Politikaları Tevzii Arazi ve Toprak Tevzii Talimatnameleri

Land Policies in the Single Party Era: Land Distribution and Land Distribution Instructions

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları ve Kıymetli Okurlarımız,

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (ÇAKÜTAD) olarak yeni editör kurulları ve yeni mizanpajımızla, 5. cilt 2. sayısını (Aralık 2025) sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimiz, kuruluşundan itibaren Türklük bilimine dair çeşitli konulardaki çalışmaları bilim camiasının istifadesine sunmuştur. Bugüne kadar dergimize katkı sunmuş bütün yazarlarımıza, editör kadrosuna ve hakemlerimize teşekkür ederiz.

Aralık 2025 sayısı ile birlikte, çağımızda hızla ilerleyen akademik ve bilimsel gelişmeler ışığında dergimizin yönetim, editör kurulu, yayın kurulu ve yayın politikalarında bir takım güncellemeler yapılmıştır. Ayrıca internet sayfamız ile mizanpajımızı da yeniden düzenleyerek siz değerli okurlarımızın karşısına yeni bir yüzle çıkmış bulunuyoruz. Ciddi bir emek harcadığımız bu sürece katkı sunan değerli hocalarımıza ve yeni mizanpaj düzenlemesini yapan Kadir Ateş'e teşekkürü bir borç biliriz.

Yapılan güncellemelerin bir parçası olarak daha çok yazar ve okura hitap edebilmek amacıyla bu sayıdan itibaren dergimizde; Türk dili, kültürü, tarihi, müziği ve sanatına ilave olarak Türk-İslam düşüncesi ile Türk coğrafyalarında din, bilim ve kültür gibi Türk millî ve manevî mirasını ilgilendiren konularda hazırlanacak bütün özgün makaleler başta olmak üzere, çeviri ve derleme makaleler de kabul edilecektir.

Şeffaf ve açık bilim politikası doğrultusunda hazırlanan bu sayımızda kıymetli yazarlarımızın 6 araştırma makalesini sizlerle buluşturuyoruz. Yeni sayımızın bilim dünyasına hayırlı olmasını diliyoruz.

Aralık 2025 sayımıza yazılarıyla katkı sunan yazarlarımız başta olmak üzere emek veren bütün editörlerimize, kıymetli değerlendirmelerinden dolayı hakemlerimize çok teşekkür ediyoruz. Siz değerli akademisyenlerimizin kıymetli çalışmalarını bekliyor, aynı ilke ve etik değerleri gözeterek yeni bilimsel çalışmalarla yeni sayılarda sizlerle buluşmayı ümit ediyor, saygılarımızı sunuyoruz.

Editör:

Doç. Dr. Burhan ÇONKOR

Çankırı Karatekin Üniversitesi

FROM THE EDITOR

Dear Respected Scholars and Appreciated Readers,

Çankırı Karatekin University Journal of Turkology Studies (CAKUJTS) is proud to present Volume 5, Issue 2 (December 2025), featuring a refreshed editorial board and a new design. Since its founding, our journal has made significant scholarly contributions to the academic community by publishing studies on a range of topics in Turkology. We sincerely thank all authors, editorial board members, and reviewers who have contributed to the journal so far.

With the December 2025 issue, in response to rapid advancements in academic and scientific fields, several updates have been made to our journal's management structure, editorial board, and publication policies. Additionally, we have redesigned our website and layout and are pleased to present our journal with a refreshed appearance. We thank our esteemed colleagues who contributed to this challenging process, which required significant effort, and Kadir Ateş, who designed the journal's new visual identity.

As part of these updates, and to reach a wider range of authors and readers, starting with this issue, our journal will accept not only original research articles but also translations and review articles. In addition to topics related to Turkish language, culture, history, music, and art, we will also accept original articles, translations, and reviews on subjects connected to the Turkish national and spiritual heritage, such as religion, science, and culture in Turkish-Islamic thought and Turkish geography.

Prepared in accordance with a transparent and open science policy, this issue features six research articles by our esteemed authors. We hope this edition will benefit the scientific community. We sincerely thank our authors for their contributions to our 2025 issue, as well as all our editors for their hard work and our reviewers for their valuable evaluations. We look forward to receiving more of your research papers and hope to feature you again in future issues with new scientific studies, all guided by the same principles and ethical values. With our warm regards.

Editor:

Assoc. Prof. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin University

KAYGUSUZ ABDAL'IN TANRI ANLAYIŞI

Kaygusuz Abdal's Conception of God

İsmail Erdoğan 

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Çankırı/Türkiye
ismailerdogan@karatekin.edu.tr

Duygu Akto 

Çankırı/Türkiye
duygu90akto@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17.07.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01.09.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2025

DOI: 10.71096/cakutad.1744767

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Erdoğan, İ.&Akto, D. (2025). Kaygusuz Abdal'ın Tanrı Anlayışı. ÇAKÜTAD, 5 (2). s. 69-81.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

Bu makalede birinci ve ikinci yazar tüm bölümlere eşit katkıda bulunmuştur.

In this article, the first and second authors contributed equally to all sections.

Öz

Bu çalışma Alevî-Bektaşî geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Kaygusuz Abdal'ın Tanrı tasavvuru- nu çeşitli yönleriyle ele almayı amaçlamaktadır. Her ne kadar "yedi ulu ozan"dan biri olmasa da onun İslam inancı ile eski Türk düşüncesini harmanlayarak Anadolu Türklüğünün din anlayışının oluşmasında etkin bir konuma sahip olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte bazı dizelerinin halk arasında dilden dile dolaşıyor olması, onun fikirlerinin bilim camiası tarafından da önemle takip edildiği anlamına gelmemektedir. Ancak son zamanlarda kendisiyle ilgili bazı akademik araştırmaların yapılması olumlu bir gelişme olmakla birlikte bu çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Ayrıca onun Tanrı, evren, insan ve değer gibi konularla ilgili görüşlerini ele alan bir çalışmaya da henüz rastlanmamıştır. Bu durum, Kaygusuz Abdal'ın edebi yönü yanında dinî, felsefi ve tasavvufî görüşlerinin de bilimsel olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü onun şiirleri dil ve edebiyat yanında Alevî-Bektaşî düşünceye ait önemli fikirleri de içinde barındırmaktadır.

Kaygusuz Abdal, klasik anlamda elbette bir filozof veya herhangi bir ilim dalında temayüz etmiş bir şahsiyet değildir. Bundan dolayı onun fikirlerini ve özellikle de Tanrı anlayışını bir filozof gibi açıklaması beklenemez ancak o binlerce yıllık geleneği devam ettiren bir ozan olması hasebiyle duygu ve düşüncelerini manzum bir şekilde dile getirmektedir. Dolayısıyla onun görüşlerinin dizeler içerisinden bulunup çıkarılması gerekmektedir. Şiirleri üzerinde yaptığımız incelemelere göre Kaygusuz Abdal'ın nasıl bir Tanrı'ya inandığını özlü, net ve veciz bir biçimde dile getirdiğini söyleyebiliriz. Bu dizelerde onun Tanrı'yı evrendeki varlıkların özünde tecelli eden mutlak bir hakikat olarak gördüğünü ve Tanrı ile ilgili çeşitli inanç ve felsefelerde dile getirilen tüm sıfatlara değindiğini ifade edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kaygusuz Abdal, İslam, Alevî-Bektaşî, Tanrı, Tanrı'nın sıfatları.

Abstract

This study aims to examine various aspects of Kaygusuz Abdal's conception of God, one of the prominent figures of the Alevi-Bektashi tradition. Although he is not mainly considered among the "seven great poets," it can be said that he played a significant role in shaping the religious understanding of Anatolian Turks by blending Islamic belief with ancient Turkic thought. However, the fact that some of his verses continue to circulate orally among the people does not necessarily mean that his ideas have received due attention from the academic community. While it is encouraging that some scholarly studies on him have emerged recently, these efforts remain insufficient. Moreover, no comprehensive study has yet been found that addresses his views on God, the universe, human beings, and values. This indicates the need for a scientific examination of Kaygusuz Abdal's religious, philosophical, and mystical views in addition to his literary contributions. His poems, beyond their linguistic and literary qualities, also embody key ideas of Alevi-Bektashi thought.

Kaygusuz Abdal is not, in the classical sense, a philosopher or a figure distinguished in any specific field of scholarly knowledge. Therefore, it would be unreasonable to expect him to articulate his ideas -especially his understanding of God- in the manner of a philosopher. However, as a poet who continued a centuries-old tradition, he expressed his thoughts and emotions through verse. For this reason, his views must be identified and interpreted through his poetic lines. Based on our analysis of his poems, we can say that Kaygusuz Abdal conveys his belief in God in a concise, clear, and eloquent manner. His verses reveal that he perceives God as an absolute truth manifested in the essence of all beings in the universe, and he touches upon nearly all the attributes of the divine that have been expressed in various religious and philosophical traditions.

Keywords: Kaygusuz Abdal, Islam, Alevi-Bektashi, God, Attributes of God.

Giriş: Kaygusuz Abdal'ın Hayatı ve Eserleri

Türk kültüründe önemli bir yeri bulunan menkıbelerin kökeni, Orta Asya ve o dönemin sözlü anlatı geleneklerine kadar uzanmaktadır. Efsaneler, destanlar, hikâyeler ve menkıbeler, bu sözlü kültürün önemli unsurlarını oluşturur.

Türk-İslam düşüncesinin oluşmasına özellikle şiirleri ile katkıda bulunmuş şahsiyetlerden biri olan Kaygusuz Abdal, Türk halkının duygularını sade bir Türkçe ile dile getirmesi dolayısıyla halkın gönlünde yer edinmiştir. Şiirleri ile ünü zamanla dilden dile dolaşarak gerçek hayatı ikinci plana itilmiş ve kendisiyle ilgili birtakım menkıbeler oluşturulmuştur.

Farklı kültür çevreleriyle etkileşim sonucu dilden dile aktarılan menakıpnamelerin çeşitli türleri ortaya çıkmıştır. Bilinen erenlerin hayatlarına dair sözlü anlatılar, onların vefatından sonra menkıbeleşmiş ve menakıpname adı verilen yazılı eserlere dönüştürülmüştür.

Menakıpnameler, Türk kültüründe kutsal kabul edilen kişilerin yaşamları, mucizeleri, öğretileri ve manevi mirasları hakkında bilgiler sunar. Bu eserler, erenlerin yaşamlarını ve ruhani deneyimlerini gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla yazılır. Bu sebeple menakıpnameler, Türk kültürünün geçmişten bugüne taşınan önemli bir mirası olarak kabul edilir.

Bundan dolayı biz Kaygusuz Abdal'ın hayatını; menkıbevi hayatı ve gerçek hayatı olmak üzere iki kısımda ele almak istiyoruz.

1. Kaygusuz Abdal'ın Menkıbevi Hayatı

Kaygusuz Abdal ile ilgili de birtakım menkıbelerden bahsedilmektedir. Bunlardan en meşhur olanına göre Alanya (Alâiye) sancağı beyinin oğlu olan Kaygusuz Abdal'ın gerçek ismi Gaybî'dir. Döneminde geçerli tüm ilimleri iyi bir eğitimle öğrenmiş olan Gaybî, aynı zamanda pehlivanlık, binicilik, ok atma ve kılıç kullanma gibi spor dallarında da son derece yetenekliydi. Özellikle avcılıkta eşi benzeri yoktu. Karşılaştığı hiçbir av hayvanı elinden kurtulamazdı (Kaygusuz Abdal, 2020, s.10).

Menkıbeye göre bir gün ava çıkan Gaybî, ok atıp yaraladığı geyiğin izini sürer. Geyiğin hızla Elmalı'da bulunan Abdal Musa'nın tekkesine girdiğini fark eder. Bunun üzerine Gaybî de geyiğin peşinden dergâha girer ve oradaki müridlere, kaçan geyiğin nereye gittiğini sorar. Dervişler herhangi bir geyiğin dergâha girmediğini söyler. Bu esnada Abdal Musa dervişlerin aralarında geçen diyalogu duyar ve Gaybî'yi huzuruna davet eder. Gaybî, şeyhin karşısına çıktığında yaraladığı geyiğin bu dergâha girdiğini söyler. Abdal Musa, ona "Attığın oku tanıyor musun?" deyince Gaybî, "evet" diye yanıtlar. Ardından Abdal Musa kolunun altındaki oku gösterir. Gaybî ise geyiğe attığı okun Abdal Musa'nın kolunun altında saplı olduğunu görür. Bu duruma hayret eder ve hemen onun müridi olmaya karar verir (Kaygusuz Abdal, 2020, s.14).

Bunun üzerine Abdal Musa dergâhına bağlanan Gaybî'ye şeyhi "Kaygusuz" mahlasını verir. Ona bu mahlas, dünya kaygılarından uzak bir yaşamı tercih ettiği için verilmiştir. Yaklaşık kırk yıl Abdal Musa'ya yardımcı olan Gaybî, şeyhinden hac ziyaretini yapmak için müsaade ister. Şeyhinin izniyle önce Mısır'a giderek sultanın huzuruna çıkar. Kaygusuz, bazı kerametler sergileyince sultan, Nil kenarına "Kasrû'l-ayn" isimli bir dergâh inşa ettirir. Burada belli bir zaman kalan Kaygusuz Abdal, daha sonra da hac görevini yerine getirir. Hac ziyaretinden sonra Şam, Kûfe ve Kerbelâ gibi bazı beldelere de uğrar. Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarının mezarlarını ziyaret ettikten sonra Bağdat'a tekrar gelir. Daha sonra Medâin'den çıkıp Elmalı'ya gelerek Abdal Musa'nın dergâhına geri döner (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 35).

2. Kaygusuz Abdal'ın Tarihî Hayatı

Kaygusuz Abdal'ın gerçek hayatı ve ölümüyle ilgili bilgiler yok denecek kadar az olmasının yanı sıra mevcut olanlar da tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda verilen bilgilere göre Kaygusuz Abdal 1388'de Mısır'a bir seyahat gerçekleştirmiş ve 1393'te bu seyahati tamamlamıştır. Ancak 1396'da tekrar Mısır'a gidip 1403 yılında Kasrû'l-ayn Dergâhı'nda şeyhlik yaptığı ve 1444 yılında orada vefat ettiği kaynaklarda yer alan bilgilerdendir. Ölüm tarihi konusunda ise belgeler farklı bilgiler sunsa da genel olarak 1424'ten sonra vefat ettiği kabul edilmektedir. Mezarının nerede bulunduğu dair iki rivayet vardır: Bu rivayetlerden birine göre Kaygusuz Abdal'ın naaşı Mısır'da yer alan Mukattam Dağı'ndaki bir mağaranın içine gömülmüştür. Diğer rivayete göre ise Elmalı'daki Abdal Musa Türbesi'ne defnedilmiştir (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 68).

Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve ölümü hakkında verilen bu bilgiler çeşitli rivayetlere dayanan müphem durumları vurgulamaktadır. Bu da onun seyahatleri, şeyhlik dönemi ve ölüm tarihi ile ilgili farklı kaynaklardan edinilen bilgilerin tartışmalı olduğunu göstermektedir.

Çocukluk ve gençlik yıllarında iyi bir eğitim alan Kaygusuz Abdal aynı zamanda Arapça ve Farsça da öğrenmiştir. Bundan dolayı kendisinin oldukça bilgili biri olduğu ve on sekiz yaşına geldiğinde onunla kimsenin tartışmaya cesaret edemediği şeklinde bilgiler bulunmaktadır (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 75).

Kaygusuz Abdal, şehzade olması nedeniyle şiirlerinde Alaî/Alayî (Alanyalı), Sarâyî (Saraylı), Kaygusuz Abdâl, Kaygusuz ve Kul Kaygusuz mahlaslarını kullanmıştır.

3. Eserleri

Mensur, manzum ve manzum-mensur karışık eserleri olan Kaygusuz Abdal'ın eserlerinin tamamı ilk kez Prof. Dr. Abdurrahman Güzel tarafından derlenip bir araya getirilmiştir. Bu incelemede Abdal'ın eserlerine dair bilgiler aktarılırken ağırlıklı olarak Güzel'in çalışmasından yararlanılmıştır.

3.1. Manzum Eserleri

1. *Divan*: Genellikle Allah, aşk, insan-ı kâmil, zikir, birlik, gönül ve edeb gibi tasavvufî konuları ele alan bir eserdir.

2. *Dolapnâme*: Allah hakkında soru-cevap şeklinde yazılan bir eserdir.

3. *Salatnâme*: Namazın önemini belirtmek için yazılan bir eserdir.

4. *Gülistan*: Vahdet-i vücûd düşüncesine yer veren bu eser, dervişin Allah'a ulaşma dileğini konu edinmektedir.

5. *Mesnevî-i Baba Kaygusuz*: Üç ciltten oluşur. Tasavvufî duygu ve heyecanla yazılan bu eserde vahdet-i vücûd, sözün önemi, nefis, ilahi aşk, gönül ve birlik-beraberlik gibi temalar işlenmektedir.

6. *Gevhernâme*: Tanrı'nın birliği ve Hz. Muhammed'in özellikleri üzerine yazılan eserdir.

7. *Minbernâme*: Kaygusuz Abdal'ın 58 beyitten oluşan ünlü Minbernâmesi, bir cuma namazından sonra hatibin kendisine yönelik sözlerine verdiği cevaptan oluşmaktadır.

8. *Şathiye*: Tanrı'ya olan aşk hâlinin yoğunluğuyla halkın anlayamayacağı ya da hoşuna gitmeyeceği söz söyleme olarak tanımlanan şathiye türüne ait edebi bir eserdir.

3.2. Mensur Eserleri

1. *Budalanâme*: Risâle-i Kaygusuz olarak bilinen bu eserde, insanın kendisini tanıması konusu ele alınmaktadır.

2. *Kitâb-ı Miglâte*: Bu eser, bir dervişin rüyaları aracılığıyla geçmişten geleceğe olan seyahatini ele almaktadır.

3. *Vücûdnâme*: Bu tür eserler, insanın yaratılışını tıbbi açıdan inceleyerek Kur'an ve hadis kaynaklarına dayalı bir şekilde ifade etmektedirler.

3.3. Manzum – Mensur Şeklindeki Eserleri

1. *Dilgüşâ*: Vahdet-i vücûd'u temsil eden uzun bir mesneviyle başlayan bu eser bir dervişin tasavvufî öğretileri açıklamasıyla devam etmektedir.

2. *Saraynâme*: Bu eserde dünya hayatının geçiciliği konusu geniş bir biçimde ele alınmaktadır.

4. Kaygusuz Abdal'ın Tanrı'nın Sıfatları ile İlgili Görüşleri

Tanrı hakkında konuşmak hemen hemen bütün dinlerin, felsefi ve beşerî bilimlerin üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Ancak her alanın Tanrı hakkındaki görüşü ve buna bağlı olarak O'nunla ilgili konuşması birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu da doğal bir durumdur. Zira her insan gibi dinlerin, kültürlerin ve değişik disiplinlerin Tanrı kavrayışları farklılık göstermektedir. Hatta aynı dine bağlı ekoller ile bazen aynı ekole mensup kişilerin bile Tanrı tasavvurlarında az ya da çok farklılıklar olduğunu görmemiz mümkündür. Bu durum bazen inanış ve görüşlerle ilgili olurken bazen de kişilerin bireysel özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Kaygusuz Abdal da şiir ve nesir türünde kaleme aldığı yazılarında zaman zaman Tanrı tasavvurunu dile getiren ifadeler kullanmıştır. Ancak o, Tanrı hakkındaki bu ifadelerini bir felsefeci, kelamcı veya mutasavvıf gibi değil daha çok bir şair gibi sözcüklere dökmüştür. Dolayısıyla ondan bazı konularda uzun uzadıya açıklama beklemek yerine şiir sanatı gereği sözcüklere sığdırdığı anlamları açığa çıkarma yöntemini kullanmaya çalışmaktayız.

Kaygusuz Abdal'ın Tanrı hakkındaki konuşmalarını hem İslam inancı hem onun mensup olduğu Alevî-Bektaşî yaklaşımı hem de Eski Türk inanışlarıyla birlikte değerlendirmemiz gerekmektedir. Zira onun şiirlerinde dile getirdiği Tanrı ile ilgili ifadeler, bu üç alan çerçevesinde değerlendirildiği zaman daha iyi anlaşılacaktır.

Bu kısa çalışmamızda Kaygusuz Abdal'ın Tanrı hakkındaki konuşmalarının tamamına değinmeyeceğiz. Çünkü o, Tanrı'nın neredeyse tüm sıfatlarına değişik biçimlerde değinmiştir. Bazen bir sıfata bir kere değinirken kimi zamanda başka bir sıfata defalarca yer vermiştir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Tanrı'nın sıfatlarına dair ifadelerinden hareketle Kaygusuz Abdal'ın Tanrı tasavvurunu tespit etmeye çalışacağız.

4.1. Tanrı'nın Varlığı

Tanrı'nın varlığı dinlerin olduğu kadar felsefi disiplinlerin de temel konusunu teşkil etmektedir. Dinler, ağırlıklı olarak bir Tanrı'ya inanılmasını emrederken felsefe ise neden bir Tanrının bulunması gerektiği gibi konular üzerinde durur. Özellikle din felsefesi ve teoloji alanlarında Tanrı ile ilgili konuşmalar daha kapsamlı olarak ele alınır. Tanrı'nın varlığını kabul etmek veya bu inancın inkârına yönelik akli deliller sunmak, felsefi veya teolojik araştırmaların kayda değer unsurları içinde bulunmaktadır (Acar, 2007, s. 139). Bu konuşmalar daha çok Tanrı'nın varlığı ile ilgili olup ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller başlığı altında yer almaktadır. Ontolojik delil mükemmel varlık, kozmolojik delil ilk sebep, teleolojik delil ise düzen ve gaye kavramlarına değinerek Tanrı'nın varlığı üzerine düşünce yolu geliştirmektedir. Bunlardan başka bir de ahlaki delil kapsamında yapılan konuşma bulunmaktadır. Ahlaki delil, mutluluğun en yüksek iyiyi gerçekleştirme olduğunu, bunun da insanı Tanrı'nın varlığını bilmeye ulaştırdığını anlatmaktadır.

İslam'ın Alevî-Bektaşî yorumunda da Tanrı'nın varlığı temel bir ilkedir. Her ne kadar varlık hakkında öznel olarak farklı bakış açıları bulunsa da Tanrı mutlak olarak vardır. Dolayısıyla bu gelenek içinde yetişen Kaygusuz Abdal'a göre de gerçek ve mükemmel varlık, sadece Tanrı olup

O, bütün varlıkların meydana gelmesinin sebebidir. Aynı zamanda Kaygusuz Abdal'a göre Tanrı, evrendeki düzenin ve gayenin sağlayıcısıdır.

Kaygusuz Abdal'ın eserlerine bakıldığında konusu tamamen Tanrı olan müstakil bir esere rastlanmamıştır. Bu çalışmada, onun konuyla ilgili görüşleri; nazım ve nesir hâlindeki farklı eserlerinden alınan ifadeler doğrultusunda ortaya konulacaktır.

Tanrı hakkındaki görüşlerini belirli sıfatlar kullanarak anlatan Kaygusuz Abdal, Menâkıb-nâme adlı eserinde Tanrı'yı Allah, Hüdâ, Hak, Râb, Tanrı, Mevlâ, Çalap ve Hâlik gibi isimlerle adlandırmaktadır. Bu isimler tek başına kullanıldığı gibi saygı anlamında "Cenâb, Cellâ Celaluhu ve Te'âlâ" gibi nitelendirmelerle birlikte de kullanılır. "Padişah, sultan ve perverdigâr" sözcükleri de Menâkıb-nâme adlı eserinde Tanrı'yı nitelemek amacıyla kullanılan sıfatlardandır (Kaygusuz Abdal, 2020, s. 107).

Tanrı'nın varlığını bir postülat olarak kabul eden Kaygusuz Abdal bu bağlamda düşüncelerini eserlerine yansıtmaktadır. "İki cihânda bu Kaygusuz Abdâl / Seni bilür hemân Elhamdüli'llah" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 156) dizeleri, onun Tanrı'ya inandığını açıkça göstermektedir ancak o bu dizelerde Tanrı'ya olan inancını "bilmek" sözcüğüyle ifade ederek imanın bilgi ile ilişkisine dikkat çekmektedir.

4.2. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı hakkında konuşmanın özünü Tanrı'nın ne olduğu yani sıfatları meselesi oluşturmaktadır. Sıfatlar meselesi dinî bir konu olduğu kadar aynı zamanda felsefi bir mesele olarak da tartışılmalıdır. Her iki alanda da sıfat, "Tanrı'nın insanlarca kavranmasını sağlayan özellik" ya da "Tanrı'nın zatına atfedilen anlam ve kavram" şeklinde belirtilir. Özellikle İslam düşüncesinde sıfatlar meselesi yoğun tartışmalara sebep olmuş ve bu bağlamda farklı ekoller arasındaki görüş ayrılıkları keskin bir şekilde belirginleşmiştir.

İslam düşüncesinde bazı ekoller Tanrı'yı nitelemek maksadıyla kimi sıfatların kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kendilerine "sıfâtiyye", "ehl-i isbât" veya "ehl-i müsbite" gibi isimler verilen bu ekoller ilâhi sıfatları ayrı birer hakikat olarak kabul ederler. Bu görüşü savunanlar Ehl-i sünnet ile birlikte Hişâmiyye, Müşebbihe, Kerrâmiyye, ve Mücessime adlı ekollerdir. Buna mukabil Tanrı'nın zatından başka sıfatlarının kendisinde yer almadığını, O'nun sıfatlarının zatının aynısı olduğunu savunanlara, sıfatları kabul etmedikleri için "nüfât", sıfatları etkisiz hale getirdikleri için de "muattıla" denilmiştir. İlahî sıfatların Tanrı'ya nispetini reddeden bu yaklaşımı benimseyen kelimî ekoller arasında Cehmiyye, Mu'tezile ve bazı felsefî eğilimler bulunmaktadır (Çelebi, 2019, s. 503). Bir başka görüş ise Tanrı'nın ezelde muttasıf olduğu sıfatların O'nun zatının aynısı olmadığı gibi zatından gayri olmadığı şeklindeki görüştür. Bu görüşün önemli temsilcilerinden biri de Neseffî'dir (en-Neseffî, 2019, ss. 35-36).

Kaygusuz Abdal'ın inanç sisteminde Tanrı'nın varlığı kadar nasıl bir Tanrı'ya inanıldığı da merak konusu olmaktadır. Eserleri üzerine inceleme yapıldığında Tanrı'nın varlığının nitelemelerle daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Kaygusuz Abdal'ın, Tanrı'nın özelliklerini ve O'na atfedilen sıfatları Kur'an-ı Kerim'de bulunan isimlerden etkilenilerek anlattığı tespit edilmiştir.

Kaygusuz Abdal'ın, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına dair görüşlerini daha çok manzum eserlerinde ele aldığını görmekteyiz. Bazı düşüncelerini şiir yoluyla dile getirdiğinden bu konuları ayrıntılı biçimde açıklama gereği duymamış; şiirin yapısal özelliği gereği sözü özlü tutarak yorumu okuyucuya bırakmıştır.

Kaygusuz Abdal'ın Tanrı'nın sıfatlarından bazılarına ilişkin görüşleri şu şekilde sıralanmıştır:

a. Tek ve Eşsiz Olan Tanrı

Kaygusuz Abdal'ın eserlerine bakıldığında Tanrı'nın bir ve tek olduğuna dair ifadeler hemen kendini göstermektedir. O, varlığı değişmeyen gerçek Tanrı tasavvurunda Tanrı'yı "*bî-şerîksin bî-misâlsin bî-nazîr*" ve "*vâhid*" sıfatlarıyla ifade etmektedir.

"Vâhid" sözcüğü, "*bir, yegâne, tek*" manasındaki "*v-h-d*" (vahdet) kökünden türeyen yapma bir masdar olup "kendi varlığında ve niteliklerinde eşsiz olma, tek ve benzersiz olma" gibi anlamlara gelmektedir (Topaloğlu, 1988, s. 483).

Kaygusuz Abdal'da Tanrı'nın biricik olduğu görüşüne şu beytini örnek olarak gösterebiliriz:

"İy sıfâtun "*Kul hüv'allâhu ehad*"

Her dem içinde kâdîrsin her sâ'at

Cümle sırrı sen bilürsin iy Kâdir

Bî-şerîksin bî-misâlsin bî-nazîr" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 817).

Bu ifadede Tanrı, en yüce ve en kusursuz sıfatlarla nitelendirilmektedir. Tanrı'nın birliğine ve sonsuz kudretine değinen Kaygusuz Abdal, özellikle Tanrı'nın hiçbir ortağının, benzerinin ve eşinin olmadığını söylemektedir. Bu dörtlük, Kaygusuz Abdal düşüncesinde Tanrı'nın tüm benzerliklerden münezzehe olduğunun apaçık bir ifadesidir.

"Vâhid ü Samed ü Ahad ki pâdişâh-ı yektâ

Kâdir ü Kâ'im ü Rahmân Kerîm ü Ferd ü Vedûd" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 273).

Kaygusuz Abdal Tanrı'nın "*vâhid*" ve "*ahad*" sıfatlarıyla O'nun birliğini ve benzersizliğini ifade etmektedir. Ayrıca o, anlamın gücünü artırmak için "*samed*" (hiçbir şeye muhtaç olmayan), "*kâdir*" (her şeye gücü yeten), "*kâ'im*" (varlığını kendi kendine sürdüren), "*vedûd*" (sonsuz, sevgi ve merhamet sahibi), "*rahmân*" ve "*kerîm*" (sonsuz merhametli ve lütüfkâr) sıfatlarına da yer vermektedir.

"Görindi Hak hicâb gitdi aradan

Vâhid oldı yaradılmış yaradan" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 685).

Bu ifade, Tanrı'nın yaratma kudretine değinerek Tanrı'nın yaratılmışların yaratıcısı olduğunu "*vâhid*" (tek ve bir) sıfatıyla ifade etmektedir.

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın diğer varlıklardan münezzehe olan bazı sıfatlarıyla birlikte O'nun "*tek ve benzeri olmayan*" sıfatına da vurgu yapmaktadır. Ona göre Tanrı; ortaksız, benzersiz ve birliğini sonsuz yaratma kudretinden alan yüce bir varlıktır. Onun öğretisinde mükemmel sıfatlara sahip olması bakımından Tanrı, hep tek ve eşsiz olarak ifade edilmektedir. Buna göre O, hiçbir varlığa benzemeyen ve hiçbir ortağı bulunmayan en güzel sıfatları zatında bulunduran yüce bir varlıktır.

b. Ezelî ve Ebedî Tanrı

Tanrı'nın sıfatlarından olan "*ezel*" ve "*ebed*", "*sonsuz var olan bir tek varlığı*" yani Tanrı'yı nitelemektedir. Tanrı'nın sonsuzluğunu tanımlayan bu sözcükler mana olarak şu şekilde ifade edilmektedir:

"Ezel" kelimesi, dinî ve felsefi bir terim olup sözlük manasıyla "*başlangıcı olmama*" anlamına gelmektedir. Bazı dil araştırmacıları, "*ezel*" sözcüğünün "*e-z-l*" (güçlük, şiddet) kökünden değil "*kalıcılık, zeval bulmazlık*" anlamlarındaki "*lem yezel*" kelimesinden türediğini kabul etmektedir (Çelebi, 2020, s. 430). Zamanın ve mekânın dışında bulunan başı ve sonu olmayan "*ezel*" kelimesi, Tanrı için bir sıfat olarak kullanılmaktadır. "*Evvel*" kelimesi de benzer şekilde Tanrı'nın ezelî olduğu anlamına gelmektedir (Kılavuz, 1995, s. 49).

Tanrı'nın sonsuzluğunu ifade eden sıfat ise "*ebed*" kelimesidir. Bitmesi zihnen mümkün olmayan, bölünmeyen, sürekli zaman anlamlarını taşıyan "*ebed*" sözcüğü, kelim ilminde "*beka*" te-

rimiyle ifade edilmektedir. Bu bakımdan “ezel” ve “ebed”; Tanrı'nın varlığının sonsuzluğunu, sürekliliğini ele alırken zamanla ilişkisinin olmadığını da ifade etmektedir (Kılavuz, 1994, s. 72).

Kaygusuz Abdal'ın, Tanrı tasavvurunda “ezelî” ve “ebedî” kavramlarına karşılık gelebilecek bazı sözcüklere yer verilmektedir. Eserlerinde “evvel” ve “âhir”, “baki”, “kâim”, “kadîm”, “hayyu'l-bekâ”, “ebedî hayyu'l-kayyûm”, “hâk ebedî câvidân”, “kâdim ü lem-yezal”, “ebed-i lâ-yezâl” nitelendirmeleri konu ile ilgili ifadelerdir. Bu kavramların yer aldığı, başlangıcı ve sonu olmayan Tanrı anlamında kullanılan ifadelerin bazıları şu şekildedir:

“Evvel ü âhir bi-küllî sensin

Senden 'ibâretdür subh u ahşam” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 244).

Kaygusuz Abdal, “evvel” ve “âhir” ifadelerini bir bütün olarak görüp sabah ve akşamın Tanrı'dan mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeye göre evrenin varlığı, gece ve gündüzün oluşumu, O'nun varlığından ayrı düşünülmemelidir.

“Zira eşyâ fânidür ve hem baki oldur ki dâim kâim oldur” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 958).

Bu ifade, “baki” (ölümsüz/kalıcı) ve “kâim” (var olan) Tanrı'dan söz ederken eşyanın fâni olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla Kaygusuz Abdal, her ölümlü varlığın ötesinde sonsuz bir gerçeklik olan Tanrı'nın varlığından söz etmektedir.

“Zihî hayy ü tüvânâ ki kadîmdür

Kadîr ü ber-kemâl ü câna cândur” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 456).

Kaygusuz Abdal, evrendeki düzen ve gayenin belli bir tasarımı meydana geldiğini düşünüp Tanrı'ya ait olan “kadîm” (başlangıcı olmayan) sıfatıyla O'nun öncesiz bir zihne sahip olduğundan bahsetmektedir. Bu yüzden Tanrı'nın kapasitesinin ölümsüz ve canlı olduğunu söyleyip O'nu ebedilikle nitelendirmektedir. Aynı zamanda “tüvânâ” (canlı, güçlü) olan Tanrı'yı, “hayy” (diri, ezeli-ebedî) bir zihne sahip olması yönüyle de ifade etmektedir.

“Oldur ebedî Hayyu'l-kayyûmdur

Her bir iş içinde ol hakîmdür” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 813).

Kaygusuz Abdal, “ebedî hayyu'l-kayyûm” kavramıyla evrene egemen olan Tanrı'nın sonsuzluğunu anlatmaktadır. Tanrı'yı niteleme amacıyla kullanılan “kayyum” sözcüğü her şeyin varlığına dayanan ve evreni yöneten manalarına gelmektedir. Kaygusuz Abdal'a göre ebedî ve daima hayat sahibi kaim olan Tanrı, evreni meydana getiren ve yönetmeye güç yetirebilen üstün bir varlıktır.

“Kendü dahı gide bu kez aradan

Bâkî kalur Hak ebedî câvidân” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 595).

Şaire göre insan inanmak istemese bile evrende sonlu bir varlıktır. Ölümlü varlıktan söz etmek suretiyle ölümsüz varlığı ön plana çıkaran Kaygusuz Abdal, “câvidân” (sonsuz) kelimesiyle de Tanrı'nın sonsuzluğunu “bâkî” ve “ebedî” sözcükleriyle pekiştirmektedir.

“Işk nûr-ı ebed-i lâ-yezâldür

Işkun zevâli yok bî-zevâldür” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 802).

Bu beyitte yer alan “lâ-yezâl” ifadesi “bekâ” kavramıyla eş anlamlıdır. Bu ifadeyi Kaygusuz Abdal, Tanrı'yı, aşkın tükenmez bir ışığı şeklinde ifade etmektedir. Aşkı, sonsuz bir “nur” olarak nitelendiren Kaygusuz Abdal'a göre aşkın sahibi Tanrı; sürekli vardır ve bu varlık hâlini sürdürmeye de devam edecektir. Tanrı'nın sonu olmayan bir varlık oluşu “bî-zevâl” (zevâlsiz/sona ermez) sözleriyle anlatılmaktadır.

Kaygusuz Abdal'ın “ezelî” ve “ebedî” Tanrı anlayışına bakıldığında “baki” (kalıcı) ve “hakk” (gerçek) Tanrı, bütün varlıkların yaratıcısı olan tek bir varlıktır. Hakk'ın var oluşunu belirten, “varlığı zorunlu” anlamında kullanılan “vacibü'l-vücûd” kavramı eserlerinde yazılı olarak görülme de onun düşüncesinde mana olarak ön plana çıkmaktadır.

Kaygusuz Abdal'a göre yaratan Tanrı'nın, zaman ve mekândan uzak olması O'nun "ezelî" yönüne dikkat çekmek içindir. "Önceden var olmayan sonra da var olmayacaktır" düşüncesi Tanrı iza-hı için doğru bir ifade sayılmayacağından Kaygusuz Abdal, "ezelî" ve "ebedî" olan Tanrı'yı bütün varlıkların yaratıcısı anlamında kullanmayı uygun görmektedir. Bu anlamda Kaygusuz Abdal Tanrı'yı, "kayyum" (her şeyin varlığı kendisine bağlı olan) ismi ile niteleyerek başlangıcı ve sonu olmayan daimî bir varlık şeklinde tanımlamaktadır.

c. İlim Sahibi Tanrı

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî ekole mensup olan Türk-İslam filozoflarına göre Tanrı'nın gerçek sıfatı ilimdir. Diğer sıfatlar ise müstakil olarak bulunmayıp ilim sıfatının içinde yer almaktadır. Bu görüş, sıfatların Tanrı'ya ayrı ayrı nispet edilmesini benimseyen klasik kelâm anlayışın-dan farklıdır. Buna karşılık, Müslümanların büyük çoğunluğunda olduğu gibi Kaygusuz Abdal da Tanrı'nın ilim sıfatını kudret ve irade gibi diğer sıfatlardan ayrı bir nitelik olarak ele almaktadır. Tanrı'yı sınırsız ilim sahibi bir varlık olarak gören Kaygusuz Abdal, O'nu "alîm" ve "hayyü'l-'alîm" sözleriyle nitelemektedir.

Tanrı hakkında sözü edilen "ilim" sıfatı, Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde şu şekilde yer almaktadır:

"Bu cümle sırrı bilir Hak **alîmdir**

Ne kim gönüldedir ana ma'lûmdur" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 769).

Kaygusuz Abdal, "sırrı bilir Hak alîmdir" sözüyle Tanrı'nın her şeyi bilen sıfatına vurgu yapmaktadır. Aslında bu beyit Tanrı'nın bilgisinin, insanın bilgisinin üzerinde olduğunu ima etmektedir. Kaygusuz Abdal'a göre "sır," değişmeyen ve gerçek olan bilgiyi ifade etmektedir. Gerçek bilginin kaynağı olan Tanrı ise "Hakk" diye tabir edilmektedir. Kaygusuz Abdal'a göre Hakk'ın bilgisine ulaşmak ve bu bilgiyi kavramak Tanrı'yı gönlünde taşıyanlar için mümkündür. Yani o, sırrın bilgisinin Tanrı'nın ilim sıfatını bilmekle ve bu bilgiye ulaşmanın da kalpteki gerçekliği kavramak suretiyle mümkün hâle geleceğini söylemektedir.

"Zîrâ bu hâzine genc-i kadîmdür

*Bu gencün sâhibi **Hayyü'l-'Alîmdür***" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 188).

Kaygusuz Abdal, "hâzine genc-i kadîmdür" sözüyle Tanrı'da var olan bilginin öncesiz (kadim) olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı; ezelî, sonsuz ve mahiyetine sadece kendisinin vakıf olduğu bir ilme sahiptir. Beyitte yer alan "hayyü'l-'alîm" ifadesi ise Tanrı'nın ilminin sonsuzluğunu vurgulamak için yapılmış bir niteleme olarak görülebilir.

d. Adil Tanrı

İslam düşüncesinde Tanrı hakkında konuşulmakla birlikte "adalet" in bir sıfat olup olmadığı konusuna pek yer verilmez. Buna rağmen Tanrı ile adalet kavramları arasında doğrudan bir illiyet bağı kurulmaya çalışılır. Bu bağlamda "adalet" kavramı Kaygusuz Abdal'ın Tanrı tasavvurunda önemli bir yer tutmaktadır. O, bu bağı aynı zamanda Tanrı'nın "kerim" vasfıyla ilişkilendirerek ifade etmeye çalışmaktadır.

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın adalet sahibi olduğunu muhtelif beyit ve dörtlüklerinde çeşitli şekillerde dile getirmektedir. Örneğin bir beyitte Tanrı'nın adaletine şöyle değinilir:

"Tanrı'nun adı Kerîm'dür lutfı çok

'Adli vardur kullarına zulmü yok" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 1000).

Kaygusuz Abdal'a göre Tanrı; kerem sahibi, ihsanı ve lütfu bol olan bir varlıktır. Tanrı'nın bu niteliği Kaygusuz tarafından "kerem" kavramıyla birlikte ifade edilmiştir. Dini bir kavram olan kerem, "yaratılışı itibari ile lütuf sahibi olan, kişinin onuru ile uzlaşmayan her türlü şeyden münezzeh"

anlamında kullanılmaktadır. Tanrı'yı nitelendirme amacıyla kullanılan "kerem" sözcüğü "iyilik ve lütuf gösterme" anlamlarına karşılık gelir (Topaloğlu, 2022, s. 287).

Kaygusuz Abdal düşüncesinde Tanrı'nın herkese cömert davranıp hiçbir varlığa zulüm yapmayacağı inancı, Tanrı'nın adaletinin göstergesi olarak açıklanabilir. Adalet ile zıt anlama sahip olan "zulüm" kavramı, Kaygusuz Abdal'ın bazı dizelerinde "adalet" kavramı ile birlikte kullanılarak Tanrı'nın zulmetmeyeceği özlü bir şekilde ifade edilmek istenmiştir. Zira "herhangi bir şeyi ait olunmayan yere bırakmak" (Çağrı, 2013, s.507) anlamına gelen zulüm; din, ahlak ve hukukta da kaçınılması gereken olumsuz bir durum olarak görülmektedir.

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın adaletli ve lütufkâr olmasını O'nun "kerim" ve "adl" sıfatlarını bir arada kullanarak açıklar. Ona göre evrenin denge ve düzen içerisinde oluşumunu hiçbir karşılık beklemeden sağlayan Tanrı, adaleti ve cömertliğiyle ön plana çıkmaktadır.

e. Yüce Tanrı

Kaygusuz Abdal'ın Tanrı tasavvurunda "Yüce Tanrı" nitelendirmesi belirgin bir şekilde yer almaktadır. O, Tanrı'nın bu niteliğini bazen "azîm" gibi Arapça, bazen de "yüce" ve "koca" gibi Türkçe sözcüklerle dile getirmektedir.

Tanrı'nın yüceliğini ifade etmek için "huve'l-'aliyyü'l-'azîm", "azîmü'sşân" ve "azîm" gibi nitelendirmeler yapan Kaygusuz Abdal, bir dördünlüğünde bu durumu şöyle dile getirmektedir:

"İy sırâtü'l-müstakîm

Cennet ü hûr-i na'îm

Huve'l-'aliyyü'l-'azîm

Sende gözet sendedür" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 851).

Bu dördünlükte Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın dünyada olduğu gibi ahirette de yetki ve kontrolü sağlayan yüce bir otorite olduğunu vurgulamaktadır.

Türkçe kullandığı ifadelerde ise Tanrı'yı şöyle nitelendirmektedir:

"Yücelerden yüce gördüm

Erbâbsın sen **koca** Tanrı

'Âlim okur kelâmı ile

Sen okursın hece Tanrı" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 861).

Kaygusuz Abdal'ın kullandığı "yüce" kelimesinin, Dede Korkut Hikayeleri'nde de benzer anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin "Duha Koca oğlu Deli Dumrul" da Azrail canını almağa geldiğinde Deli Dumrul Tanrı'ya şu ifadelerle yalvarmaktadır:

"Yücelerden yücesin,

Kimse bilmez nicesin.

Görklü Tanrı!

Çok cahiller seni gökde arar, yerde ister.

Sen hod mü'minlerün gönlündesin.

Dâyim turan Cebbar Tanrı!" (Özçelik, 2014, ss. 118-119).

Gerek Deli Dumrul'da gerekse Kaygusuz Abdal'da Tanrı'nın ulu bir varlık olduğunu belirtmek için kullanılan ifadeler hemen hemen aynıdır.

f. Kudret Sahibi Tanrı

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın her şeye güç yetirebildiğini ifade etmek için "kudret" ve "kâdir" sözcüklerini tercih etmiştir. Örneğin bu durum bir beyitte şu şekilde yer almaktadır:

"Şekle cân gerek ki gele cünbişe

Zîrâ kim Allah **Kâdirdür** her işe" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 477).

Kaygusuz Abdal beyitteki “*şekil*” sözcüğüyle insan formuna bürünmüş bedeni kastedip ona can verilmesine işaret etmektedir. Böyle bir kavuşmanın gerçekleşmesini ise Tanrı’nın kudret sıfatının bir gereği olarak görmektedir. Böylece Kaygusuz Abdal, Aristoteles’ten beri felsefenin temel kavramlarından olan madde ve form kavramlarına vakıf olduğu imajını vermektedir.

g. Zâhir-Bâtın Tanrı

Tanrı’nın “*zâhir*” ve “*bâtın*” şeklinde ifade edilmesi, İslam düşüncesine Kur’an-ı Kerim’den geçmiş bir nitelendirme değildir. Bu iki nitelemenin yanında ayrıca “*evvel*” ve “*âhir*” nitelemeleri de yer almaktadır. Ayette bu nitelemeler “*O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır*” (el-Hadîd 57/3) şeklinde sıralanmaktadır. Diğer iki nitelendirme yani “*evvel*” ve “*âhir*”, Tanrı’nın ezeli ve ebedi oluşu yukarıda ele alındığı için biz bu başlık altında sadece “*zâhir*” ve “*bâtın*” nitelendirmelerine yer vereceğiz.

“*Bâtın*” sözcüğü, zatı ve mahiyeti bakımından gizli olan (Topaloğlu, 2013, s.85) anlamına gelirken “*zâhir*” kelimesi ise bunun tam zıddı bir anlam taşımaktadır. Görünüşte bu iki kavram birbirine zıt gibi dursa da Tanrı’nın varlığına delil teşkil edenlerin “*zâhir*”, Tanrı’nın zatının ise “*bâtın*” olduğu şeklindeki yorum bu karşıtlığı açıklığa kavuşturmak için yapılan bir açıklama olarak kabul edilebilir.

Kaygusuz Abdal’ın eserlerinde Tanrı’nın varlığının açıklığı ya da zatının gizliliği, “*zâhir*” ve “*bâtın*” isimleriyle kullanılmaktadır. Onun “*zâhir*” ve “*bâtın*” Tanrı tasavvuruna kendi dizelerinden şöyle örnekler verebiliriz:

“*Zahir ü bâtın u yine Hakk’dur*

Terk it hayali olma merdûd” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 246).

Bu dizelere göre, “*zâhir*” ve “*bâtın*” yani görünen ya da gizli olan her şey tek gerçeklik olan Tanrı’ya özgüdür. Kaygusuz Abdal bu sözleriyle Hakk olan Tanrı’ya imge (hayal) ile ulaşmanın mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Zâhirde görünen ile batındaki gizliliğin, ancak gerçekliği bilmekle mana bulacağını anlatmaktadır. O’na göre hayalden vazgeçmeyenin durumu ise Tanrı’nın “*zâhir*” ve “*bâtın*” sıfatlarının bilgisinden mahrum olan kimse gibidir.

“*Evvel dahı ol âhir de oldur*

Bâtın dahı oldur zahir de oldur” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 813).

Bu beyit, Hadid suresinin 3. ayetinin tam bir tercümesi olarak görülebilir. Beyitte Tanrı’nın başlangıcının ve sonunun olmadığı gibi aynı zamanda O’nun ölümsüz bir varlık olduğu da ifade edilmektedir. “*Ezel*” ve “*ebed*” nitelemeleri, Tanrı’nın sıfatlarından olduğu gibi “*zâhir*” ve “*bâtın*” da O’nun sıfatlarındandır. Buna göre, Kaygusuz Abdal’ın Tanrı tasavvurunda sözü edilen “*evvel*”, “*âhir*”, “*zâhir*”, “*bâtın*”, zıtlıkları ayrı olarak değil, Tanrı’nın birliği noktasında birbirini tamamlayan bir bütün olarak izah edilebilir.

“*Fikr eyle Hakk’un hikmetin*

Cümle odur zâhir bâtın

Ko bu ikilik sıfâtın

Cehd eyle bir ile bir ol” (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 856).

Bu dörtlükte Kaygusuz Abdal, Hakk’ın hikmetinin görünen ve görünmeyen her şeyde idrak edilmesi gerektiğini söylemektedir. O’na göre zıtlık ifade eden bu sıfatların, her ikisinin benimsenmesi kişiyi Tanrı’nın birliğine ulaştırmaktadır. Ancak Tanrı’ya yönelik “*zâhir*” ve “*bâtın*” sıfatlarının idraki belli bir çabayı gerektirmektedir. Kaygusuz Abdal’a göre Tanrı’nın birliğini anlamak için O’nun “*zâhir*” ve “*bâtın*” sıfatları bilinmelidir. Yani Tanrı’nın “*zâhir*” ve “*bâtın*” sıfatlarını tam olarak kavramayan kimse O’nun birliğini bozacak bir düşünce içinde olabilir. Bu yüzden o, Tanrı’ya ait bu iki sıfatı evrendeki bütün varlıklarla bir olma şeklinde ifade etmiştir.

h. Varlığı Değişmeyen Gerçek Tanrı

Kaygusuz Abdal'ın deyişlerinde yer alan Tanrı'nın sıfatlarından bir diğeri de O'nun varlığı'nın gerçek oluşudur. Kaygusuz bu gerçekliği "hakk" sözcüğü ile ifade etmektedir. Bilindiği gibi "hakk", "doğru ve sabit olmak, gerçek, olabilirlik niteliği taşımak, zorunlu ve uygun olmak, kesintisiz var olmak, aslına layık olmak ve bir şeyi sabitlemek" gibi anlamlara gelmektedir (Çağrı, 1997, s.137).

İslam düşüncesinde "hak" terimiyle ilgili tanımlar dikkate alındığında şöyle bir sonuca varmamız mümkündür: Gerçek varlık olan Tanrı yani "vâcibü'l-vücûd", bizatihi ve sürekli bir gerçek, ondan varlık alan diğer varlıklar yani "mümkünü'l-vücûd" ise bağımsız bir varlığa sahip olmaktan yoksun buldukları için göreceli varlıktır. Bundan dolayı İslam düşüncesinde özellikle İbn Sina'nın Allah'ı "hak" olarak tanımlayan ilk filozof olduğunu söyleyebiliriz (Çağrı, 1997, s. 138).

Kaygusuz Abdal'ın eserleri incelendiğinde Tanrı'nın "hakk" yani varlığının gerçek ve değişmez olduğunun şu şekilde belirtildiğini görmekteyiz:

"Fark ider isen sen i gönül **Hakk'ı** bâtıldan

Ne demek olur hak didüğüm bâtil neye dirler" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 280).

Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın "hakk" sıfatını vurgulayarak O'nun gerçekliği karşısında duran batılın (yanlışın) ayırt edilmesini istemektedir. Ona göre insanın kalbi Tanrı'nın "hakk" sıfatını batıldan soyutlayabilirse tek gerçeklik olan Tanrı'yı anlaması da mümkün hale gelecektir. Tanrı, "hakk" sıfatı gereği tüm safsatalardan uzak tek gerçekliktir. Tanrı'nın gerçeklik sıfatını anlatmanın güçlüğünü belirten Kaygusuz, bu gerçekliği kalp ile kavramanın sözden daha etkili olacağını mesajını da vermektedir.

Hakk'ı gönülle de ilintili olarak gören Kaygusuz Abdal, "hakk-ı hakikat" (gerçekliğin sahibi) olan Tanrı'yı bilen kişinin kemale erişeceğini ifade etmektedir. O, "hakk" olan Tanrı'yı nitelerken zıtlığını belirten "batıl" sözcüğünden de faydalanmaktadır.

i. Yaratan Tanrı

Kaygusuz Abdal'ın Tanrı tasavvurunda her şeyi yaratan "hâlik" Tanrı, ifadesinin belirgin bir şekilde yer aldığını görebiliriz. Örneğin o, bu görüşünü "Zira eşyâ fânidür ve hem baki oldur ki dâim kâim oldur. Mutlak **Hâlik** lem-yezâl'dür" (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 958) şeklinde ifade etmektedir.

"Mutlak hâlik lem-yezâl'dür" ifadesiyle ise Kaygusuz Abdal, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı ve onun aynı zamanda sonsuz ve ölümsüz olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu durumda bâki olan ve varlığını sürdüren tek varlık Tanrı'dır. Eşyadaki fânilik üzerinden daimî bir yaratandan söz eden Kaygusuz Abdal, aslında her sonlu varlığın sonsuz, değişmez, bir tek yaratıcı olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç

Yaptığımız araştırmadan elde ettiğimiz sonuçlara göre Kaygusuz Abdal, İslam inancı ile Eski Türk düşüncesini harmanlayarak tıpkı Ahmet Yesevî, Ahî Evran, Yûnus Emre ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi Anadolu Türklüğünün İslam anlayışının oluşmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Bu bağlamda onun Tanrı tasavvurunun hem halkı etkileyen sade bir dille hem de felsefi ve tasavvufi derinliği olan manzumelerle ifade edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun Tanrı anlayışının, yalnızca İslam'ın temel ilkeleriyle sınırlı kalmadığı, bunun yanında kadim Türk inanç sistemleri ile Alevî-Bektaşî düşünce etrafında bireysel sezgi ve tecrübeyle de şekillendiği ileri sürülebilir. Bu durum, Kaygusuz'un dinî, kültürel ve felsefî bakımdan zengin bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduğunu göstermektedir.

Kaygusuz Abdal'ın manzum ifadelerinden onun Tanrı'yı bir, ezelî-ebedî, kudret ve ilim sahibi, adil, yüce, zahir-batın ve gerçek varlık (Hakk) gibi sıfatlarla tanımladığı açık biçimde anlaşılır. Ayrıca onun Tanrı'yı hem aşkın hem de içkin olmakla birlikte evrenin özünde tecelli eden mut-

lak hakikat olarak tasavvur ettiğini de söylemek mümkündür. Bu çok yönlü tasavvur, onun kadim Türk düşüncesi ile İslam inancını bütünleştirmek suretiyle ne denli düşünsel bir derinlik ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Kaygusuz Abdal'ın Tanrı anlayışının, klasik kelâmî veya felsefi bir sistem içinde yer almamakla birlikte halkın anlayabileceği biçimde güçlü bir teolojik zemin üzerine oturtulduğunu söyleyebiliriz. Şiirlerinde yer alan dinî kavramlar ve Tanrı'ya ait sıfatlarla ilgili yorumlar, onun derin bir inanç dünyasına sahip olduğunu ve bunu sanatsal bir biçimde dile getirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Kaygusuz Abdal'ın Tanrı tasavvurunun, Alevî-Bektaşî inanç yapısının felsefi temellerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı iddia edilebilir. Zira onun Tanrı hakkındaki konuşmalarından, geleneksel İslam inancını halkın anlayacağı bir forma çevirmeye çalıştığı izlenimini edinmekteyiz.

Kaynakça

- Acar, R. (2007). Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (17), 139-142. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/pub/isad/issue/68658/1078454>
- Çağrı, M. (1997). Hak. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak>
- Çağrı, M. (2013). Zulüm. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/zulum>
- Çelebi, İ. (2019). Sıfâtiyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifatiyye>
- Çelebi, İ. (2020). Ezeliyet. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezeliyet>
- en-Nesefi, E.-B. (2019). *İslam İnancının Ana Umdeleri*. (T. Yeşilyurt, Çev.). Endülüs.
- Kaygusuz Abdal. (2020). *Kaygusuz Abdal (Alaeddin Gaybî) Menâkıb-nâmesi*. 2. bs. editör Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kaygusuz Abdal. (2021). *Şehzâde Alaâddin Gaybî Kaygusuz Abdâl Külliyyatı (Hayatı-Eserleri-Metin-Sözlük-Kaynaklar)*. 1. bs. editör Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kılavuz, A. S. (1994). Ebed. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebed>
- Kılavuz, A. S. (1995). Ezel. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezel>
- Özçelik, S. (2014). *Dede Korkut Metin, Sözlük* - (1. bs.). Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Topaloğlu, B. (1988). Ahad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahad>
- Topaloğlu, B. (2013). Zâhir. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahir--esma-i-husna>
- Topaloğlu, B. (2022). Kerîm. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerim>

GAZALİ'NİN "FADA'İH AL-BÂTİNİYYE" ADLI ESERİ BAĞLAMINDA HAŞHAŞİLİK ELEŞTİRİSİ

A Critique of the Assassins (Hashashin) in terms of Al-Ghazali's The Scandals of the Esotericists (Fada'ih al-Batiniyya)

İlhan Yıldız 

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi Felsefe Bölümü, Çankırı/Türkiye
ilhanyildiz@karatekin.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05.08.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08.10.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2025

DOI: 10.71096/cakutad.1757778

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Yıldız, İ. (2025). Gazali'nin "Fada'ih al-Batiniyye" Adlı Eseri Bağlamında Haşhaşilik Eleştirisi. *ÇAKÛTAD*, 5 (2). s. 82-104.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Öz

Bu çalışma, Gazali'nin Bâtınlığa —özellikle Haşhaşilik/Nizârî-İsmailî düşüncesine— yönelttiği eleştirileri sistematik olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Gazali'nin tenkitlerinin yalnızca teolojik bir reddiye niteliği taşımadığı; aynı zamanda epistemolojik, sosyo-politik ve ontolojik boyutlar içerdiği ortaya konulmaktadır. Ona göre Bâtınlık, dinî otoriteyi masum imamlar etrafında merkezileştiren kapalı, hiyerarşik ve dogmatik bir yapı inşa etmekte; böylece bireyin doğrudan vahiy kaynaklarıyla ilişkisini sınırlandıran bir otorite anlayışı geliştirmektedir. Gazali, bu yaklaşımın hem toplumsal düzeni hem de dinî bilginin sahih biçimde aktarımını zedelediğini vurgulayarak kapsamlı ve köklü bir eleştiri ortaya koymaktadır. Araştırma, öncelikle Fedâihu'l-Bâtiniyye el-Müstazhiri adlı eser esas alınarak, Gazali'nin temel reddiye literatürüne dayanan metin çözümlemesi yöntemiyle yürütülmüştür. Ayrıca Gazali'nin Bâtınlık karşıtı külliyatının önemli bir halkasını oluşturan Kavâsimü'l-Bâtiniyye adlı eserin, önceki metinleri tamamlayan ve aynı temaları daha ayrıntılı biçimde genişleten bir devam çalışması olduğu vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra İsmailî düşüncenin oluşumunda etkili olan Antik Yunan felsefesi, Yeni-Platoncu metafizik, gnostik gelenekler ve erken dönem Şiî öğretiler dikkate alınarak kapsamlı bir karşılaştırmalı arka plan analizi yapılmıştır. Bu çerçevede Bâtınî doktrinin te'vil-talim teorisi, nübüvvet ve ulûhiyet tasavvuru, imamet doktrini ve ahiret anlayışı ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir. Gazali, özellikle bilgi otoritesinin imamda toplandığı talim ilkesini, akıl-vahiy dengesini bozan ve te'vili keyfiliğe açık hâle getiren sınırlayıcı bir epistemolojik model olarak eleştirmektedir. Sonuç olarak çalışma, Gazali'nin Bâtınlık eleştirilerinin yalnızca ilmî bir polemik değil, aynı zamanda Abbâsî-Selçuklu siyasal bütünlüğünü korumayı amaçlayan bir ideolojik müdahale niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Gazali'nin ilgili eserleri, hem dinî-entelektüel geleneği savunan bir müdafaa hem de dönemin siyasal düzenini meşrulaştıran bir karşı söylem olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam düşüncesi, Gazali, Bâtınlık, İsmaililik, talim.

Abstract

This study aims to systematically analyze al-Ghazālī's critiques of Bāṭinism—particularly the Ḥaṣḥāshīya/Nizārī-İsmā'īlī doctrine. It demonstrates that al-Ghazālī's objections are not merely a theological refutation but also encompass epistemological, socio-political, and ontological dimensions. According to al-Ghazālī, Bāṭinism constructs a closed, hierarchical, and dogmatic structure by concentrating religious authority exclusively in the infallible imams, thereby restricting the individual's direct engagement with the revealed sources. Al-Ghazālī argues that this approach undermines both social order and the sound transmission of religious knowledge, and he therefore develops a far-reaching and fundamental critique. The research is conducted through textual analysis based primarily on *Fedā'ih al-Bāṭiniyya-al-Mustazhiri*, one of al-Ghazālī's principal anti-Bāṭinī works. In addition, the study highlights the significance of *Kawāsim al-Bāṭiniyya*, an important component of al-Ghazālī's anti-Bāṭinī corpus, which expands and elaborates upon the themes addressed in his earlier writings. A comparative background analysis is further provided by examining the philosophical and intellectual currents that shaped Ismā'īlī thought, including Ancient Greek philosophy, Neoplatonic metaphysics, Gnostic traditions, and early Shī'ī teachings. Within this framework, key elements of Bāṭinī doctrine—such as the theory of ta'wīl-ta'lim, conceptions of prophecy and divinity, the doctrine of imamate, and eschatological beliefs—are examined in detail. Al-Ghazālī particularly critiques the principle of ta'lim, which concentrates epistemic authority in the imam, viewing it as a restrictive model that disrupts the balance between reason and revelation and renders interpretive practice vulnerable to arbitrariness. The study concludes that al-Ghazālī's critique of Bāṭinism is not merely an intellectual polemic but also an ideological intervention intended to preserve the political unity of the Abbasid-Seljuk order. Accordingly, his works function both as a defense of the religious-intellectual tradition and as a counter-discourse legitimizing the sociopolitical order of his time.

Keywords: Turkish-Islamic Thought, Ghazālī, Bāṭinism, Ismā'īlism, Ta'lim.

Giriş:

11. yüzyılın son çeyreğinde İslam düşüncesinin yönünü belirleyen iki karşıt figür olarak öne çıkan Gazali (1058-1111) ve Hasan Sabbâh'ı (1037-1124), bilgi üretiminin meşruiyeti, otoritenin temellendirilmesi ve kriz anlarında entelektüel stratejilerin inşası bağlamında dikkate değer bir karşılaştırma alanı sunar. Bu çalışma, söz konusu iki düşünürün epistemolojik tavırlarını, otorite anlayışlarını ve bilgi-iman ilişkisine dair yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir düzlemde analiz ederek, dönemin entelektüel ikliminde şekillenen epistemik ve siyasal gerilimlerin derin yapısını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Gazali'nin ahlak merkezli epistemik tasavvuru ile Hasan Sabbah'ın merkeziyetçi ve dogmatik yapı üzerinden inşa ettiği alternatif modeli arasındaki zıtlık, yalnızca dinî yorum farkı olarak değil; aynı zamanda siyasal pratik, liderlik formu ve bilgiye erişim rejimi bakımından da anlamlı bir karşıtlık teşkil etmektedir. Bu analiz, her iki figürün tarihsel bağlam içindeki etkilerini değerlendirerek dinî örgütlenme biçimleri ve entelektüel üretim süreçlerine dair kavramsal bir çerçeve sunmayı hedefler.

İmam Gazali'nin Bâtınîlik eleştirilerini sistematik biçimde çözümlemeyi amaçlayan çalışma, karşılaştırmalı tarihsel analiz yöntemine dayanmaktadır. Araştırmada metin çözümlemesi, bağlamsal tarih okuması ve kuramsal modelleme teknikleri, incelemenin temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Özellikle Gazali'nin Fedâ'îhu'l-Bâtıniyye adlı eseri merkez olmak üzere, Kavâşımı'l-Bâtıniyye, Kânûnü'l-Küllî fi't-Te'vîl, Kıştâsü'l-Müstakîm, el-Munkız mine'd-Dalâl, Fayşalu't-Tefrika ve İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn gibi temel kaynaklar disiplinlerarası bir yaklaşımla incelenecektir. Araştırmada Gazali'nin bilgi teorisi, dinî otorite anlayışı ve toplumsal-siyasal düzen tasavvuru, Bâtınîlik eleştirisi bağlamında çok boyutlu olarak ele alınacaktır. Batılı araştırmacılar bu grubu "Haşhaşilik" olarak adlandırırken Müslüman müellifler "İsmaililik", "Nizârîlik", "Bâtınîlik" veya "Nizari-İsmaililik" terimlerini kullanmıştır. Gazali, erken dönemde yazdığı Kavâşımı'l-Bâtıniyye ve Fedâ'îhu'l-Bâtıniyye adlı eserlerinde bu grubu "Bâtınîlik" olarak tanımlamış ancak yaşamının sonlarına doğru yazdığı el-Munkız mine'd-Dalâl adlı eserinde onları "Talimiye" olarak adlandırmıştır (Gazali, 2018, s.105). Gazali'nin bu yapıya yönelik geliştirdiği eleştirel dilin sadece kelami bir tartışmayla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda derin epistemolojik, hermenötik ve siyasal boyutlar içerdiği vurgulanacaktır. Bu çerçevede, imam merkezli yorum anlayışına karşı geliştirilen ve akıl-vahiy dengesine dayanan eleştirel model, dönemin entelektüel bağlamı içerisinde detaylı bir şekilde analiz edilecektir.

Günümüzde Hasan Sabbah ve Haşhaşilik hareketi üzerine yapılan en önemli akademik çalışmaların büyük ölçüde Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Sabbah'ın düşünsel mirası ve pratik faaliyetleri, klasik dönem İslam kaynaklarının yanı sıra özellikle Mars-hall Hodgson, Bernard Lewis ve Farhad Daftary gibi modern araştırmacıların eserleri sayesinde daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilmiştir. Bu isimlerden Hodgson'un Haşhaşilik hareketine dair yaptığı yapısal analizler, Sabbah'ın sadece bir şiddet figürü olarak değil, aynı zamanda ideolojik temelleri sağlam bir örgüt teorisyeni olarak anlaşılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Sabbah ve Haşhaşiler hakkındaki tarihsel bilgilerin önemli bir bölümünün Batılı seyyah ve yazarların kayıtlarında korunmuş olması dikkat çekici bir durumdur. Bu durumun temelinde, Sabbah'ın Haçlılar ile olan ilişkilerinde takiyye (gizlenme) stratejisine başvurmamasına rağmen Müslüman otoriteler karşısında sistematik bir gizlenme politikası izlemesi yatmaktadır. Bu farklı yaklaşım, Batılı kaynaklarda Haşhaşilere dair daha detaylı ve güvenilir bilgilerin bulunmasını sağlamıştır. Bu çalışmada söz konusu tarihsel gerçeklik göz önünde bulundurularak Batılı akademik kaynaklara özel bir ağırlık verilmiştir. Hasan Sabbah ve Haşhaşilik hareketine ilişkin değerlendirmelerde hem klasik İslami kaynaklar hem de Batılı araştırmacıların eserleri karşılaştırmalı olarak ele alın-

mış, böylece konuya daha bütüncül bir perspektiften bakılması hedeflenmiştir. Özellikle Hodgson, Lewis ve Daftary'nin çalışmaları, bu araştırmanın temel referans kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır (Hodgson, 2005, s. 30).

Tarihsel kaynaklar incelendiğinde, Hasan Sabbah ve Haşhaşilik hareketine dair genellikle son derece olumsuz bir dilin hâkim olduğu görülmektedir. Bağdâdî'nin "el-Fark Beyne'l-Firak", Nizâmülmülk'ün "Siyâsetnâme", Ata Melik Cüveynî'nin "Târîh-i Cihângüşâ", İbnü'l-Esîr'in "el-Kâmil fi't-Târîh" gibi Sünni kaynaklarının yanı sıra, Şîî tarihçi Reşîdüddin Fazlullah el-Hemedânî'nin "Câmiu't-Tevârîh" adlı eserlerinde bile bu harekete karşı sert bir üslup dikkati çeker. Özellikle Cüveynî'nin eserinde Haşhaşiler için "melunlar", "şer odakları", "sapıklar", "mülhidler" gibi ifadelerin yanı sıra, Hasan Sabbah için "yalancı" ve "düzenbaz" gibi ağır suçlamalar yer almaktadır (Cüveynî, 2013, s. 542-546).

Bu genel eğilime karşın, Gazali'nin "Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye" adlı eserinin nispeten daha objektif bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Gazali, "el-Munkız mine'd-Dalâl" adlı eserinde, sadece Hasan Sabbah'ın "Usûlü'l-Erbaa" gibi kitabını incelemekle yetinmediğini, aynı zamanda bu yapıya katılıp sonradan ayrılanlarla görüşmeler yaptığını ve gözlemlerde bulunduğunu belirtmektedir (Gazali, 2018, s. 105-107). Bu metodolojik titizlik, Gazali'nin eleştirilerini daha nesnel bir temele oturtmasını sağlamıştır.

Bu makale, söz konusu tarihsel mirası ele alırken çağdaş İsmaili araştırmacı Farhad Daftary'nin eserlerinden de yararlanarak konuyu mümkün olduğunca tarafsız bir şekilde ele alma çabasıdır. Çalışma, tarihsel olguları yalnızca klasik kaynakların perspektifinden değil, aynı zamanda modern kriz teorileri, dinî retoriğin araçsallaştırılması ve karizmatik liderlik üzerine geliştirilen sosyolojik modeller ışığında da değerlendirmektedir. Bu çok yönlü yaklaşım, hem tarihsel bağlamın daha iyi anlaşılmasını sağlamakta, hem de güncel sosyal bilim paradigmatlarıyla bağlantı kurarak konunun daha nesnel bir şekilde tartışılmasına olanak vermektedir.

Gazali'nin düşünsel pozisyonu, yalnızca Haşhaşiliğe karşı yazdığı polemik metinlerle sınırlı değildir. Onun temel hedefi, ahlaki bir toplum düzeni inşa etmek, epistemolojik güvenliği sağlamak ve bireysel bilinç ile toplumsal istikrar arasında dinamik bir denge kurmaktır. Akıl, kalp ve vahiy arasında kurduğu ontolojik denge, Gazali'nin bilgi anlayışını çok katmanlı bir yapıya kavuşturur. Otoriteyi mutlak biçimde meşrulaştırmak yerine, dinî bilinci sorgulama ve yeniden inşa etme çabasıyla hareket eder.

Hasan Sabbah ise bilgiyi ezoterik bir hakikat katmanına dayandırır. Bilgiye erişim seçilmiş bireylerle sınırlıdır ve bu yapı katı bir hiyerarşi içerisinde işler. Fedailik kurumu, sadece fiziksel eylem değil, aynı zamanda ideolojik disiplini sürdürmenin bir aracıdır. Alamut Kalesi, klasik anlamda bir askerî üs olmaktan öte, bir zihinsel dönüşüm merkezidir. Sabbah'ın metinlere uyguladığı çok katmanlı hermenötik yaklaşım, onu geleneksel Sünni yorumlarla keskin biçimde karşılaştırır (Reşîdüddin, 2010, s. 133).

Bu çerçevede, Gazali'nin temsil ettiği yapı; akla dayalı, ahlak merkezli, açık bir entelektüel evren sunarken Hasan Sabbah'ın yaklaşımı, merkeziyetçi, dogmatik ve kontrolcü bir bilgi rejimi etrafında şekillenen kapalı bir yapıyı temsil eder (Arayancan, 2023, s. 29-31). Her iki figürün de tarihsel bağlamları içinde işlevsel modeller oluşturduğu ancak bıraktıkları mirasın nitelik itibarıyla oldukça farklı epistemolojik ve etik zeminlere dayandığı görülmektedir.

Gazali ile Hasan Sabbah arasındaki karşıtlık, yalnızca iki teolojik pozisyonun değil; aynı zamanda farklı liderlik biçimlerinin, bilgiye erişim rejimlerinin ve kriz anlarında geliştirilen iktidar stratejilerinin karşılaştırılmasıdır. Gazali'nin temsil ettiği ilkeli, ahlak merkezli ve sorgulayıcı

liderlik modeli; Sabbah'ın karizmatik, dogmatik ve şiddet merkezli otoriter modeliyle köklü bir zıtlık içerisindedir. Bu karşıtlık, günümüzde bilgi üretimi, dinî yapıların meşruiyet krizi ve toplumsal direniş stratejileri bağlamında işlevsel bir çözümleme aracı olarak değerlendirilebilir.

Tarihsel karşılaştırmalar, yalnızca geçmişini anlamaya değil; aynı zamanda kriz anlarında geliştirilebilecek stratejik yönelimlerin inşasına da katkı sunar. Bu nedenle Gazali ve Hasan Sabbah'ın temsil ettikleri paradigmlar, yalnızca akademik değil; aynı zamanda etik, sosyolojik ve politik açılardan da yeniden düşünülme hak eden derinlikli örnekler sunmaktadır.

Bu karşılaştırmalı analiz, Gazali ile Hasan Sabbah'ın yalnızca tarihsel figürler olarak değil; aynı zamanda alternatif bilgi rejimleri, siyasal tahayyüller ve liderlik modelleri üretmiş entelektüel odaklar olarak yeniden değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Metodolojik çeşitlilikle derinleştirilen bu okuma, dinî düşüncenin kriz dönemlerinde nasıl dönüştürebileceğine dair kuramsal bir tartışma zemini sunar. Gazali'nin akıl ile vahiy arasında kurduğu dengeye karşılık, Sabbah'ın mistik disiplin ile mutlak itaat arasında ördüğü yapı, iki ayrı gelecek tahayyülünün tezahürü olarak düşünülmelidir. Her iki figürün bıraktığı tarihsel tortu, yalnızca kendi dönemlerini değil, çağdaş epistemolojik ve politik krizlerin çözümlenmesini de mümkün kılan örüntüler üretmektedir.

1. Bâtnilik Kavramı ve Epistemolojik Temelleri

Bâtnilik, özellikle Şîî-İsmailî gelenekte ortaya çıkan ve metinlerin çok katmanlı anlamlar taşıdığını savunan bir yorum geleneğidir. Bu anlayışa göre Kur'an ve hadis gibi kutsal metinlerin yalnızca görünen (zahir) anlamları değil, aynı zamanda sembolik, sezgisel ve metafizik boyutlarda gizli anlamları (bâtin) vardır. Bu gizli anlamlara ise ancak masum ve yetkin imamlardan oluşan bir otorite sayesinde ulaşılabileceği ileri sürülür. Bu yönüyle Bâtnilik, sıradan bir hermenötik modelin ötesinde, dinî otorite ve meşruiyet üzerine kurulu ayrı bir epistemoloji oluşturur (Watt, 1989, s. 130). Gazali, eserlerinde bu Bâtnî yaklaşımı sert bir şekilde eleştirerek hem bilgi teorisi açısından sakıncalarına dikkat çekmiş hem de bunun toplumsal ve siyasal sonuçlarını irdelemiştir (Nasr, 2006, s. 67).

Bâtnilik terimi, İslam mezhepleri tarihinde genellikle İsmailîlik mezhebiyle özdeşleşen ancak bununla sınırlı olmayan bir kavramdır. Bu yaklaşım, İslam dininin zahiri (görünür) öğretilerinin ötesinde derin ve gizli manalar bulunduğunu kabul eder. Bâtnîler, dini metinlerin herkesçe anlaşılabilir lafzi anlamlarının ötesinde, yalnız belirli kişilerin çözüp yorumlayabileceği sırlar taşıdığına inanır. Bu yorum modeli, ilk bakışta masum bir *te'vil* (yorum) çabası gibi görünse de aslında bilgi üzerinde tekel kuran bir otorite anlayışını beraberinde getirir. Zira Bâtnî düşüncede hakikate erişim, bireylerin kendi akıl ve içtihatlarıyla değil, ancak masum imamların kılavuzluğu sayesinde mümkün olabilir. İmamlar, hatadan münezze kabul edilen ve peygamberlerin getirdiği mesajın gizli anlamlarını bilen önderlerdir. Dolayısıyla, Bâtnî epistemoloji, bilgiye erişimde hiyerarşik ve kapalı bir sistem öngörür: Sıradan müminler zahiri kurallara uymakla yetinirken imamlar ve onların yakın çevresi bâtnî hakikate vakıf olur.

Bu anlayış yalnızca bir yorumbilim değil, aynı zamanda dini-siyasi bir meşruiyet teorisi olarak işler. Hakikatin yalnız belirli bir zümre (imam ve çevresi) tarafından tam manasıyla bilinebileceği iddiası, dini otoriteyi bu zümreye has kılar. Metnin derin anlamlarını bilen tek merci imamlar ise, onlar adeta *hakikatin tekelini* ellerinde tutar. Bâtnî geleneğe göre imamın sözü, *nihai hakikat kaynağı* olarak kabul edilir ve zahiri şeriatın hükümleri bu derin yorumlar karşısında ikinci planda kalır. Bu durum, otorite ve bilgi arasında sıkı bir ilişki kurarak Bâtnîliği sadece bir inanç

akımı değil, kendine özgü bir bilgi-iktidar düzeni hâline getirir.

İmam Gazali, bâtni yaklaşımı salt bir inanç tercihi olarak değil, epistemik çoğulculuğa tehdit oluşturan tekeli bir bilgi rejimi olarak değerlendirir. Onun bakış açısına göre, Bâtnilerin "hakikatin yalnızca imamlara özgü olduğu" iddiası, İslam düşüncesinde aklın ve bireysel içtihadın alanını daraltan son derece tehlikeli bir söylemdir. Gazali'nin epistemolojik çerçevesinde, *te'vil* adı altında herkesin kendi keyfince gizli anlam araması değil asıl sorun; sorun, belli bir otoritenin *te'vil* tekeli iddiasıdır. Bâtniler, bu yaklaşımla yalnız belirli bir imamın veya otoritenin bilgiyi kontrol ettiğini öne sürerek bireylerin akli sorgulama ve özgür düşünme imkânını dışlarlar. Gazali, bu durumu bilgi ile iktidarın buluştuğu otoriter bir paradigma olarak tanımlar. Ona göre Bâtnilik, "hakikatin yegâne sahibi imamdır" diyerek kolektif tartışma ve çok sesliliği yok saymakta; inancı ve bilgiyi bir grubun inhisarına almaktadır. Bu nedenle Gazali, Bâtni öğretinin İslam toplumu için bir *fitne* kaynağı olduğunu belirtir. Nitekim Gazali, Bâtnî epistemolojiyi, bilgiyi yalnızca gizli ve otoriter bir kaynağa dayandıran tekçi bir anlayış (epistemik monizm) olarak nitelendirir ve bunun, İslam'ın çoğulcu ve çok kaynaklı ilim geleneğini tehdit ettiğini vurgular. Böyle bir monizmde, aklî düşünce ve müzakere kültürü ortadan kalkar, yerine *kör bir itaat* ve *sorgulanamaz bir hiyerarşi* geçer (Gazali, 1993, s.7). Gazali'nin kullandığı "Bâtni" tabiri ile kastettiği kendi yaşadığı dönem itibarıyla Nizari-İsmaililik/Haşhaşilik mezhebidir. Ancak Gazali, bu kavramı daha geniş bir sapkın eğilimi tanımlamak için kullanır. Ona göre kim Kur'an ve sünnetin zahir manalarını keyfî tevillerle bozuyorsa ister İsmaili olsun ister başka bir fırkadan, "Bâtni" sıfatını hak eder. Bu yaklaşım, döneminde İsmaili öğretileri merkeze alarak genellenmiştir.

2. Gazali'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye* Kitabının Muhtemel Kaynakları

2.1. Bâkılânî'nin Bâtniliğe Yönelik Eleştirisi: *Keşfu Esraril-Bâtıniyye* Üzerine Bir Değerlendirme

Ebû Bekr el-Bâkılânî (950-1013), Sünni kelim geleneğinin erken dönem temsilcilerinden biri olarak *Keşfu Esraril-Bâtıniyye* adlı reddiyesinde Bâtniliğe yönelik kapsamlı ve sistematik bir eleştiri sunar. Bu eser, yalnızca polemik düzleminde kalmamakta; aynı zamanda kelami argümantasyon ile siyasi mücadele bağlamında entelektüel bir müdahale niteliği taşımaktadır.

Bâtnilik, Kur'an ve Sünnet gibi zahiri nasların ardında yalnızca masum imamlar tarafından bilinebilecek gizli ve derin anlamların bulunduğu iddiasını merkeze alır. Bu düşünce, bilgiyi yalnızca belirli bir ruhban sınıfına tahsis eden hiyerarşik bir epistemolojiye dayanır. Bâkılânî, Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki ideolojik rekabet ortamında, bu yaklaşımı Sünni inanç bütünlüğüne yönelik ciddi bir tehdit olarak değerlendirir.

Eserde öne çıkan ve özgünlük arz eden bir diğer unsur ise haşhaş kullanımı iddiasıdır. Bâkılânî, Bâtniler arasında haşhaş benzeri uyuşturucu maddelerin kullanımına dair erken dönem tanıklıklara yer verir. Bu vurgu, daha sonraki dönemlerde "Haşhaşiler" olarak anılacak Nizari-İsmaili grupların zihinsel tasavvuruna dair polemiklerin başlangıç noktasıdır. Bu iddia, sadece fizyolojik değil, aynı zamanda doktriner manipülasyona dair sembolik bir anlatı inşa eder (Bâkılânî, 2020, s. 100-420).

Bir diğer önemli boyut ise Fâtımî nesebine yöneltelen tarihsel ve siyasi temelli itirazlardır. Bâkılânî, Fâtımî imamlarının Hz. Ali ve Hz. Fâtıma soyundan geldikleri yönündeki söylemi tarihsel olarak zayıf, siyasi motivasyonlarla inşa edilmiş bir iddia olarak ele alır. Bu eleştiri, Abbâsî halifesi el-Kâdir Billâh'ın Fâtımî karşıtı siyasetinin entelektüel zeminini güçlendirme amacı da taşır.

Bâkılânî'nin Bâtınlığe yönelik temel itirazlarından biri de bu yapının sadece mezhebî farklılık değil, doğrudan itikadî sapma niteliği taşıdığı yönündedir. Ona göre, Bâtıniler Şiilik kisvesi altında gizli küfürlerini takiyye yoluyla perdelemekte ve İslam toplumunu içten çökertmeye yönelik faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu çerçevede Bâtınlık, sadece bir düşünce değil, tehlikeli bir toplumsal örgütlenme olarak resmedilir.

Eserde öne çıkan ve özgünlük arz eden bir diğer unsur ise haşhaş kullanımı iddiasıdır. Bâkılânî, Bâtıniler arasında haşhaş benzeri uyuşturucu maddelerin kullanımına dair erken dönem tanıklıklara yer verir. Bu vurgu, daha sonraki dönemlerde "Haşhaşı grupların zihinsel tasavvuruna dair polemiklerin başlangıç noktasıdır. Bu iddia, sadece fizyolojik değil, aynı zamanda doktriner manipülasyona dair sembolik bir anlatı inşa eder (Bâkılânî, 2020, s. 100-420).

Bâkılânî'nin *Keşfu Esraril-Bâtıniyye* adlı reddiyesi, Fâtımî dâîlerinin Mısır'dan başlayarak Suriye ve Mezopotamya'ya kadar genişleyen yoğun propaganda faaliyetleri karşısında gelişen Sünni entelektüel karşı duruşun kurucu metinlerinden biridir. Söz konusu eser, yalnızca yazıldığı dönemdeki ideolojik mücadele bağlamında değil, aynı zamanda daha sonraki dönemlerde kaleme alınan anti-Bâtıni metinler üzerinde de belirleyici bir etkide bulunur. Özellikle epistemolojik ve retorik stratejileri bakımından, Gazali'nin *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde bu etkilerin doğrudan izlerine rastlanır (Bâkılânî, 2020, s. 100-420).

Bâkılânî'nin çalışması, Sünni kelim geleneği içerisinde Bâtınlığe karşı geliştirilen polemiklerin teorik omurgasını oluşturarak klasikleşmiş bir referans konumuna yükselmiştir. Nitekim Gazali, *el-Mustazhiri* (diğer adıyla *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*) adlı eserini kaleme alırken seleflerinin ilmî mirasından doğrudan faydalandığını ifade eder. Özellikle *Keşfu Esraril-Bâtıniyye*'nin, Bâtıni fırkalar ve bilhassa Râfizîler hakkında yürütülen eleştiriler bakımından kendi metnine kavramsal ve yapısal bir zemin teşkil ettiğini belirtir. Bu bağıntı yalnızca dolaylı değil, aynı zamanda metinler arası atıflar yoluyla da somutlaşır.

Gazali, başyapıtı *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn'* de de Bâkılânî'nin aynı eserine doğrudan gönderme yapar ve Bâtıniler hakkındaki değerlendirmelerinde bu kaynağı açıkça temel aldığı dile getirir (Gazali, 2011, c. II, s. 187). Bu durum, yalnızca Bâkılânî'nin eleştirilerinin entelektüel devamlılığını değil, aynı zamanda Sünni kelim geleneğinde reddiye yazımının nasıl sistematik bir kurumsallaşmaya evrildiğini de açık biçimde ortaya koyar.

2.2. Nizâmülmülk'ün Siyasal Teolojisinde Bâtınlık Tasavvuru

Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (1018-1092), *Siyasetname*'sinin 42. ve 47. bölümlerinde Bâtınlık (İsmâilîlik) üzerine geliştirdiği söylemde, yalnızca bir mezhebi sapma biçimini değil, çok daha kapsamlı bir epistemik ve siyasal tehdidi teşhis eder. Bu bağlamda Bâtınlık, onun nezdinde sadece heterodoks bir teolojik söylem değil, aynı zamanda kamusal otoriteye yönelen örgütsel bir sabotaj biçimi olarak temsil edilir. Bâtıni yapılar, bireysel planda masum veya sıra dışı görülebilecek mensupları aracılığıyla değil, kolektif ve hiyerarşik bir formda yapılandıklarında ortaya koydukları yıkıcı kapasite nedeniyle eleştiriye tabi tutulur. Bu yapılanmaların toplumsal meşruiyet kazanmak için sufilik, zahitlik ya da ulemalık kisvesine bürünerek halkın nezdinde güven inşa etmeleri, Nizâmülmülk'ün analizinde onların takiyyeye dayalı siyasal stratejilerinin bir parçası olarak okunur. Nihayetinde bu kişiler, heterodoks öğretileri dolaşıma sokarak sosyal taban oluşturur ve sistematik biçimde isyanı provoke ederler (Nizâmülmülk, 2009, s. 162).

"Bu mel'unlar (Bâtıniler), hile ve desise ile iş görürler... Bir memlekete girdiklerinde, önce halkın güvenini kazanmak için kendilerini zahit ve âlim olarak tanıtır. İnsanlara gizlice Bâtıni öğretilerini

aşılarlar. Zamanla taraftar toplayıp güçlenirler, nihayetinde isyan ederler." (Nizâmülmülk, 2009, s. 200-227)

Nizâmülmülk'ün yaklaşımı salt teşhisle sınırlı kalmaz; devlet erkine yönelik stratejik müdahale önerileriyle devam eder. Bâtınilik, onun perspektifinde yalnızca mezhepsel bir varyant değil, devleti içten çökertmeye matuf, teolojik meşruiyet söylemiyle örtülmüş bir siyasal aygıttır. Bu nedenle, ona göre Bâtınilığe karşı alınacak tedbirlerde gevşeklik ya da müsamaha, doğrudan siyasal otoritenin zeminini dinamitlemek anlamına gelir. Mezhebi çoğulculukla karıştırılmaması gereken bu örgütsel yapı, dinî çoğulculuk değil; din kisvesi altında sistematik yıkım üreten bir yapıdır.

"Bu fırka, Müslümanlar arasına fitne sokmakla kalmaz, devletin temelini dinamitler. Onlarla mücadelede gevşeklik gösterenler, âdeta düşmana kılıç teslim etmiş olur... Bunların şerrinden korunmanın yolu, takipçilerini acımadan cezalandırmak ve yuvalarını dağıtmaktır" (Nizâmülmülk, 2009, s. 200-227).

Bu pasajlar, Nizâmülmülk'ün klasik bir devlet adamından öte, siyasal teolojii kuramsallaştıran bir figür olarak İsmâîlîliğe dair konumlanışını görünür kılar. Bâtınilik karşıtı retoriği, mezhebi bir karşıtlıktan ibaret değildir; epistemik meşruiyetin kime ait olduğu, kamusal alanın bilgi üretim rejimleri ve siyasal iktidarın dinî otoriteyle kurduğu ilişkinin sınırları gibi çok katmanlı tartışmaları içerir. Onun perspektifinde, mezhep yalnızca inanç farkı değil, devlet-toplum ilişkisini dönüştürme potansiyeli taşıyan bir iktidar projesi olarak değerlendirilir. Bu nedenle Bâtınilik yalnızca eleştirilmez; bertaraf edilmesi gereken ideolojik ve yapısal bir tehdit olarak konumlandırılır. Nizâmülmülk'ün yaklaşımı, Selçuklu siyasal aklının mezhepler arası tahammül sınırlarını değil, bu tahammülün stratejik ve egemenlik temelli sınırlarını tayin eden bir düşünsel zemini temsil eder (Nizâmülmülk, 2009, s. 200-227).

2.3. Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Bâtınilığe Yönelik Eleştirisi: *el-Fark Beyne'l-Fırak* Üzerine Bir Değerlendirme

Abdülkâhir el-Bağdâdî (961-1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinde Bâtıni-İsmâîlî hareketini, kelim geleneği içerisinde dinin temel dokusunu bozan en radikal sapmalar arasında değerlendirir. Ona göre Bâtınilik, yalnızca heterodoks bir mezhep değil, İslam'ın kurucu ilkelerine sistematik bir tehdit oluşturan, bilinçli ve stratejik bir doktrinler bütünüdür. Bu yaklaşım, Bağdâdî'nin yalnızca teolojik bir eleştiride bulunmadığını, aynı zamanda döneminin siyasal bağlamında Sünni otoritenin Bâtınilığe karşı geliştirdiği dışlayıcı tavrın entelektüel dayanaklarını da inşa ettiğini göstermektedir. Bağdâdî'ye göre Bâtıni düşünce, Kur'an'ın zahiri anlamlarını tamamen geçersiz sayarak, şeriatı sadece avam için konulmuş geçici normlara indirger. Bu tutum, onun nezdinde Bâtınilıği mezhep içi bir farklılık olmaktan çıkarıp İslam dışı bir tehdit biçimine dönüştürür.

"Bâtınilik, Mecûsilerden daha fazla küfre yakındır. Zira onlar, İslâm'ın zahirini koruyup içini bozmak suretiyle aldatırlar" (Bağdadi, 2011, s. 201).

Bağdâdî'ye göre Bâtıniler, Yahudi ve Hristiyanlardan hatta ateistlerden bile daha büyük bir tehlike arz eder. Çünkü bu gruplar açıkça İslam dışıdır ve Müslüman toplum onlara karşı kendini koruyabilir. Ancak Bâtınilir, dış görünüşte Müslüman gibi davranarak, içten içe dini çökertmeyi hedefleyen bir münafıklık pratiği sergiler.

"Bir Yahudi veya Hristiyan, açıkça kâfir olduğu için Müslümanlar ondan sakınır. Lakin Bâtıni, Müslüman görünerek içten çürütür. Bu, Deccal'in fitnessinden daha sinsi bir tehlikedir" (Bağdadi, 2011, s. 205).

Bâtınilığın temel inanç unsurlarından biri olan imamet doktrini de Bağdâdî'nin sert eleştiri-

lerine konu olur. Özellikle İsmâîlîlerde görülen “masum imam” ve “imamın gaybı bilmesi” inancı, ona göre Kur’an ve sahih hadislerle hiçbir şekilde temellendirilemez. Bu düşünce biçimi, İslam’ın tevhit ilkesine aykırı olacak şekilde, imama neredeyse tanrısal bir konum atfetmektedir.

“Onlar, imamlarını peygamberlerden üstün tutarlar. Hâlbuki Allah, peygamberler dışında hiç kimseye mutlak itaat emretmemiştir” (Bağdadi, 2011, s. 211).

Bağdâdî ayrıca Bâtîni hareketin sadece inanç düzeyinde değil, siyasî düzlemde de büyük bir tehdit olduğunu savunur. Ona göre İsmâîlîler, gizli bir hiyerarşik örgüt yapısıyla devleti içten çöktürmeye çalışmakta, camileri propaganda merkezlerine çevirmekte ve suikastler yoluyla özellikle Sünnî âlimleri hedef almaktadır.

“Bâtînilik, Haşhaşîlîr vasıtasıyla âlimleri katletti. Bunlar, İslâm tarihinde görülmemiş bir anarşiye sebep oldu” (Bağdadi, 2011, s. 215).

Bağdâdî’nin bu eserinde Bâtînilere yönelttiği dört temel suçlama dikkat çekicidir: Şeriat hükümlerini reddederek İslâm’ın zahirini inkâr etmeleri; masumiyet ve gayb bilgisi gibi inançlarla sapkın bir imamet doktrini geliştirmeleri; Müslüman kisvesi altında topluma sızarak zarar vermeleri ve nihayet suikast, propaganda ve örgütlenme yoluyla siyasî yapıyı hedef almaları. Bu eleştiriler yalnızca teolojik değil, aynı zamanda siyasî bir konumlanmayı da yansıtır. Bağdâdî’nin görüşleri, Selçuklu iktidarının İsmâîlîliğe yönelik resmî politikasını şekillendirmiş; dolayısıyla Gazali’nin *Fedâihü’l-Bâtîniyya* adlı eseri için de doğrudan ilham kaynağı olmuş, Hasan Sabbah’ın liderliğinde ortaya çıkan Haşhaşi hareketiyle mücadelede güçlü bir ideolojik zemin oluşturmuştur. *el-Fark Beyne’l-Fırak*, erken dönem Sünnî-Bâtîni polemiklerinin en yoğun ve keskin örneklerinden biri olarak öne çıkar.

3. Hasan Sabbah (1050-1124) ve Bâtîni Doktrinin Siyasallaşması

Hasan Sabbah’ın hayatına dair elimizdeki en önemli yazılı kaynak, Alamut Kalesi’nin Hülagû Han’ın ordusu tarafından ele geçirilmesi sırasında kütüphanede bulunan *Sergüzeşt-i Seyyidina* adlı eserdir. Bunun dışında Sabbah’ın yaşamına ilişkin bilgiler oldukça sınırlıdır. 11. yüzyılda Hasan Sabbah’ın öncülüğünde İran’daki Elburz Dağları’nda kurulan Alamut Kalesi yapılanması, Bâtîni doktrinin yalnızca metafizik bir öğretiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda somut ve işlevsel bir siyasî modele dönüştüğünü çarpıcı biçimde ortaya koyar. Hasan Sabbah, Fâtımî İsmâîlî Devleti’nden ayrılarak, Nizâr’ı meşru imam kabul eden Nizârî İsmâîlî hareketinin liderliğini üstlenir ve Alamut’u merkez alan hiyerarşik bir teşkilat kurar. Bu teşkilatı, imam merkezli bilgi anlayışını kurumsallaştırarak hem askerî hem de ideolojik açıdan etkili bir yapıya dönüştürür. Bâtîni düşüncenin temel ilkelerinden biri olan “gizli anlamlara yalnızca imam ulaşabilir” görüşü, Alamut sisteminde mutlak itaat ve merkezîyetçilikle birleşir. Bu yapı, dinî bilginin yorumunu dar bir seçkinler zümresine özgü kılarken siyasî otoriteyi de imamın ruhaniyetine dayandırır. Böylece Alamut, yalnızca fiziksel bir kale değil; aynı zamanda dinî söylemin siyasî otoriteyle bütünleştiği, ideolojik bir merkez işlevi gören bir yapıya dönüşür (Cüveyni, 2013, s. 546-547).

Hasan Sabbah’ın liderliğindeki Alamut düzeni, İslam hukukunun zahiri (görünür) hükümlerini ikinci plana atarak bunları çoğunlukla sembolik Bâtîni yorumlarla esnetmiştir. İmamın talimatları en yüce otorite olarak kabul edilmiş, böylece salt teolojik iddiaların ötesine geçen bir siyasî mutlakiyet sistemi tesis edilmiştir. Pratikte dini ilkelerin Bâtîni yorumlar aracılığıyla yeniden tanımlanması, imamın mutlak liderliğini ve dokunulmazlığını kurumsallaştırmıştır. Sabbah, bu katı doktriner disiplin sayesinde müritlerinden koşulsuz sadakat sağlamıştır.

Hasan Sabbah tarafından teşkil edilen Alamut yapılanması, klasik bir inanç topluluğu olma-

nın ötesinde, epistemik ve siyasal otoritenin yekvücut hâle geldiği bir iktidar modeli olarak dikkat çeker. Bu sistemde zahiri şariat normları sistematik biçimde ya askıya alınmış ya da Bâtını tevîl yoluyla işlevsizleştirilmiştir. Böylece imamın buyrukları hem normatif hem de pratik düzlemde nihai meşruiyet kaynağına dönüşmüş; dinî mükellefiyetler, imamın iradesine koşulsuz tabiiyet zemininde yeniden inşa edilmiştir. Bu yapı, Sabbah'ın mutlak otoritesine dayalı karizmatik bir liderlik modeli olarak teolojik bağlılıkla örgütsel disiplin arasında sıkı bir senkronizasyon tesis etmiştir.

Bu çerçevede örgütlenen fedailer, sadece bireysel suikast eylemleriyle değil, aynı zamanda sembolik gücü yüksek operasyonlarla da tanınır. Bu eylemler, hedef aldıkları figürler bakımından sıradan cinayetler değil; Selçuklu veziri Nizamülmülk gibi merkezi Sünni otoritenin sembol isimlerine yönelmiş doğrudan siyasi müdahaleler olarak okunmalıdır (Lewis, 2012, s. 97). Alamut pratiği, bu anlamda metafizik bir iddianın, reel güç ilişkilerine nüfuz eden militan bir stratejiye dönüşümünü temsil eder. Bâtını söylem, burada yalnızca teolojik bir tez değil, aynı zamanda siyasal iktidarın kurucu ideolojisi olarak iş görür. Dinî otorite ile siyasal erk, imam merkezli bir epistemolojik düzlemde mutlakiyetçi bir yapı içerisinde bütünleşmiştir (Gazali, 1993, s. 7).

Hasan Sabbah, uyguladığı sert ve tavizsiz yöntemlerle efsanevi bir üne kavuşmuştur. Disiplin anlayışı o kadar katıdır ki, kendi iki oğlunu bile kural ihlali yaptıkları gerekçesiyle öldürttüğü rivayet edilir. Kendi ailesine dahi acımasız davranabilecek kadar prensiplerine bağlı oluşu, teşkilat içinde mutlak itaati sağladı. Sabbah'ın Alamut'tan yönettiği Haşhaşiler (Assasinler) olarak da anılan fedailer, gizli ve ustalıkla suikast yöntemleriyle döneminin en korkulan organizasyonuna dönüştü. Küçük bir topluluk olmalarına rağmen, dehşete düşüren eylemleri sayesinde büyük devletler üzerinde psikolojik bir üstünlük kurdular. Bu durum, Hasan Sabbah ve fedailerini efsanevi bir konuma yükseltti. Tarih boyunca onların yaşamı ve yöntemleri hakkında pek çok eser yazıldı; bu eserler gerçekleri efsanelerle harmanlayarak Alamut fedailerinin öyküsünü daha da gizemli hale getirdi. Bu efsaneler arasında, uyuşturucu ile kandırılarak sözde cennet bahçeleri ve köşklerde tutulduğu iddia edilen fedailer gibi anlatılar da mevcuttur. Modern araştırmacılar bu tür hikâyelerin çoğunu -tarihî kanıtlardan yoksun olduğu gerekçesiyle- şüpheyle karşılasa da, Hasan Sabbah'ın bu kurgular üzerinden inşa edilen karizmatik ve korkutucu imajı, popüler kültürde ve kolektif bellekte yaşamaya devam etmektedir.

4. Gazali'nin *Fedâihu'l-Bâtiniyye* Eseri: Epistemik Monizme Karşı

Gazali, Bâtınılığı eleştirmek amacıyla kaleme aldığı "*Fedâihu'l-Bâtiniyye*" (tam adıyla *Kitâb Fedâ'ihü'l-Bâtiniyye ve Fedâ'ilü'l-Mustazhiriyye*, "Bâtınilerin Skandalları ve el-Mustazhir'in Faziletleri" anlamına gelir) adlı eserinde, konvansiyonel bir mezhep reddiyesinin ötesine geçerek son derece derinlikli bir analiz sunar. Bu metin, Bâtınılığın temsil ettiği epistemik kapalılığın toplumsal ve siyasal sonuçlarını irdeleyen, dönemine göre oldukça sofistike bir eleştiri niteliğindedir. Gazali, Bâtınilerin bilgi tekeli iddiasının topluma verebileceği zararları teori düzeyinde ortaya koyar:

•Öncelikle, hakikatin sadece imamda cisimleştiği şeklindeki epistemik monizmin, İslam düşüncesinde akıl yöntemi ve çoğulcu tartışmayı yok ettiğine dikkat çeker. Gazali'ye göre eğer bir kişi veya zümre "ben masumum, yanılmaz bir imamım, gerçek manaları sadece ben bilirim" derse, diğer tüm âlimlerin ve müminlerin düşünmesine, delile dayalı tartışmasına gerek kalmaz. Bu ise ilim hayatının durması demektir. Bireylerin içtihat yapma yetisi körelir, herkes her konuda imamdan işaret bekler hâle gelir.

•Gazali, böyle bir düzenin siyasi sonuçlarına da vurgu yapar: Bütün ilmî ve toplumsal otoritenin bir merkezde toplanması, siyasal çoğulluğu da ortadan kaldırır. İnsanlar, doğru ile yanlış kendileri ölçemez hale gelince, *itaat edilmesi gereken yegâne merci*, kendisini imam ilan eden otorite olur. Bu ise toplum hayatında mutlakiyet bir yapı oluşturur. Gazali, Bâtniliğin bu yönünü, “ilmi ve siyaseti mutlak bir merkeze sabitleyen *riskli bir paradigma*” olarak tanımlar.

•Gazali, Bâtniliği İslam toplumunun rasyonel ve kolektif yapısını tahrip eden bir tehdit olarak betimler. Ona göre Bâtnilik sadece yanlış bir itikad değil, aynı zamanda toplum düzenini bozacak bir fitne hareketidir. Gazali'nin *Fedâihu'l-Bâtniyye*'deki üslubu, dönemdeki diğer reddiyelerden farklı olarak *yalnızca itikadi bir düzeltme çabası değil*, aynı zamanda bir siyasal teoloji eleştirisidir. Bu açıdan eser, bilgi rejimleri ve otorite figürleri etrafında gelişen sistematik bir karşı söylem oluşturur.

Gazali'nin bu eserinde izlediği yöntem, aklî ve naklî delilleri bir arada kullanarak Bâtni söylemin tutarsızlıklarını açığa çıkarmak şeklindedir. Örneğin, Bâtnilerin kendi aralarındaki çelişkileri, imama mutlak itaat ilkesinin pratikte yol açtığı sorunları tek tek ele alır. Bu sayede, *Fedâihu'l-Bâtniyye* sadece bir kelim polemiği olmaktan öte, Gazali'nin entelektüel derinliğini yansıtan bir eser haline gelir. Neticede Gazali, *epistemik kapalılığı* eleştirerek İslam'ın açık tartışmaya dayalı ilim geleneğini savunur ve imamın otoritesine sorgusuz sualsiz teslimiyeti reddeder. Bu da Gazali'nin eserini, düşünce tarihinde kalıcı kılan bir özellik olarak öne çıkar.

5. Gazali ve *el-Mustazhiri*: Siyasi Arka Plan ve Eserin İçeriği

Gazali'nin Bâtnilik karşıtı mücadelesi, sadece teorik düzeyde olmayıp bizzat dönemin siyasi çekişmeleriyle de yakından ilgilidir. Özellikle Gazali'nin Bağdat'ta yazdığı *el-Mustazhiri* adlı eser, onun hem ilmî hem de siyasi bir aktör olarak rol oynadığını gösterir. Bu bölümde, Gazali'nin *el-Mustazhiri*'yi kaleme aldığı tarihi arka plan ve eserin muhtevası ele alınır.

5.1. Tarihi-Siyasal Bağlam: 1091 yılında Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün daveti üzerine İmam Gazali, Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'ne baş müderris olarak atanır. Bu atama, Gazali'nin sadece bir âlim değil, aynı zamanda devlet meselelerine vakıf bir entelektüel olarak öne çıktığı dönemin başlangıcıdır. Bu dönemde Abbâsî Hilâfeti, Büyük Selçuklu Devleti'nin himayesi altında varlığını sürdürmektedir. Selçuklu-Abbâsî ittifakı, İslâm dünyasında Sünni anlayışın hâkimiyetini korumak için çaba harcar. Bu kritik dönemde, Bâtni-İsmâilî dâîleri Selçuklu topraklarında gizli faaliyetler yürütür. Stratejik kaleleri ele geçirerek Sünni düzenine karşı ciddi bir tehdit oluştururlar. 1092'de Nizâmülmülk'ün bir Bâtni fedâisi tarafından öldürülmesi, bu tehlikenin boyutlarını açıkça ortaya koyar. Sultan Melikşah'ın vefatıyla baş gösteren siyasî karışıklıklar, İsmâilî grupların faaliyetlerini daha da artırmalarına zemin hazırlar.

Halife el-Mustazhir Billah, bu şartlar altında Gazali'den Bâtniliğe karşı kapsamlı bir reddiye kaleme almasını ister. Gazali de halifenin özel talebi üzerine *el-Mustazhiri* (ya da diğer adıyla *Fedâ'ilü'l-Mustazhiriyye*) adlı eserini yazar. Bu eser, içerik olarak Bâtni doktrini eleştirir ve aynı zamanda Abbasi halifeliğinin meşruiyetini savunma amacı güder. Bir bakıma *el-Mustazhiri*, Abbasi-Selçuklu ittifakının fikrî temelini pekiştiren bir propaganda metni olarak işlev görür. Gazali, eserde Bâtniliğin iç tutarsızlıklarını ve inanç sapmalarını tek tek ifşa ederken öte yandan Abbasi halifesini İslam dünyasının yegâne meşru otoritesi olarak temellendirmeye çalışır. Bu açıdan *el-Mustazhiri*, hem doktriner hem de siyasal düzlemde Bâtniliğe karşı yürütülen mücadelenin yazılı bir manifestosu gibi durur (Numani, 2007, s. 26).

5.2. el-Mustazhirî'nin İçeriği ve Yapısal Analizi

el-Mustazhirî, on bölümden müteşekkil kapsamlı bir reddiye eseridir. Müellif, her bölümde Bâtınilik meselesini farklı bir perspektiften ele alarak sistematik bir tenkit zinciri oluşturur. Eserin muhtevası genel hatlarıyla şu şekilde tasnif edilebilir:

5.2.1. Metodoloji (Yöntem) Açıklaması: Gazali ilk bölümde takip edeceği metodu anlatır. Bâtınilikle mücadelede nasıl bir yöntem izleyeceğini, hangi prensiplere dayanacağını açıklar. Bu sayede okuyucu, eserin ilerleyen kısımlarında kullanılan argümanların zeminini önceden anlar (Gazali, 1993, s. 5-6).

5.2.2. Bâtını Fırkaların İsimleri ve Kolları: İkinci bölüm, Bâtınilerin kendilerine verdikleri isimler ve lakaplar üzerinedir. Gazali burada İsmaililer başta olmak üzere farklı coğrafya ve zamanlarda ortaya çıkan Bâtını grupların çeşitli adlarını sıralar. Bu grupların nasıl dallara ayrıldığını, hangi adlarla anıldıklarını belirtir. Amaç, düşmanın *kimliklerini teşhis etmek* ve hepsini ortak bir paydada (Bâtını sapma) birleştirmektir (Gazali, 1993, s. 7-11).

5.2.3. Bâtınilerin Aldatma Yöntemleri: Üçüncü bölüm, Bâtını davetçilerin (propagandacılarının) insanları kandırmak için kullandıkları tuzaklar hakkındadır. Gazali, Bâtınilerin hüccet olarak sunduğu süslü sözleri, saf halkı avlamak için sergiledikleri taktikleri ifşa eder. Onların ilk planda basit zihinlere nasıl şüphe tohumları ettiklerini, sonra adım adım insanları kendi görüşlerine esir ettiklerini anlatır (Gazali, 1993, s. 12-22).

5.2.4. Bâtını Mezheplerin İnançları: Dördüncü bölümde Gazali, Bâtını mezheplerin temel inanç esaslarını ayrıntılı biçimde izah eder. İsmaililiğin ve kollarının imamet anlayışı, dinî yükümlülükler konusundaki farklı tavırları, şeriata yaklaşımları gibi hususlar bu bölümde ele alınır. Böylece Bâtınilğin ana inanç haritası çıkarılır (Gazali, 1993, s. 23-33).

5.2.5. Bâtını Te'vil Nazariyeleri: Beşinci bölüm, Bâtınilerin Kur'an ve hadisleri yorumlama (te'vil) biçimlerine hasredilmiştir. Gazali, Bâtınilerin ayet ve hadislerin zahirine bağlı kalmayıp kendilerince keyfî yorumlar getirdiklerini örneklerle gösterir (Gazali, 1993, s. 35-44). Bu yorumların, İslam'ın geleneksel anlayışından nasıl saptığını tartışır. Özellikle Bâtınilerin namaz, oruç, hac gibi ibadetlere verdikleri Bâtını manaları eleştirir (Nevbahî, 1936, s. 63-64).

5.2.6. Mantıkî Delillerin Çürütülmesi:

Altıncı bölümde Gazali, Bâtınilerin kendi mezheplerini savunmak için öne sürdükleri mantıkî delilleri ayrıntılı biçimde ele alır. Bu grup, akıl yürütme yoluyla imamın zorunluluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Onlara göre, "her ilmin bir muallimi olmalı; o hâlde din ilminin muallimi de yaşayan bir imam olmalıdır" şeklindeki kıyas, imamın varlığını zorunlu kılar. Gazali ise bu iddiaları tek tek analiz eder ve onların görünüşte tutarlı görünen bu akıl yürütmelerinin mantıksal açıdan temelsiz olduğunu gösterir. Özellikle, Bâtınilerin kıyaslarında genel öncülleri yanlış kurduklarını, aklın sınırlarını keyfî biçimde daralttıklarını ve akıl yürütmeyi kendi otoritelerine hizmet eden bir araç hâline getirdiklerini ortaya koyar. Sonuç olarak, Gazali'ye göre Bâtınilerin bu tür delilleri, mantık biçiminde sunulmuş olsa da, hakikatte ne aklî ne de şer'î bir değere sahiptir. Böylece Gaza-

li, altıncı bölümde Bâtınilerin epistemik temellerini rasyonel bir eleştiriyile çürütür ve hakikatin kaynağının yalnızca “imam” değil, akıl ve vahyin birlikte kurduğu çoğulcu bilgi sistemi olduğunu vurgular (Gazali, 1993, s. 45-80).

5.2.7. “Masum İmam” Teorisinin Eleştirisi: Yedinci bölüm, Bâtını doktrinin belkemiğini oluşturan masum imam inancının tenkidine ayrılmıştır. Gazali, İsmaililerin ısrarla savunduğu “İmam yanılmazdır, her devirde bir yaşayan imam vardır ve ona itaat etmek kurtuluşun tek yoludur” tezini mercek altına alır. Bu teorinin ne teolojik ne de mantıksal açıdan kabul edilemeyeceğini çeşitli delillerle gösterir. Özellikle imamın yanılmazlığının vahiy anlayışına aykırı olduğunu, imamın varlığını zorunlu kılmaya çalışan argümanların kısır döngüler barındırdığını ileri sürer (Gazali, 1993, s. 81-89).

5.2.8. Bâtınilerin Tekfir Edilmesi (Dinden Çıkmış Sayılması): Sekizinci bölümde Gazali, Bâtınilerin İslam dairesinden çıkıp çıkmadığı meselesini işler. Onların inanç ve eylemlerinin, İslam’ın temel öğretileriyle bağdaşmadığını savunur. Bu sebeple, Bâtınilerin tekfir edilmesi gerektiğini, yani İslam dışı ilan edilmelerinin meşru olduğunu belirtir. Bu oldukça ağır bir hukuki ve itikadi hükümdür; Gazali bu hükmü verirken Bâtınilerin kutsal değerleri ve farz ibadetleri inkâr eden uygulamalarına dikkat çeker (Gazali, 1993, s. 91-105).

5.2.9. Gerçek İmamın Abbasi Halifesi Olduğunun İspatı: Bu bölüm, Gazali’nin *Fedâihu’l-Bâtıniyye*’sinin siyasal yönünü en açık biçimde gösterir. Dokuzuncu bölümde Gazali, Abbasî hilafetinin —özellikle eserin ithaf edildiği Halife el-Mustazhir Billah’ın— meşruiyetini felsefî, kelâmî ve siyasal delillerle savunur. Gazali’ye göre halifelik, Hz. Peygamber’in zahirî ve dünyevî mirasının devamıdır. Bu nedenle, İslâm ümmeti içinde birliği, düzeni ve meşru otoriteyi temsil eden makam halifelikten başkası olamaz. Bâtınilerin imam anlayışı ise ne nassla ne de akılla temellendirilebilir; zira onların imamı keyfî, soyut ve sorgulanamaz bir otorite olarak kurgulanmıştır. Gazali, bu noktada Bâtını imamın gizlilik (bâtın) iddiasını reddeder; çünkü gizlilik, ümmetin siyasî ve dinî düzenini parçalar. Ona göre hakiki imam, ümmetin önünde açıkça bulunan, adaletle hükmeden, şeriati koruyan zahirî imam, yani Abbasî halifesidir. Bu nedenle Gazali’nin bu bölümdeki hedefi yalnızca Bâtını doktrini çürütmek değil, aynı zamanda Sünnî siyasal düzeni teolojik olarak meşrulaştırmaktır (Gazali, 1993, s. 106-123).

5.2.10. İmametın Meşruiyeti ve İmamın Görevleri: Onuncu ve son bölümde Gazali, bir imamın (halifenin) toplumu yönetirken ve dini korurken üstlenmesi gereken ilmî ve amelî görevlerden bahseder. İmamet kurumunun meşruiyetini sürdürebilmesi için imamın adaletli, ilim sahibi, istişareye açık ve şeriata bağlı olması gerektiğini dile getirir. Bu bölüm, aslında ideal bir sünnî yöneticinin portresini çizer ve dolaylı olarak Abbasi halifesine de bir öğüt niteliği taşır. Gazali, böylece İslam dünyasında imametın (yani hilafetin) nasıl meşru ve sağlıklı biçimde yürütülebileceğine dair görüşlerini açıklamış olur (Gazali, 1993, s. 125-152).

Görüldüğü üzere *el-Mustazhiri*, bir taraftan Bâtınilığın teolojik ve mantıksal temellerini çürütmeye çalışırken diğer taraftan Sünnî siyasi otoriteyi destekleyen bir söylem geliştirir. Bu eser sayesinde Gazali, hem halkın zihnindeki Bâtını propagandayı etkisiz kılmayı hem de Abbasi halifesinin otoritesini dini argümanlarla sağlamlaştırmayı hedeflemiştir.

el-Mustazhiri ve benzeri eserlerin yazıldığı dönem son derece kritik olduğundan, Gazali’nin

burada sergilediği tavır yalnızca bir ilim adamının tepkisi değil, aynı zamanda cesur bir toplumsal müdahale olarak değerlendirilir. Bâtini fedailerinin Nizamülmülk gibi kudretli devlet adamlarını dahi hedef aldığı bir ortamda Gazali, düşünce yoluyla bu hareketle mücadele etmeye soyunur. Büyük Selçuklu Devleti ve Abbasi Halifesi'nin desteğini arkasına alsa da Gazali'nin asıl motivasyonu İslam'ı ve sünni toplum düzenini korumaktır. Onun bu uğurda yazdığı eserler, İslam dünyasında birliği ve düzeni korumaya yönelik önemli adımlar olarak görülür. Nitekim Gazali, eserlerinde mantık ve akıl yürütme yöntemlerini ustaca kullanarak dinî meselelerin sağlam akidevi temeller üzerine oturtulabileceğini gösterir. Bu yönüyle, yalnızca Bâtnilige karşı değil, genel anlamda batıl inanç ve hurafelere karşı aklın ve naklin birlikteliğini savunan bir âlim profili çizer.

Gazali'nin el-Mustazhiri başta olmak üzere Bâtnilik karşıtı eserleri hem entelektüel düzlemde hem de siyasal düzlemde büyük yankı uyandırmış ve dönemin Bâtini hareketinin etkisini ciddi ölçüde sınırlandırmıştır. Bu gayretleri Gazali'ye *İslam dünyasında güçlü bir entelektüel ve dini lider* konumu kazandırmış; kendisi, "Hüccetü'l-İslam" (İslam'ın Delili) unvanıyla anılmaya başlanmıştır. Gazali, akla ve nakle dayanarak İslam'ın temel prensiplerini savunmuş, Müslümanları Bâtnilik tehlikesine karşı uyarılmış ve bu sayede İslam düşüncesine kalıcı katkılarda bulunmuştur.

6. Gazali'nin El-Mustazhiri Eserinde Bâtini Sapmaların Örnekleri

Gazali ve diğer Sünni âlimlerin Bâtnilige yönelttikleri eleştirileri daha iyi kavrayabilmek için, Bâtini öğretinin bazı uç örneklerine başvurmak yerinde olacaktır. Bu örnekler, söz konusu mezhebin İslam'ın temel değerlerine ne denli aykırı yorumlar getirdiğini göstermek bakımından dikkat çekicidir. Nitekim birçok Sünni müellif, Bâtniligin bu tür fikirlerini kasıtlı bir sapkınlık olarak değerlendirmiştir. Tarihçi Hammadi, Bâtini inançları analiz ederken bu inançların Yahudi geleneğinde Tevrat'ın zahiri ve Bâtini anlamlarını çarpıtan akımlarla benzerlik taşıdığını ve İslam dünyasında kargaşa çıkarmayı amaçlayan bilinçli müdahaleler olduğunu ileri sürer. Ona göre bu tür sapkınlıkların kökeni, Hz. Ali döneminde fitne çıkardığı iddia edilen Yahudi dönmesi Abdullah b. Sebe'ye kadar uzanır. İbn Sebe'nin başlattığı aşırı inançlar, daha sonra Râfızîler ve benzeri mezhepler aracılığıyla süreklilik kazanmış; nihayet Kur'ân tefsirinde de Bâtiniler eliyle benzer tahrif çabaları gözlemlenmiştir (Hammadi, 1948, s. 96).

Bu çerçevede, Bâtniligin öğretilerinde yer alan bazı somut sapma örnekleri şu şekilde sıralanabilir:

6.1. "Haram" Kavramının Tersyüz Edilmesi: Bâtiniler, İslam'da genel kabul gören *haram* kavramını tamamen farklı ve aşırı bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre "haram", Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e sevgi göstermektir. Yani bir Bâtini, haramlardan kaçınmak istiyorsa ilk halifelere hürmetten kaçınmalıdır. Bu mantığın devamında söz konusu iki sahabe (Ebû Bekir ve Ömer'e) muhalefet etmek farz bir ibadet gibi görülür. Böyle uç bir inanış, Bâtini mensuplarının ahlak anlayışını da temelden bozmuştur: İslam'ın açıkça yasakladığı eylemleri bile kendilerince meşru görmüşler, "Nasıl olsa Ebû Bekir ve Ömer'e buğz ederek en büyük haramdan kaçınıyoruz, ne yaparsak yapalım mübahdır" diyebilmişlerdir. Bu sapkın mantık sonucunda helal-haram dengesi altüst edilmiş, bir Bâtini için neredeyse tüm davranışlar mübah sayılmıştır (Gazali, 1993, s. 91-92).

6.2. Kutsal Kavramların Çarpıtılması: Bâtini terminolojide, İslam'ın kutsal kavramları dahi

tersyüz edilir. Örneğin “melek” kelimesi, normalde bildiğimiz Allah’ın melekleri yerine, Bâtınilerin propaganda görevlileri olan dâîlerini ifade eder. Yani halka Bâtını öğretileri aşlamakla görevli misyonerlere “melek” denir. Buna mukabil “şeytan” kelimesi, İslam’ı geleneksel şekilde yorumlayan Ehl-i Sünnet âlimleri için kullanılır. Bâtını literatüründe sünni ulemadan “şeyâtîn” (şeytanlar) diye bahsedildiği rivayet olunur. Bu anlayış, İslam’ın temel değerlerini sarsmayı amaçlar çünkü müminlerin saygı duyduğu âlimleri şeytanlaştırırken kendi adamlarını meleğe benzetir. Dini terimleri böylesine tersyüz ederek, zihinlerdeki iyi-kötü algısını değiştirmeye çalışırlar.

6.3. Uydurma ve Akıl Dışı Hikâyeler: Bâtıniler, kendi sapkın görüşlerini desteklemek için tamamen uydurma ve akıl dışı hikâyeler de yaymışlardır. Mesela bunlardan birine göre, Hz. Muhammed, Cebrâil kendisine vahiy getirdiğinde perde arkasından gelen sesin kime ait olduğunu sormuştur. Ardından, perde gerisinden gelen sesin kendi sesi olduğunu fark etmiştir. Bu hayal ürünü hikâyede güya Hz. Peygamber, “demek ki bana gelen vahiy aslında kendi nefsimden geliyormuş” sonucuna varmıştır. Elbette bu, İslam inancıyla bağdaşmayan, tamamen peygamberliği inkâr etmeye yönelik bir hezeyandır. Bâtıniler böyle asılsız menkıbeler ortaya atarak peygamberlik kurumunu dahi sorgulatmaya çalışmışlardır. Hammadi, bu tür safsataların bilhassa bilgi ve bilinçten yoksun kimseler arasında yayıldığını, onların da bunları gerçek sanıp başkalarını saptırmak için kullandığını vurgular (Hammadi, 1948, s. 11-12). Yani amaç, okuma yazması az, dini bilgisi zayıf kesimleri etkileyerek yanlış inançları tabana yaymaktır.

6.4. Kur’an Ayetlerinin Çarpık Te’vili: Bâtınilerin Kur’an’ı tefsir ederken yaptıkları çarpıtmalara örnek olarak, “Tebbet Yedâ Ebî Leheb” suresindeki ifadelerin yorumunu gösterebiliriz. Bu kısa surede “Ebû Leheb’in iki eli kurusun” şeklinde beddua edilir. Ebû Leheb, Hz. Muhammed’in amcası olup ona düşmanlık eden bir müşriktir. Bâtıniler ise buradaki “iki el” ifadesini, sembolik bir tevil ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olarak açıklarlar. Onlara göre Kur’an, Ebû Leheb’in şahsında bu iki halifenin helak olmasını dilemiştir. Bu akıl almaz iddiayı ortaya atan Bâtını yazarlar, kendilerini sözde Ehli Beyt’e aşırı sevgi duyan samimi müminler gibi göstermeye çalışırlar. Hz. Ali soyuna duydukları bağlılık yüzünden Ebû Bekir ve Ömer’e düşman olmuşlar da Kur’an bile onları lanetlemiş gibi bir algı yaratırlar. Halbuki bu yorum hem tarihsel hem lafzi bağlamdan bütünüyle kopuk, kasıtlı bir tahriftir. Bâtıniler bu ve benzeri asılsız iddialarla dolu kitaplar kaleme almış, bu yolla Ehli Sünnet inancını zedelemeye çalışmışlardır.

Yukarıdaki örnekler, Bâtınıliğin İslam’ın özüne ne denli aykırı ve yıkıcı yorumlar getirebildiğini göstermektedir. Gazali, *Fedâihu’l-Bâtınıyye*’de ve diğer eserlerinde bu tür sapkın görüşleri teker teker zikredip cevaplandırır. Onun temel stratejisi, Bâtını iddiaların iç yüzünü avamın anlayacağı şekilde ortaya koymak olmuştur. Nitekim Gazali, Bâtınilerin ortaya attığı bu absürt görüşlerin İslam’ın temel öğretilerini bozmak ve Müslümanların imanlarını çürütmek amacıyla uydurulduğunu vurgular. Halkı, bu gibi hezeyanlara karşı uyaran Gazali, Müslümanların bu sapkın akıma karşı bilinçli olmalarını istemiştir. Bu çabası neticesinde Gazali, birçok kişinin zihninde Bâtınıliğin gerçek yüzünü ifşa etmeyi başarmıştır (Gazali, 1993, s.10).

7. Gazali’nin *el-Mustazhirî* Eseri Bağlamında Bâtını Öğretilerin Teolojik Kritiği

Gazali, Bâtınılikle mücadelesinde, hareketin teolojik temellerine de inerek Bâtınıliğe detaylı eleştiriler yöneltmiştir. Gazali’nin Bâtınıliğe yönelik eleştirileri, eserin ilerleyen bölümlerinde

ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Ancak bu eleştiriler, temelde şu beş başlık altında toplanabilir: 1. Ulûhiyet anlayışı, 2. Nübüvvet, 3. Ahiret inancı, 4. İmamet ve masum imam doktrini, 5. Talim ve te'vil yöntemi. Gazalî bu konularda Bâtınilerin ana akım İslami anlayıştan saptığını vurgulayarak bazen onların görüşlerini çarpıcı ithamlarla nitelendirmiştir. Gazalî'nin belli başlı teolojik eleştirileri şu şekildedir:

7.1. "İki Tanrı" İthamı (Tevhit Meselesi): Gazalî, Bâtınilerin ulûhiyet anlayışını tenkit ederken, onların öğretilerinde adeta iki Tanrı inancı varmış gibi bir sonuç çıktığını iddia etmiştir. Bu oldukça ciddi bir suçlamadır, zira İslam inancının temeli tevhit, yani Allah'ın birliği prensibidir. Daftary'e göre, Bâtını (özellikle İsmaili) kozmolojisinde Allah, o kadar aşkın ve ulaşılmaz kabul edilir ki O'ndan doğrudan doğruya maddi âleme bir etki gelmez denir. Allah; önce ilk Akıl'ı (Küllî Akıl) yaratmış, ilk Akıl da ilk Nefs'i (Küllî Nefs) yaratmış, sonra kozmik hiyerarşi böylece devam ederek âlem meydana gelmiştir. Bu neo-platonik *sudûr* (emanation) nazariyesinde, Allah ile âlem arasına bir dizi ara varlık girmektedir. Gazalî, Bâtınilerin bu öğretilerini değerlendirirken, ilk Akıl'ı sanki ikinci bir ilah gibi algılamış ve "onlar Allah'tan başka bir yaratıcı ilke daha koyuyorlar" sonucuna varmıştır. Halbuki İsmaili metinlerinde ilk Akıl, Allah'tan bağımsız bir ilah olarak görülmez; bilakis Allah'ın "ol" emriyle yaratılmış ilk zuhurdur. Yine de Gazalî, bu girift kozmolojinin pratikte halkın zihnini karıştıracağını, insanların tevhitte uzaklaşıp şirke kayabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla Bâtını inanç sistemini, tevhit ilkesini zedelemekle eleştirir. Ancak modern araştırmalar, Gazalî'nin Bâtınılere yönelttiği "iki tanrıçılık" suçlamasının, bir miktar yanlış anlama içerdiğini de gösteriyor: Zira İsmaililer Allah'ın zatını mutlak bir gizlilikte tutarken evreni açıklamak için felsefi bir model geliştirmişlerdir; bu modelde Tanrı'nın bir ortağı veya ikinci bir ilah yoktur, ama yaratma fiili dolaylı şekilde izah edilir (Daftary, 2007, s. 7).

7.2. Sudûr Nazariyesi ve Âlemin Ezeliliği Tartışması: Gazalî, Bâtınilerin sudûr nazariyesini benimsediklerini söyleyerek onları filozoflarla aynı çizgide eleştirir. Sudûr nazariyesi, varlığın Allah'tan taşma yoluyla meydana geldiğini, yani evrenin zaman dışı bir süreçle emânasyonla vücut bulduğunu ileri süren görüştür. Bu görüş, Aristocu anlamda olmasa da evrenin bir başlangıcı olmadığı izlenimini verebilir ki bu da âlemin ezeliliği tartışmasını akla getirir. Gazalî, Farabi, İbn Sina gibi filozofları âlemi ezeli kabul etmekle suçlamış ve bunu küfre varan bir hata olarak görmüştür. İsmaili metinlerde ise durum biraz farklıdır: Onlar, Allah'ın "Bir"lik makamından ilk zuhurun (ilk Akıl) meydana gelişini *ibdâ'* (başlangıçta yaratma) kavramıyla açıklarlar. İbdâ', yoktan var etme anlamına gelir ancak zaman mefhumundan bağımsız olarak düşünülür. Yani evrenin bir başlangıç anı vardır ama bu an, zamanın dışında metafizik bir andır; Allah, "Ol!" dediğinde ilk varlık (Akıl) var olmuştur, ardından sudûr süreci başlamıştır. Bu anlayış, klasik yaratılış doktrininden farklı olsa da evreni tamamen Allah'tan ayrı bir ezeliyetle nitelemek istemez. Gazalî ise bu inceliklerle uğraşmaz; onun gözünde Bâtıniler ve filozoflar, yaratılışı kademe kademe anlatarak Allah'ın mutlak kudretini gölgelemektedirler (Avcu, 2018, s. 209). O, Allah'ın dilediği anda tek bir emirle âlemi yarattığına iman edilmesini, Akıl, Nefs vs. gibi ara süreçlerin sıradan müminler nazarında kafa karışıklığına yol açacağını vurgular. Gazalî'nin sudûr nazariyesine yönelik eleştirisindeki bazı teknik noktaların Şii-İsmaili kaynaklarca tam anlaşılmadığı ya da çarpıtıldığı da belirtilir. Örneğin, Şehristânî, İsmaililerin yaratılış teorisini anlatırken sudûr ve ibdâ' kavramlarını detaylandırır ve onların aslında Allah'ın yaratıcı sıfatını tümünden inkâr etmediklerini, sadece farklı terminoloji kullandıklarını belirtir (Şehristânî, 2005, s.132). Yine de Gazalî perspektifinden bakıldığında Bâtınilerin bu kozmolojisi fazlasıyla felsefi ve

İslam'ın saf tevhit inancına yabancısıdır (Gazali, 2018, s. 123).

7.3. Nübüvvet ve Ahiret Anlayışı: Gazali'nin Bâtnilere yönelttiği eleştirilerden biri de onların peygamberlik ve ahiret hakkındaki yorumlarına dairdir. İsmaili öğretide peygamberler (nebîler), insanlığa zahiri öğretirler ve şeriatlar getiren elçiler olarak kabul edilirler ancak bu öğretilerin Bâtnını anlayıp açıklayacak olanlar imamlardır. Bu nedenle İsmaililer, zahiren son peygamber Hz. Muhammed olsa da imamlar vasıtasıyla vahyin yaşayan bir boyutunun devam ettiğini savunurlar (Kuleynî, t.y., s. 591). Bu durum, Sünni düşüncede peygamberlik ile imamet arasındaki keskin farkı bulanıklaştırdığı için Gazali tarafından tepkiyle karşılanır. Gazali'ye göre, Hz. Muhammed ile nübüvvet kapısı kapanmıştır ve ondan sonra hiç kimse ilahi bilgi konusunda peygamberin yerini alamaz; imamların, peygamberin yetkilerini âdeta devralması fikri İslam'a aykırıdır. Ahiret meselesine gelince: Bazı Bâtni grupların ahiret azabını ve cennet nimetlerini *simgesel* yorumladıkları, cennet ve cehennemi fiziksel mekânlar değil de ruhani hâller olarak gördükleri bilinir. Gazali, bu tür yaklaşımları da inkârcılığa varan Bâtnilik olarak eleştirir. Çünkü İslam inancında ahiret; cennet, cehennem, hesap, mizan gibi belirli inanç unsurlarını içerir ve bunların hakikat olduğuna inanmak esastır. Gazali, Bâtnilerin “zahirine bakarsan namaz kıl, Bâtnına bakarsan namaz demek imama bağlılıktır” veya “zahirine bakarsan cennet cehennem var, Bâtnına bakarsan cennet imamı bilmek, cehennem imama yabancı kalmaktır” gibi görüşlerini şiddetle reddeder. Ona göre bu, insanları sorumluluktan kaçmaya sevk eden bir aldatmacadır. Nübüvvetin ve ahiretin bu şekilde içinin boşaltılması, dini sadece birkaç kişinin tekelindeki manalar bütününe indirgemektedir ki bu asla kabul edilemez (Gazali, 2018, s. 119).

7.4. Tâlim Doktrini ve Masum İmam Eleştirisi: Gazali'nin belki de en yoğunlaştığı nokta, Bâtni tâlim doktrini ve onun ayrılmaz parçası olan masum imam inancıdır. *Tâlim*, Arapça “öğretme” demektir; Bâtni literatürde ise “gerçeği insana öğretecek, yanılmaz bir öğretmen zorunluluğu” anlamında kullanılır. İsmaililer, “Her ilmin bir öğreticisi olmalıdır, din ilminde de bu öğretici masum imamlardır. İnsan akli tek başına doğruyu bulamaz, mutlaka bir imama tâbi olmalıdır.” derler. Gazali bu görüşe karşı *El-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde ve diğer bazı risalelerinde kapsamlı cevaplar vermiştir. Gazali'nin yaklaşımı özetle şöyledir: İnsan akli tek başına her hakikati bulamayabilir ama Kur'an, sünnet ve ulemanın icması gibi kaynaklar bize yeterlidir. Peygamber Efendimiz dini tebliğ etmiş, dört halife ve diğer âlimler bu dini yaşamış ve bizlere aktarmıştır. Bu zincirde kopukluk yoktur ki araya yeni bir “masum imam” sokmak gereksin. Dahası, Gazali der ki: “Gerçekten masum bir imama ihtiyaç varsa, hangi imamın masum olduğunu nasıl bilebiliriz? İsmaililer kendi imamlarının masumiyetine inanıyor, diğerlerini reddediyor; On İki İmam Şîleri farklı bir imam listesine inanıyor; diğer gruplar bambaşka imamlar çıkarıyor. Bu durumda ortada akılla çözülemeyecek bir *kısır döngü* oluşuyor: “Akla güvenmeyin, imama uyun.” diyorlar ama kimin gerçek imam olduğunu bulmak için de yine bir değerlendirme (akıl yürütme) yapmak gerekiyor (Gazali, 2018, s. 119). Gazali bu noktada Bâtnileri tutarsızlıkla suçluyor. Ona göre *tâlim akîdesi*, aslında insanları kör bir taklide sürüklemekten başka bir işe yaramaz. Bâtniler bu doktrinle insanların düşünme melekelerini felç ederek onları tamamen kendi imamlarının buyruğuna sokmak istemektedir. Gazali ise selef âlimlerinin icmama, Kuran ve hadislerin zahirine ve makul akıl prensiplerine dayanarak ilimde yol alınabileceğini, bunun için gizli bir imama mutlak teslimiyet gerekmediğini savunur. Masum imam iddiasını da “Peygamber varken masum imama ne gerek var; Peygamber'den sonra da masumiyet iddiası dine aykırıdır.” diyerek reddeder. Bu yönüyle Gazali, Bâtniliğin belki de belkemiği olan otorite iddiasını çökertmeye çalışmıştır (Gazali, 2018, s. 119).

Gazali'nin teolojik eleştirileri, büyük ölçüde Sünni itikadın temel prensiplerini savunma gayreti olarak yorumlanabilir. O, yerleşik akaide aykırı gördüğü unsurları şiddetle hedef almış, hatta zaman zaman Bâtınilerin görüşlerini karikatürize ederek onların saygınlığını zedelemeye çalışmıştır. Örneğin "iki tanrıya inanıyorlar" ithamı veya "ahireti inkâr ediyorlar" demesi, düz bir İsmaili metin okumasıyla tam örtüşmeyebilir. Ancak Gazali'nin amacı, sade dindarları uyarmak ve korumak olduğu için, meseleyi en çarpıcı ve net haliyle ortaya koymak istemiştir. Bu da polemik üslubunun bir parçasıdır. Nitekim onun yazdıklarını okuyan bir sıradan Sünni mümin, Bâtınilerin ne kadar tehlikeli sapkınlar olduğunu düşünüp onlardan uzak durmayı tercih edecektir. Gazali bu hedefinde başarılı da olmuştur; geniş halk kitleleri nezdinde Bâtınilik "dinsizlikle eş değer bir sapıklık" olarak damgalanmıştır. Özetle, Gazali, Bâtınilik argümanlarını çürütürken yer yer bağlamından koparma veya abartma yöntemi kullanmış olsa da büyük resimde İslam'ın temel öğretilerini muhafaza etme misyonunu yerine getirmiştir.

8. Gazali'nin Bâtınilikle Mücadeleye Adadığı Diğer Eserler

Gazali'nin ilmî külliyyatı incelendiğinde, Bâtınilik ile giriştiği fikrî mücadele, sadece bir mezhep eleştirisinden ibaret olmayan, aynı zamanda kelami, fikhî ve epistemolojik bir savunma hattı şeklinde örgütlenmiş çok katmanlı bir teolojik strateji olarak öne çıkar. O, hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı birçok eserde doğrudan ya da dolaylı olarak Bâtınilik karşı eleştiriler yönelmiş; bazen bu mücadeleye tümüyle hasredilmiş risaleler, bazen de genel eserlerinde satır aralarına serpiştirilmiş eleştirilerle bu çizgisini sürdürmüştür.

En başta gelen metin *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, Gazali'nin Bâtınilik karşıtı mücadelesinin manifestosu niteliğindedir. Bu eser, Bâtini düşüncenin inanç temellerini ve metodolojik varsayımlarını sert biçimde eleştirerek mezhebin iç tutarlılığını sorgular ve tâlim doktrinine yönelik epistemolojik bir çözümleme sunar (Gazali, 1993, s. 15–112). Bâtınilerin akıl yürütme biçimleriyle mücadele ise özellikle *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı risalede öne çıkar. Gazali burada mantık ilkeleri üzerinden doğru kıyas yöntemlerini açıklarken zımnen Bâtınilerin yanlış çıkarımlarına doğrudan karşılık verir (Gazali, 2016, s. 23–55).

Yine, *Kavâsimü'l-Bâtiniyye* ve *Hucetü'l-Hak* gibi metinler, Bâtini akımlara yönelik daha doğrudan polemikler içeren risaleler arasında yer alır. Bu eserlerde Gazali'nin amacı, sadece entelektüel bir karşı argüman üretmek değil; aynı zamanda Bâtınilik toplumsal ve siyasî tehdidine dikkat çekmektir (Makdisi, 1981, s. 201–210).

Öte yandan, doğrudan Bâtınilik hasredilmemiş olmakla birlikte, Gazali'nin diğer temel eserlerinde de bu mezhebe yönelik önemli göndermeler yer alır. Örneğin *el-Münkız mine'd-Dalâl*, Gazali'nin entelektüel serüvenini anlattığı otobiyografik eseri olup burada filozofları, kalamcıları, sûfîleri ve özellikle de Bâtınileri mercek altına alır. Tâlim doktrinine yönelik eleştirileriyle mezhebin akli askıya alan yapısını ifşa eder (Gazali, 2018, s. 55–66).

el-Mustaşfâ, her ne kadar fıkıh usulüne dair bir başyapıt olsa da kıyas ve içtihat bahislerinde Bâtınilik temel argümanlarını çürütmeyi amaçlar. Gazali, burada imamın varlığını yeterli gören ve ichtihadı gereksiz bulan Bâtini yaklaşıma karşı, kıyasın ve aklî muhakemenin dinî hayattaki zorunluluğunu savunur (Gazali, 1993, c. 2, s. 285–296).

Gazali'nin en meşhur eseri olan *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, zahir ve bâtin dengesini kurmaya yönelik çabasıyla öne çıkar. İbadetlerin yalnızca sembolik değil, aynı zamanda ruhsal derinliğe sahip olduğu fikrini işlerken Bâtınilik ibadetleri tamamen sembolize eden anlayışını eleştirir. Ona göre bu tür bir indirgeme, dinin hem dışsal hem de içsel bütünlüğünü bozar (Gazali, 2002, c. 1, s. 113–

126).

Ayrıca *Fayşalü't-Tefrika* ve *Esâsü'l-Kıyâs* ve *Ķânûnü't-Te'vîl* gibi eserlerde de Bâtınlığe yönelik doğrudan ya da dolaylı eleştiriler dikkat çeker. *Fayşalü't-Tefrika* aşırı tevîlin zındıklıkla sınırdaş olduğunu tartışırken *Kanunü't-Te'vîl*, gelişigüzel yorumların İslâm'ın anlam dünyasını istismar ettiğini ortaya koyar. Burada Gazalî'nin şer'î nassların yorumu için kurallar bütünü önerdiği ve keyfî tevillerin reddedilmesi gerektiği yönündeki tavrı, Bâtınlığın hermenötik yaklaşımına doğrudan bir reddiye niteliğindedir (Gazali, 2021a, s. 44–62; 2017a, s. 17–29).

Bu eserlerin ortak noktası, Gazalî'nin sadece Bâtınlık karşıtı bir polemikçi değil, aynı zamanda epistemolojik ve metodolojik bir müdafî olarak konumlanmasıdır. O, bir yandan nassın zahiri anlamını korurken diğer yandan tasavvufî derinliği meşru zeminde yeniden yorumlamaya çalışır. Böylece, İslâm düşüncesinde hem aklın hem de maneviyatın muhafazası yönünde bir ortodoksi inşa eder. Gazalî'nin eserleri, bu açıdan sadece döneminin polemiklerine yanıt vermekle kalmaz; sonraki yüzyıllar boyunca Sünnî düşüncenin bâtını yorumlara karşı direncinin teorik zeminini oluşturur.

9. Gazalî'nin *el-Mustazhirî* Eseri Bağlamında Haşhaşiliğin Gnostik ve Düalist Özellikleri

Gazali ve diğer sünnî âlimlerin eleştirdiği Bâtını/İsmailî öğretinin daha iyi anlaşılabilmesi için, bu öğretinin temel karakteristiklerini ana hatlarıyla gözden geçirmek gerekir. İsmailî düşünce, İslam ilahiyatında alışılmışın dışında bazı özellikler taşır; bunların başında felsefi bir üslup ve gnostik (irfanî) bir yapı gelir. Tarihsel süreçte İsmailîlik, geniş bir coğrafyada farklı kültürlerle temas kurarak gelişmiş; bu etkileşim sonucunda Antik Yunan felsefesi, Yeni-Platonculuk, Gnostisizm ve Hermetizm gibi akımlardan etkilenmiştir. Bu etkinin bir sonucu olarak İsmailî doktrinde belirgin bir senkretik yapı ortaya çıkmıştır: İslami motifler ile kadim hikmet geleneklerinden alınan unsurlar iç içe geçmiştir. Özellikle düalist bir bakış açısı, İsmailî düşüncenin çeşitli katmanlarında açık şekilde hissedilir. Aşağıda İsmailîliğin öne çıkan bazı düalist ve ezoterik prensipleri maddeler hâlinde özetlenmektedir (Gazali, 1993, s. 23-33):

9.1. Mutlak Aşkın Tanrı ve İlk Zuhur: İsmailî akidede Allah, o kadar aşkın ve tasavvurun ötesindedir ki, O'nu herhangi bir sıfatla tanımlamak imkânsız görülür. Hatta bazı İsmailî metinlerde Allah'a "Varlık" bile denmez çünkü O, varlık ve yokluk kategorilerinin ötesindedir. Bu mutlak teklik makamında Allah'tan doğrudan doğruya bir şey sudur etmez; ilk önce "ilk akıl" veya "küllî akıl" denilen bir varlık Allah'ın "Ol" emriyle yoktan yaratılır (*ibdâ'* edilir). Küllî akıl, Allah'ın mükemmel bir yansıması gibidir fakat ilah değildir; yaratılmıştır. Sonra küllî akıldan küllî nefis sudur eder, ondan felekler ve menziller hiyerarşisi doğar. Bu şema, Allah'ın hem mutlak birliğini korumak hem de evrenin var oluşunu açıklamak için geliştirilmiştir. Ancak bu açıklama, sünnî teolojiye göre oldukça farklı ve felsefidir.

9.2. Ruhani Alem – Cismani Alem Ayrımı: İsmailî kozmolojide alem, ruhanî (manevî) ve cismanî (maddî) olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Ruhânî alem, maddeden arınmış saf varlık mertebelerinden (akıllar, nefisler, melekût alemi vs.) oluşur ve hiyerarşik bir düzene sahiptir. Cismanî alem ise bizim yaşadığımız somut evrendir: Yıldızlar, gezegenler, fiziksel yasalar ve dünyamız bu katmana dahildir. Ruhani âlem süreklidir ve bozulmaz; cismanî âlem ise zaman ve mekân içinde değişir, bozulur. İnsan bu iki âlemin kesişim noktasıdır: Ruh yönüyle ruhani âleme, bedeni yönüyle cismanî âleme aittir. Bu düalist bakış, İsmailîlerin dini yorumu açısından önem

taşır çünkü cismani olan her şeyin bir de ruhani karşılığı ve sembolik manası vardır.

9.3. Zahir – Bâtın Ayrımı: İsmaili öğretinin en meşhur yönü, zahir-bâtın ikiliğidir. Her dinî emir ve her kutsal metin, zahirî anlamının yanı sıra bir de bâtnî anlama sahiptir. Zahirî anlam, avam halk içindir ve dinin görünen yüzünü oluşturur; bâtnî anlam ise seçilmişler içindir ve dinin deruni özüdür. Örneğin zahiren namaz, belli vakitlerde yapılan bedenî bir ibadettir; bâtnen namaz, Allah'a sürekli uyanık olmak, O'nu akıldan çıkarmamak manasına gelebilir. Yine zahiren abdest beden temizliği; Bâtnen kalbi günahlardan arındırmak olarak tefsir edilebilir. Bu tür bâtnî tefsirleri elbette ki herkes yapamaz; İsmaili inanca göre bu yetki imamlara ve onların tayin ettiği *dâîl*lere aittir. Zahir-bâtın ayrımı, dini anlama konusunda çift katmanlı bir epistemoloji sunar: Dış yüzeyde şeriatın kanunları yürürken iç yüzeyde daha derin hakikatler saklıdır (Gazali, 1993, s. 23-33).

9.4. Nübüvvet – İmamet Sürekliliği: İsmaililikte peygamberler gelip geçicidir ancak onların getirdiği bilginin özü, imamlar aracılığıyla kesintisiz biçimde sürer. Her peygamber (nebî) kendi dönemine özgü bir şeriat getirir. Nebî vefat ettiğinde, onun bâtnî bilgisine sahip olan vasî (halef) devreye girer. Bu vasî, aynı zamanda ilk imam olarak kabul edilir. İsmaili şemasına göre Hz. Muhammed bir nebîdir ve zahiri İslam şeriatını getirir; onun vasisi ve ilk imamı ise Hz. Ali'dir. Bu noktadan itibaren İmamet kurumu başlar. Peygamber zahiri, imam ise bâtnî temsil eder. Bu döngü içinde İsmaililer, imamı "konuşan Kur'an" olarak görür. Kur'an'ın nasıl bir zahiri ve bâtnî varsa, Peygamber de dini zahiri yönüyle tebliğ ederken imam, dinin bâtnî yorumlarını nesilden nesile aktarır. Bu anlayış, imamı adeta yaşayan bir vahiy kaynağı konumuna getirir ki Gazali gibi sünni âlimlerin en çok itiraz ettiği noktalardan biri de budur. İsmaili düşünceye göre evren, hiçbir zaman imamsız kalmaz; her devirde bir "kâim bi'l-emr" (dini ayakta tutan) imam bulunur. Hatta peygamberlerin yaşadığı dönemlerde bile gizli bir imam zinciri varlığını sürdürür (Gazali, 1993, s. 23-33).

9.5. Ruh – Beden İlişkisi: İsmaili epistemolojide ve kozmolojide ruh-beden ilişkisi de bir başka düalist unsurdur. İnsan ruhu, yüce ve latif olan ruhani âlemden gelir; beden ise topraktan yaratılan cismani bir kaptır. İnsan yeryüzünde bu iki yönünün mücadelesini yaşar. Nihai gaye, ruhun beden kayıtlarından kurtulup tekrar aslına, yani ilahî olana dönmesidir. Bu kurtuluş, gnosis (irfan, mârifet) ile yani hakikatin bilgisine ermekle mümkündür. Bâtınlığın bütün gayreti de müminleri bu bilgiye erdirmektir. Onlara göre zahir şeriat bu yolculukta bir *başlangıç noktası*dır fakat kişi zamanla ilerleyip hakikatin özüne vakıf olunca zahiri ibadetler sembolik birer kabuk olarak arkada kalabilir. Ruh-beden ikiliğine verilen önem, ahiret tasavvurlarına da yansır: İsmaili metinlerde cennet, ruhun nurani âleme yükselmesiyle bir olma hâli; cehennem ise ruha dair cehaletin ve cismani bağların neticesi olarak bir düşüş hali şeklinde yorumlanabilir. Yani mekân değil, hal olarak anlaşılır (Gazali, 1993, s. 23-33).

Yukarıda sıralanan özellikler, İsmaili-Bâtını düşüncenin Sünni ortodoksiden hangi açılardan ayrıldığını gösterir. Bu özelliklerin tümü, Gazali'nin eleştirilerine konu olmuştur. Gazali, İsmaililerin bu gnostik ve düalist söyleminin avamın din anlayışını tahrip edeceğini düşünmüştür. Haklılık payı vardır zira yeterli altyapısı olmayan kişiler zahir-bâtın dengesi gibi incelikleri kavramakta zorlanabilir veya zahiri bütünüyle inkâr eden bir sapmaya (Bâtınlık) ya da bâtnî anlamı yok sayan katı bir zahiriliğe kayabilir. İsmaililik ise ilk uç noktayı temsil ettiğinden Gazali gibi âlim, toplumu koruma içgüdüsüyle bu akımı hedef almışlardır.

Öte yandan, İsmaili düşünceye daha tarafsız bir perspektiften bakıldığında onun İslam felsefesi ve tasavvuf geleneğine bazı katkılarda bulunduğu da görülür. Örneğin insanın marifet yoluyla olgunlaşması anlayışı, bedene indirgenmeyen bir din tasavvuru ve sembolik dilin kullanımı gibi unsurlar; sonraki dönem sünni sufiler tarafından –Ehl-i Sünnet sınırları içinde kalmak şartıyla– değerlendirilir. Nitekim İbn Arabî gibi büyük mutasavvıfların eserlerinde de zahir-bâtın dengesi ve âlem tasavvuru gibi konular ele alınırken aralarında doğrudan bir ilişki olmasa da İsmaili geleneğin gnostik mirasına dair izler sezilir. Ancak Gazali'nin yaşadığı dönemde sünnilik ile İsmaililik arasındaki sınırlar oldukça keskindir. Bu nedenle Gazali, herhangi bir sentez arayışına yönelmek yerine, açık ve kesin bir reddiye ile karşı tarafla arasına net bir çizgi çeker.

Özetle, İsmaili düşünce İslam düşünce tarihinin alışılmış çerçevesinin dışında kalarak alternatif bir paradigma ortaya koymuştur. Bu paradigmanda çift katmanlı bir dünya, çift katmanlı bir din anlayışı ve seçkin bir kurtuluş yolu vardır. Gazali'nin misyonu ise bu paradigma karşısında sünnilik birliğini ve basit sadeliğini korumak olmuştur (Gazali, 1993, s. 23-33). Onun gayreti, İslam'ın herkesçe anlaşılabilir, akla uygun ve kaidelere bağlı bir din olarak kalması içindir.

10. Gazali'nin *el-Mustazhirî* Eseri Bağlamında Haşhaşiliğe Karşı Mücadelenin Önemi

İmam Gazali'nin Bâtıniliğe yönelik eleştirel yaklaşımı, İslam düşünce tarihinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Fikir ve inanç dünyasında yaşanan bir kriz karşısında hem ilmî hem de siyasi cephede sorumluluk alarak ortaya çıkan Gazali, bu mücadeleyi çok boyutlu şekilde yürütmüştür (Griffel, 2009, s. 112). Gazali, Bâtınlık hareketini sadece farklı bir mezhep olarak görmemiş, İslam ümmetinin birliğini ve sosyal düzenini tehdit eden bir fitne olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle yazdığı eserlerle Müslümanların zihninde oluşabilecek şüpheleri gidermeyi ve Bâtını propagandanın etkisini kırmayı hedeflemiştir (Gazali, 1993, s. 47-49). Onun çabaları, mezhebî parçalanmanın önüne geçerek toplumsal istikrarı güçlendirmiştir.

Gazali'nin Bâtıniliğe yönelik tenkitleri, akıl ile nakil arasında yaşanan gerilime dair de çözüm sunmaktadır. Bâtıniler, akli mutlak surette imamın otoritesine teslim ederken, Gazali akli vahyin sınırları içinde bir nimet olarak görmüştür (Griffel, 2009, s. 115-118). Bu yaklaşım, kelim ve tasavvuf arasında uzlaşma zemini yaratmış, İslam ilim geleneğinde akli melekeleri dışlamadan mistik yönelişlere alan açmıştır (Shihadeh, 2014, s. 89).

Gazali yalnızca dinî tartışmalar yürütmemiş, aynı zamanda siyasal meşruiyetin korunması gerektiğini savunmuştur. Abbasi hilafetine bağlılığı teorik temellere oturtmuş, Selçuklu sultanlarının otoritesini ise İslam dünyasında düzenin teminatı olarak görmüştür (Makdisi, 1981, s. 193-195). Bu bağlamda Gazali, sadece bir âlim değil, düzeni tesis etmeye çalışan bir siyasal düşünür olarak da tanımlanabilir.

Gazali'nin Bâtınlık karşıtı eserleri, sadece kendi dönemini değil, sonraki yüzyılları da etkilemiştir. Özellikle Osmanlı âlimlerinden Taşköprüzâde ve Kemalpaşazâde gibi isimler, onun argümanlarını temel alarak Hurufilik gibi yapılarla mücadele etmişlerdir. Bu etki, Gazali'nin reddiyelerinin İslam düşüncesindeki sapmalara karşı geliştirilen entelektüel reflekslerin bir modeli hâline geldiğini göstermektedir.

Gazali'nin eserlerinde tasvir ettiği bätini profili, bu harekete yönelik temkinli ve mesafeli bir tutumun yerleşmesini sağlamıştır. Onun dili yer yer sert ve dışlayıcı olsa da bu yaklaşım, halkın büyük kısmını İsmaili doktrinden uzak tutmuştur (Daftary, 2007, s. 412). Bunun sonucunda Sünnilik'in kitlesel hâkimiyetinin sürekliliği sağlanmıştır.

Sonuç

Gazali'nin Bâtıniliğe eleştirel yaklaşımı, döneminin ihtiyaçlarına verilmiş güçlü bir cevap olarak tarihe geçmiştir. Onun yöntemi, önce Bâtınlığın ne olduğunu iyice anlamak, sonra onların iddialarını hem aklen hem naklen çürüterek insanlara sunmak biçiminde olmuştur. Bu metodik ve sistematik yaklaşım, bugün bile incelendiğinde takdir toplamaktadır. Gazali, düşünsel cesareti, derin ilmi ve etkili kalemiyle tehlikeli gördüğü bir akımı geriletmiş; böylece "Hüccetü'l-İslam" unvanını hak edecek bir hizmet ortaya koymuştur. Onun görüşlerini açık ve anlaşılır şekilde ifade etmesi, sadece elit zümreye değil, yöneticisinden avamına kadar geniş bir kitleye hitap edebilmesi, başarısının anahtarlarından biridir. Gazali bize, bir ilim adamının toplumsal sorumluluk üstlenip inisiyatif alarak neler yapabileceğinin güzel bir örneğini sunar. Bu bakımdan, Gazali'nin Bâtınlık karşısındaki mücadelesi, ilmin hem kılıç hem kalkan olabildiği nadir vakalardan biridir ve İslam kültür tarihinin unutulmaz sayfaları arasında yerini almıştır.

Gazali'nin Bâtıniliğe, özellikle İsmaili düşünceye yönelik eleştirileri, yalnızca bir mezhep tartışmasının ötesinde, İslam düşünce tarihinde epistemolojik, teolojik ve siyasal kırılma noktalarını yansıtan çok katmanlı bir müdahale niteliği taşımaktadır. Gazali, Bâtınlığın bilgiye ulaşımı yalnızca masum imamlara özgüleyen kapalı sistemini, dinî otoritenin doğrudan vahiy kaynaklarına dayalı şeffaf doğasını tehdit eden bir sapma olarak görür. Ona göre, te'vilin sınırsızlığı ve talim doktrini hem akli hem de naklî delillerle bağdaşmayan bir keyfîlik üretmektedir.

Araştırma sonucunda ulaşılan temel bulgu, Gazali'nin bu eleştirileri aracılığıyla yalnızca Ehl-i Sünnet kelimasını savunmakla kalmadığı, aynı zamanda Abbâsî-Selçuklu siyasal düzeninin meşruiyetini de tahkim etmeye çalıştığıdır. Bu yönüyle onun reddiyeleri, dini düşüncenin sınırlarını belirlemek kadar, siyasal otoritenin korunmasına yönelik stratejik bir söylem işlevi de görmektedir. Bu çerçevede *Fedâihu'l-Bâtıniyye* ve *el-Mustazhiri*, hem kelâmî tartışmaların bir parçası hem de ideolojik bir savunma hattı olarak değerlendirilmelidir. Gazali'nin yaklaşımı, İslam düşüncesinde din-siyaset ilişkisinin nasıl şekillendiğini gösteren önemli örneklerden biridir.

Kaynakça

- Arayancan, A. A. (2022). *Hasan Sabbah ve Alamût*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Avcu, A. (2018). *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- Bağdadi, A. (2011). *Mezhepler arasındaki farklar* (E. R. Fırlalı, Çev.). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bâkılânî, E. B. M. (2020). *Keşfu Esraril Bâtıniyye* (A. Aslan, Thk.). İstanbul: İrsad Kitabevi.
- Cüveynî, A. A. M. (2013). *Târîh-i Cihangüşa* (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Daftary, F. (2007). *The Ismailis: Their history and doctrines* (2. bs.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gazali. (1986). *Mişkâtü'l-Envâr* (A. İ. Seyrevân, Ed.). Kahire: Darü'l-Kütüb.
- Gazali. (1993). *Fedâihu'l-Bâtıniyye* (A. İlhan, Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gazali. (1994). *el-Mustasfâ* (Y. Apaydın, Çev.). İstanbul: Rey Yayıncılık.
- Gazali. (2002). *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.

- Gazali. (2013). *Mi'yâru'l-İlm* (A. Durusoy & H. Hacak, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gazali. (2016). *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* (İ. Çapak, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gazali. (2017a). *Kânûnü'l-Küllî fi't-Te'vîl* (A. Ateş, Çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Gazali. (2017b). *Kavâsimu'l-Bâtıniyye* (A. Ateş, Çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Gazali. (2018). *el-Münküzü Mine'd-Dalâl* (O. Arpaçukuru, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gazali. (2021a). *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka* (M. Uyanık & A. Akyol, Çev.). Ankara: Elis Yayınları.
- Gazali. (2021b). *Tehâfütü'l-Felâsife* (İ. Karagözoğlu, Çev.). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hammadî, M. (1948). *Bâtıniler ve Karmatîlerin iç yüzü* (İ. H. Erzen, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (2005). *The order of assassins: The struggle of the early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic world*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- İbnü'l-Esîr. (2008). *el-Kâmil fi't-Târih* (A. Özyaydın, Çev.). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Kuleynî, E. C. M. (t.y.). *el-Kâfî* (A. Turan & S. S. Karakuş, Çev.). İstanbul: Âl-i Taha Yayıncılık.
- Lewis, B. (2012). *Alamut Kalesi ve Hasan el-Sabbah* (M. Güney, Çev.). İstanbul: Nokta Kitap.
- Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic science: An illustrated study*. Bloomington: World Wisdom.
- Nevbahî, E. M. H. b. M. (1936). *Fıraku's-Şûa*. Necef: Haydariye Matbaası.
- Nizâmülmülk. (2009). *Siyâsetnâme* (M. T. Ayar, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Numânî, Ş. (2007). *Gazali* (Y. Karaca, Çev.). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Polo, M. (2003). *Dünyanın hikâye edilişi: Harikalar kitabı* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Reşîdüddîn, F. (2010). *Câmi'u't-tevârih* (E. Göksu & H. H. Güneş, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Shihadeh, A. (2014). *The teleological ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. Leiden: Brill.
- Şehristânî, E. (2005). *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal* (M. Öz, Çev.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tabatabaî, S. H. (1975). *Shi'ite Islam* (S. H. Nasr, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Watt, W. M. (1989). *Gazali: Müslüman aydın* (H. Özcan, Çev.). İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.

KIBRIS'TAKİ BAZI TÜRK BASININDA LEFKOŞA'NIN FETİH YILDÖNÜMLERİ (1947-1960)

Celebrations of the Conquest of Nicosia in Some Turkish Press in Cyprus (1947-1960)

İsmet Üzen 

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi Tarih Bölümü, Çankırı/Türkiye
ismetuzen@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18.08.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17.09.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2025

DOI: 10.71096/cakutad.1767964

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Üzen, İ. (2025). Kıbrıs'taki Bazı Türk Basınında Lefkoşa'nın Fetih Yıldönümleri (1947-1960). *ÇAKÜTAD*, 5 (2). s. 105-115.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Öz

Doğu Akdeniz'in en büyük adası olan Kıbrıs birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. 1571'de Osmanlılar tarafından Kıbrıs'ın fethi tamamlanmıştır. Ancak Kıbrıs Türkleri Lefkoşa'nın fetih tarihi olan 9 Eylül 1570'i Kıbrıs'ın fetih tarihi olarak kabul etmişlerdir. Bu çalışmada 1947-1960 yılları arasında Kıbrıs Türklerinin 9 Eylül yıldönümlerindeki anma çabalarına ve belirtilen döneme ait Kıbrıs Türk basınıının 9 Eylül ile ilgili haber ve yorumlarına yer verilecektir. İlgili dönem basını incelendiğinde 9 Eylül tarihinin anlam ve önemini unutulmamasına vurgu yapılmıştır. Aynı zamanda İzmir'in Yunan işgalinden kurtarıldığı tarih olan 9 Eylül, Kıbrıs Türkü için çifte zafer olarak kabul edilmiştir. Anma törenlerinde ve yazılan yazılarda, Lefkoşa'nın fethi ve İzmir'in Yunan'dan kurtuluşu sırasında şehit düşenlerin ruhuna mevlit okutulmuş, anma programları düzenlenmiş, basında yazı, yorum, şiir, fotoğraflar vs. ile 9 Eylül tarihine dikkat çekilerek toplum bilinci diri tutulmaya çalışılmıştır. Mevlitler, Lefkoşa Ayasofya Camii, Lefkoşa Bayraktar Camii'nde yapılmış, Bayraktar türbesi ziyaret edilerek çelenk konulmuş ve dualar edilmiştir. Anma programları Lefkoşa'daki Türk dernekler tarafından hazırlanıp uygulamaya konulmuştur. Bu anma programları genelde öğleden sonra sinemalarda düzenlenmiş, programa başlarken İstiklal Marşı okunmuş, hatipler tarafından günün anlam ve önemine dair konuşmalar yapılmış, şiirler okunmuştur. Tören İstiklal Marşı'nın okunması ile son bulmuştur. Basında da 9 Eylül tarihinde manşet halinde ve büyük puntolar ile Lefkoşa'nın fethi ve İzmir'in Yunandan kurtarılmasına dikkat çekilmiş ve bu önemli güne "iki bayram" veya "mutlu gün" olarak yer verilmiştir. Ayrıca, günün önemine dair başyazılar, köşe yazıları, çerçeve yazılar, şiirler, adsız kahraman Bayraktar'ın temsili resmi göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Lefkoşa, Yıldönümü, Kıbrıs Türk Basını, Bayraktar.

Abstract

Cyprus, the largest island in the Eastern Mediterranean, has hosted many civilizations. The conquest of Cyprus by the Ottomans was completed in 1571. However, Turkish Cypriots accepted September 9, the date of conquest of Nicosia, as the date of conquest of Cyprus. This study will include the commemoration efforts of the Turkish Cypriots on the 9 September anniversaries between 1947 and 1960, and the news and comments of the Turkish Cypriot press regarding 9 September during the specified period. When the press of the relevant period is examined, it is emphasized that the meaning and importance of the date of September 9 should not be forgotten. September 9, the date on which Izmir was liberated from Greek occupation, was also considered a double victory for the Turkish Cypriots. In commemoration ceremonies and written articles, a Mawlid was recited for the souls of those who fell during the conquest of Nicosia and the liberation of Izmir from the Greeks, commemoration programs were organized, and attention was drawn to the date of September 9 in the press through articles, comments, poems, photographs, etc., to keep the society alive. Mawlids were held in Nicosia Hagia Sophia Mosque and Nicosia Bayraktar Mosque, the Bayraktar tomb was visited, wreaths were laid and prayers were made. Commemoration programs were prepared and implemented by Turkish associations in Nicosia. These commemorative programs were generally held in cinemas in the afternoon, the national anthem was sung at the beginning of the program, speeches were made by various people about the meaning and importance of the day, and poems were read. The ceremony ended with the singing of the National Anthem. On September 9th, headlines in the press highlighted the conquest of Nicosia and the liberation of Izmir from the Greeks, and this important day was included as "two holidays" or "happy days." Editorials, columns, frame articles, poems, and a representative picture of the unnamed hero Bayraktar about the importance of the day are the striking elements.

Keywords: Cyprus, Nicosia, Anniversary, Turkish Cypriot Press, Bayraktar.

Giriş

Doğu Akdeniz’de önemli bir ada olan Kıbrıs tarih boyunca birçok devlet tarafından ele geçirildikten sonra, 1489 tarihinde Venedik hâkimiyetine geçti. Osmanlı Devleti, Suriye ve Mısır’ı fethedince Venedik elinde bulunan Kıbrıs, deniz ticareti için tehdit olarak görüldüğünden buranın fethi zorunluluk haline gelmişti. Çünkü Mısır ve Suriye’den İstanbul’a giden ve dönen gemiler Venedik korsanlarının saldırısına uğruyordu. Mayıs 1570’te irili ufaklı yaklaşık 360 parçadan oluşan Osmanlı donanması Kıbrıs’a hareket etti. 50 günlük kuşatmadan sonra 9 Eylül 1570’te Lefkoşa ele geçirildi. Lefkoşa’nın düşmesinden sonra Magosa hariç (Ağustos 1571’de ele geçirildi) diğer şehirler teslim oldu. Kıbrıs bir eyalet haline getirildi ve adaya Konya, Karaman, Niğde ve Kayseri’den nüfus nakledilerek Müslüman nüfusun artması sağlandı (Uzunçarşılı, 2011, s. 10-15.)

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan sonra Berlin Konferansı toplanmadan önce Osmanlı Devleti, Rus tehdidi karşısında İngiltere’nin diplomatik desteğini alma ihtiyacı hissetti. Alınacak desteğin bedeli olarak İngiltere’ye Kıbrıs’ın yönetimini geçici olarak 15 Temmuz 1878’de bıraktı (Alasya, 2022, s. 379). Milli Mücadele’den sonra imzalanan Lozan Barış Anlaşmasınının 20. maddesinde Türkiye, İngiltere’nin 5 Kasım 1914’te ilan ettiği Kıbrıs’ı ilhak kararını uluslararası antlaşmayla resmen kabul etti (https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200343.pdf (Erişim tarihi: 17.10.2024). 1946’da yapılan nüfus sayımında Kıbrıs’ta 80.528 Türk, 361.199 Rum yaşıyordu. (Alasya, 1977, s. 133) 16 Ağustos 1960’ta Kıbrıs Cumhuriyeti kuruluncaya kadar adada İngiliz hâkimiyeti devam etti.(Alasya, 2022, s. 380).

Kıbrıs Türklerinin 9 Eylül tarihini ilk defa ne zaman yıldönümü olarak kabul edip kutladığı hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. 1945’ten sonra Kıbrıs’taki Türk basını incelendiğinde bu tarihin yıldönümü olarak kutlandığı görülmektedir. Lefkoşa’nın fethi ve İzmir’in kurtarıldığı gün aynı tarihe rastladığı için bu iki önemli olaya kutlamalarda yer verilmiştir. Bu çalışmada, ulaşılabildiği kadarıyla Kıbrıs’taki Türk basınına 9 Eylül gününün nasıl yansdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1947-1960 yılları arası esas alınarak, dört Kıbrıs gazetesine (Hür Söz, Halkın Sesi, İstiklâl, Bozkurt) yansması ele alınmıştır. Bu gazetelerin 1948, 1954, 1955, 1956 yıllarının ilgili sayılarına ulaşılamadığı için bu yıllara ait verilere çalışmada yer verilememiştir.

1- Lefkoşa’nın Fethinin 377. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1947)

Hür Söz gazetesinin 9 Eylül 1947 tarihli sayısında 9 Eylül’ün anlamı hakkında şu ifadelerle rastlanmaktadır:

“Bugün; 9 Eylül İzmir’in istirdadının 25. Yıldönümü ve 9 Eylül 1570 Kahraman ecdadımızın Lefkoşa’yı Venediklilerden alarak Kıbrıs Ortodoks Kilisesini Venedik zulmünden kurtardığı ve Kıbrıs’a şanlı sancağımızın sulh, sükûn ve adalet getirdiği mutlu günün yıldönümüdür. 377 yıl önce bizim varlığımız için ve bu adada o zamanlar hüküm süren Venedik zulmünün nihayetlenmesi için savaştan kahraman ecdadımızın hatırasını saygı ile anarız.”(*Hür Söz*, 9 Eylül 1947, s. 1).

Hür Söz gazetesinin 11 Eylül 1947 tarihli sayısında, Akif Bey’in gayretiyle Lefkoşa’nın fethi ve İzmir’in Yunan işgalinden kurtarılması sırasında şehit düşenlerin ruhuna ithaf olunmak üzere 9 Eylül 1947 tarihinde Lefkoşa Ayasofya Camii’nde bir mevlit okutulduğu, Hoca Salih Efendi’nin başladığı mevlide diğer müezzinlerin devam ettiği ve mevlidin sonunda yine Salih Efendi tarafından bir hatm-i şerif ve Türkçe duanın şehitlerin ruhlarına hediye edildiği belirtilmektedir. Duanın bitmesinden sonra okutulan mevlide ön ayak olan Akif Bey, 1570 ve Hicri 978 yılında Lefkoşa’nın

hangi şartlarda fethedildiğini izah etmiştir. Ona göre, bu kutlu günde halkın camiye doldurması ve hatta dışarıya taşması gerekmektedir. Oysaki Lefkoşa'da Türkler sinema, tiyatro ve diğer eğlence yerlerine gösterdiği rağbetin yirmide birini bu millî gün ve geceye göstermemektedir. Oysaki bu lütuf değil atalarına karşı yerine getirmek gereken bir borçtur (Seyirci, 1947, s. 2).

2- Lefkoşa'nın Fethinin 379. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1949)

Hür Söz gazetesinin 8 ve 9 Eylül tarihli sayısında verilen ilanda şu duyuru yer almaktadır.

"379 yıl önce Lefkoşa'nın Türkler tarafından fetih gününe tesadüf eden 9 Eylül Cuma günü Lefkoşa'da Bayraktar Camii¹ şerifinde öğle namazını müteakip şühedanın ruhuna bir mevlit okunacaktır. Öğleden sonra saat 17.00'de Kristal Sinemasında bir miting düzenlenecektir." (*Hür Söz*, 8 ve 9 Eylül 1949, s. 4).

9 Eylül 1949 tarihli *Hür Söz* gazetesi Kıbrıs'ın fethi günü olarak anılan bu güne geniş bir yer ayırmıştır. Gazetenin ilk sayfasında *"Bugün İzmir'in istirdadı ve aynı zamanda Lefkoşa'nın fethi günüdür"* manşeti yer almaktadır. Sayfanın ortasında 9 Eylül 1570'de Türk bayrağını Lefkoşa'nın ilk düşen kalesi olan Kostanza'ya çeken isimsiz kahraman Bayraktar'ın² adına inşa edilen caminin bir resmi ile Erdoğan Behçet Mirata'ya ait *"Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Zaptı"* adlı bir şiir yer almaktadır. Sol köşede Fevzi Ali Rıza'nın *"9 Eylülün Manası"* ile sağ köşede Ahmed Cemal Gazioğlu'nun (2. sayfada devam ediyor) *"Lefkoşanın Zaptı"* başlıklı yazıları yer almaktadır. İkinci sayfada, *"379 yıl önce"* başlıklı yazıda Osmanlılar tarafından Kıbrıs'ın fetih süreci, anlam ve önemi anlatılmaktadır. Üçüncü sayfada Bayraktar Türbesi'nin içini gösteren bir resim ve Osman Türkây'a ait *"Bayraktar'da"* adlı bir şiir bulunmaktadır. (*Hür Söz*, 9 Eylül 1949, s.1-2) *Hür Söz* gazetesinin 10 Eylül 1949 tarihli nüshasının ilk sayfasında Erdoğan Behçet Mirata'nın *"Sen Yat Yerinde Rahat -Kahraman BAYRAKTAR'A-"* adlı şiiri yer almaktadır.

Yukarıda duyurusuna yer verilen 9 Eylül'ü anma töreni sabah ve akşam olmak üzere şu şekilde gerçekleştirilmiştir:

Törenin birinci kısmı Bayraktar Camii'nde icra edilmiştir. Camiye kalabalık bir grup halinde gidilmiş ve öğle namazı kılındıktan sonra Mevlid-i Şerif okunduktan sonra yapılan duanın ardından orada hazır bulunan cemaat, Avukat Fadıl N. Korkut tarafından Bayraktar'ın huzurunda iki dakikalık saygı duruşuna davet edilmiştir. Bundan sonra Hoca Salih Efendi tarafından dinî ve millî bir vaaz verilmiş, şehitlere ve özellikle Bayraktar'a vurgu yapılmıştır. Devamında bütün Kıbrıs kulüp ve kurumları adına Bayraktar'ın türbesine *"Kıbrıs Türkleri"* yazısını taşıyan bir çelenk konulmuştur. Tören esnasında T.C. Kıbrıs Konsolosu Fuat Bayramoğlu ile yardımcısı Nafiz Terken Bey de hazır bulunmuş ve türbeye çelenk bırakmıştır.

9 Eylül Töreninin ikinci kısmına saat 17.00'de Kristal Sineması'nda yaklaşık 2000 kişinin katılımıyla devam edilmiştir. Burada yapılan tören şu şekilde icra edilmiştir:

1- Törenin başından sonuna kadar sunum K.T.L.³ Mezunları Birliği Sekreteri Mustafa Sami tarafından idare edilmiştir.

¹ Bayraktar Camii, Kıbrıs'ın fethi sırasında 9 Eylül 1570'de Lefkoşa Kalesinin Kostanza tabyasına ilk bayrağı dikerken şehit düşen bayraktarın hatırasını yaşatmak için yaptırılmıştır (Eyice, 1992, s. 255-256).

² "Bayrak tutan, taşıyan" anlamına gelen bayraktar (bayrakdar), Osmanlı askeri teşkilatında bir bölük veya birliğin bayrağını taşımakla görevli kişidir (Özcan, 1992, s. 255).

³ Kıbrıs Türk Lisesi.

2- Refet Tevfik idaresinde Viktorya ve Lise Mezunlarından⁴ oluşan bir grup tarafından okunan İstiklal Marşı ile tören açılışı yapılmıştır.

3- Avukat Fadıl N. Korkut konuşmasında Kıbrıs tarihinin özeti, Lefkoşa'nın zaptı ve şehitlere hürmet edilmesi gerektiğini belirttikten sonra o zamana kadar bilinmeyen şu ayrıntıya yer vermiştir: "*Bayraktar camisine mal vakfeden şahıs, Mora isyanı zamanında Kıbrıs Valisi olan ve Küçük Mehmet adıyla anılan Mehmet Paşa'dır.*"

4- Melda Şevki tarafından "*Soyum*" isimli bir şiir okunmuştur.

5- Dr. Fazıl Küçük tarafından İzmir'in kurtarılması ve günün önemi hakkında bir söylev verilmiştir.

6- Refet Tevfik tarafından "*İzmir'e*" adlı şiir okunmuştur.

7- Avukat Fazıl Plömer tarafından Lefkoşa ve İzmir'in kurtarılması anlatılmıştır.

8- Erdoğan Behçet Mirata tarafından "*Sen Yat Yerinde Rahat -Kahraman BAYRAKTAR'A-*" adlı şiir okunmuştur.

9- Osman Örek tarafından günün önemi hakkında kısa fakat özlü bir konuşma yapılmıştır.

10- Mehmet Özkan tarafından "*Mehmetçik*" adlı şiir okunmuştur.

11- Dr. Fazıl Küçük Türklerin Kıbrıs'ı almak için yaptıkları zorlu mücadeleleri belirtmiş ve Rumların ilhak taleplerini bütün Kıbrıs Türklerinin hissiyatına tercüman olarak, şiddetle reddedip protesto etmiştir. Fazıl Küçük sözlerine "*Yaşasın Kıbrıs Türkü*", "*Yaşasın Büyük Anavatan*" diye son vermiş ve bu suretle tören sona ermiştir (Hür Söz, "9 Eylül parlak bir törenle kutlandı", 10 Eylül 1949, s. 1).

Bayraktar Camii'nde yapılan anma töreninden sonra Türkiye Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye ve Türkiye Genelkurmay Başkanına ve İzmir Valisi'ne Kıbrıs Türk Kurumları tarafından ayrı ayrı olmak üzere şu telgraf çekilmiştir: "*İzmir'in kurutulmuş bayramını Kıbrıs Türkleri candan kutlar. Türk Kurumları adına Dr. Fazıl Küçük.*" (Hür Söz, "9 Eylül Dolayısıyla çekilen telgraflar", 10 Eylül 1949, s. 1).

3- Lefkoşa'nın Fethinin 380. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1950)

9 Eylül 1950 tarihli *Hür Söz* gazetesinin ilk sayfasında, ortada Kıbrıs'ın meçhul asker abidesi olarak kabul edilen Bayraktar Camii ve altında Osman Türkay'a ait "*Bayraktar'da*" şiiri resmi yer almaktadır. Sağ tarafta da Erdoğan B. Mirata'nın "*Vermem Asla!.. -Kıbrıs'ı almak isteyen gafillere-*" şiiri bulunmaktadır. Sol tarafta da "*On Altıncı ve Yirminci Asrın Dilâverleri...*" başlıklı bir yazı yer almaktadır. Aynı sayfada 9 Eylül tören programı hakkında şu bilgilere rastlanılmaktadır:

"Lefkoşa'nın Türkler tarafından fethinin yıldönümü olması hasebiyle öğleden sonra saat 3.30'da Bayraktarda bir anma töreni yapılacaktır. Burada, şiirler okunacak ve nutuklar irat edilecek ve Bayraktarın ruhuna mevlit kıraat edilecektir.

Saat 4.30'da Halk sinemasında da parlak bir merasim yapılacak ve günün önemini belirten söylevler verilecektir. Halk sinemasında yapılacak olan merasimde Bayan Hasene Ilgaz, Bayan İffet Halim Oruz ve Mehmet Ali Pamir'in birer nutuk irad edecekleri öğrenilmiştir." (Hür Söz, 9 Eylül 1950, s. 1).

⁴ Viktorya lisesi ve Kıbrıs Türk Lisesi.

Üçüncü sayfada, Erdoğan Behçet Mirata'nın "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Zaptı" adlı şiiri yer almaktadır.

İstiklâl gazetesinin aynı tarihli sayısında yazarı belirtilmeyen "İki Yıldönümü" başlıklı başyazı bulunmaktadır (İstiklâl, 9 Eylül 1950, s. 1).

380. yılında, 9 Eylül'ü anma töreni şu şekilde gerçekleşmiştir: İlk olarak saat 15.50'de Bayraktar Camii'nde Kıbrıs'ın Meçhul Asker Anıtı'na çelenk konulmuş ve iki dakikalık bir saygı duruşundan sonra dinî merasim yapılarak tören sona ermiştir. Törende Hoca Salih Efendi, peygamber ve ashabının, 9 Eylülde Lefkoşa'nın fethinde ilk bayrağı Kostanza tepesine diken kahraman askerin, İstiklâl Savaşı'nda gerek şehit ve gerekse gazilerin Allah'tan affı mağfireti için dua etmiştir (Hür Söz; İstiklal, 10 Eylül 1950, s.1).

Saat 16.30'da Halk Sineması'ndaki tören İstiklal Marşı ile başlamıştır. İlk sözü Hasene Ilgaz Hanım almış ve İzmir'in kurtuluşu ile Lefkoşa'nın fethi hakkında heyecanlı ve ayrıntılı bir konuşma yapmıştır. Ondan sonra genç şairlerden Erdoğan Behçet Mirata kendi yazdığı "Vermem Asla!" şiirini, Kadın gazetesi sahibi İffet Halim Oruz yazmış olduğu "A Kıbrıs" şiirini ve İstanbul Tıp Fakültesi öğrencilerinden Girneli Mehmet Cemal "Türk Adası" şiirini okumuştur. Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Basın Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü Dış Yayın Müdürü ve Ankara Kıbrıs Türk Kültür Derneği Asbaşkanı Mehmet Ali Pamir günün önemini ve Türk Kültür Derneği'nin Kıbrıs Türklerine yaptıkları ve yapacağı yardımları anlatmıştır. İngiliz Okulu öğrencilerinden Özkan Derviş "Kıbrıs'ın Türkler tarafından zaptı" isimli bir şiir okumuştur. Ondan sonra kürsüye Kıbrıs Milli Türk Birliği Genel Sekreteri Fadıl N. Korkut çıkarak İzmir'in kurtuluşu ve Kıbrıs'ın fethi hakkında bilgi vermiştir. Devamında kürsüye gelen Avukat Fazıl Pümer, İzmir'in ve Kıbrıs'ın işgalini anlatmıştır. Tören İstiklal Marşı ile sona ermiştir. Törende o sırada Kıbrıs'ta bulunan TBMM Antalya Milletvekili Ahmet Tokuş da hazır bulunmuştur. (Hür Söz, 10 Eylül 1950, s. 1) *Hür Söz* gazetesinin 12 Eylül 1950 tarihli sayısında Altan Yavuz, "9 Eylül Törende Hissettiklerim" başlıklı yazısında duygu yüklü ifadelerle yer vermiştir (Yavuz, 1950, s. 2).

4- Lefkoşa'nın Fethinin 381. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1951)

M. Akif tarafından verilen ilanda, Lefkoşa'nın fethi ile İzmir'in kurtuluşu yıldönümü olan 9 Eylül 1951 günü öğleden sonra saat 15.30'da Bayraktar'ın mezarında Bayraktar'ın, Mustafa Kemal Atatürk'ün ve şehitlerin ruhlarına Ornutalı Hafız Mustafa Sıdkı Efendi tarafından mevlit ve Lefkoşa Ayasofya Baş İmamı Mehmet Salih Efendi tarafından da hatm-i şerif okunacağı bildirilmiştir (İstiklâl, "Mevlud", 8 Eylül 1951, s. 3; Halkın Sesi, "Mevlit", 8 Eylül 1951, s. 1).

İstiklâl gazetesinin 9 Eylül 1951 tarihli nüshasının ilk sayfası 9 Eylül'ün önemine ayrılmıştır. "Kıbrıs Türklüğü Bugün Çifte Bayram Yapıyor" manşeti, İzmir'in kurutuluşu ve Kıbrıs'ın fethinin anlatıldığı "9 Eylül İki Büyük Bayram Günüdür" adlı başyazı, Turgut Avkıran'a ait "Mutlu Gün" başlıklı bir yazı ile Mustafa Özker Yasin'e ait "Bayraktar Denen Adsız" adlı şiir yer almaktadır (İstiklâl, 9 Eylül 1951, s. 1). Sonraki sayılarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Halkın Sesi gazetesinin 9 Eylül 1951 tarihli nüshasının ilk sayfası 9 Eylül'ün önemine ayrılmıştır. "Bugün İki Milli Bayram Kutluyoruz" manşeti, Dr. Fazıl Küçük'ün "9 Eylül" başyazısı, Tatlısuer'in "İki Bayram" yazısı, Mustafa Kemal Atatürk ve Bayraktar'ın türbesinin resimleri ile 9 Eylül tören programı yer almaktadır. Tören programı şu şekildedir:

1. Sabahleyin saat 10.00'da Bayraktar Türbesi ziyaret edilerek KMTB (Kıbrıs Milli Türk Birliği) tarafından mezara çelenk konacak ve dinî merasim yapılacaktır.

2. Öğleden sonra saat 17.00'de Halk Sineması'nda merasim İstiklâl Marşı ile başlayacak ve KMTB Genel Sekreteri Avukat Fadıl, Kıbrıs'ın fethi üzerinde bir konuşma yapacaktır.

3. Solmaz Refik tarafından “Kıbrıs'ın Yaprağı” ve “Dinle Türküm”,

4. Mustafa Özker Yaşın - Bayraktar.

5. Dr. Fazıl Küçük tarafından bir söylev.

6. Melih İmren - Şiir.

7. Zeybek oyunları.

8. Taner Baybars - Şiir.

9. Mustafa Saffet- Şiir,

10. Mehmet Cemal - Şiir.

11. Özkan Derviş – Şiir.

12. İstiklal Marşı ile kapanış (Halkın Sesi, 9 Eylül 1951, s. 1).

Halkın Sesi gazetesinin 2. sayfasında Yavuz adlı yazarın “Şerdengeçtilerin Kahramanlık Günü” başlıklı 9 Eylül'ün anlamı üzerine bir yazısı, 3. sayfada da Engin Gönül imzalı “9 Eylül” adlı bir şiir yer almaktadır. (Halkın Sesi, 9 Eylül 1951, s. 2-3) Gazetenin 11 Eylül 1951 tarihli nüshasında Lefkoşa'daki 9 Eylül anma töreni hakkında bilgiler yer almaktadır. Buna göre: Sabahleyin saat 10.00'da KMTB'nin hazırladığı çelenkler Bayraktar'ın türbesine konulmuştur. Cami imamı Hafız Çavuş tarafından mezar başında 9 Eylül günü Lefkoşa'nın fethinde şehit düşen kahramanların ruhuna hatm-i şerif bağışlanmış ve dua okunmuştur. Lise müdürü Yavuz Konnolu kısa konuşmasında şehitlerin daha çok hatırlanması ve böyle bir günün öneminin unutulmaması gerektiğini söylemiştir. Öğleden sonra saat 17.00'de Halk Sineması'nda başlayan törene kalabalık bir topluluk katılmış ve törenin yapıldığı sinema baştanbaşa bayraklarla süslenmiştir. İstiklal Marşı ile başlayan törende ilk söz alan KTMB Genel sekreteri Avukat Fadıl Korkut, 9 Eylül'ün iki bayram günü olduğunu ve bu günde Lefkoşa'nın nasıl zapt edildiğini, İzmir'in düşman işgalinden nasıl kurtulduğunu anlatmıştır. Daha sonra tören belirlenen program dâhilinde devam etmiş ve sona ermiştir (Halkın Sesi, 11 Eylül 1951, s. 1).

Lefkoşa'nın Fethinin 382. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1952)

Halkın Sesi gazetesinin 9 Eylül 1952 tarihli nüshasında “9 Eylül” adlı başyazıda 9 Eylül ve Kıbrıs'ın fethinin anlam ve önemi üzerinde durulmuştur. (Halkın Sesi, “9 Eylül”, 9 Eylül 1952, s. 1) İkinci sayfada, “Yavuz” imzalı köşe yazısında İzmir'in kurtuluşu ile Kıbrıs'ın fethi üzerinde durulmuştur (Yavuz, 1952, s. 2).

9 Eylül 1952 tarihinde yapılacak tören için Kıbrıs Türk Kurumları Sekreterliği şu duyuruyu yapmıştır:

“Lefkoşa'nın Türkler tarafından fethi ve güzel İzmir'imizin kurtuluşunun yıl dönümünü kutlamak maksadıyla 9 Eylül Salı öğleden evvel saat 11.00'de Bayraktar Camii Şerifine, şühedanın ruhuna ithaf edilmek üzere Federasyonumuz tarafından mevlidi şerif okutulacaktır. Mevlit Hafız Sabri Efendi tarafından kıraat edilecektir. Aynı gün ö.s. saat 5 ten 7 ye Halk sinemasında yine federasyonumuz tarafından muazzam bir tesit töreni tertip edilecektir. Bütün Türk kardeşlerimiz davet olunur.” (Halkın Sesi, 9 Eylül 1952, s. 1).

İzmir'in kurtuluşu ve Lefkoşa'nın fethi münasebetiyle, Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu tarafından düzenlenen 9 Eylül töreni şu şekilde icra edilmiştir: Yukardaki ilanda da belirtildiği gibi

saat 11.00'de Bayraktar Camii'nde Hafız Sabri Efendi tarafından okunan mevlid-i şerifi müteakip, Kostanza burcuna ilk ayak basan Türk Bayraktar'ın türbesine Federasyon Başkanı Faiz Kaymak tarafından büyük bir çelenk konmuştur. Öğleden sonra saat 17.00'de Halk Sineması'nda, Viktorya ve Lise Mezunlar Kurumu Korosu tarafından söylenen İstiklal Marşı'nın ardından Federasyon Başkanı Faiz Kaymak günün önemini belirten veciz bir konuşma yapmıştır. Törende Erdoğan Mirata "Vermem Asla" ve Özker Yaşın "Bayraktar" şiirlerini okumuştur. Devamında, Viktorya ve Lise Mezunlar Kurumu Korosu tarafından "Dağ Başını Duman Almış" ve "Adımız Andımız" marşları, Hami Özsaruhan tarafından "Memleketim", Özker Yaşın tarafından "İzmir Kapılarında" ve Özkan Derviş tarafından "Türk Adası" şiirleri okunmuş. Tören İstiklal Marşı ile sona ermiştir (Halkın Sesi, "9 Eylül tes'it edildi", 10 Eylül 1952, s. 1).

5- Lefkoşa'nın Fethinin 383. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1953)

Lefkoşa'nın fethi olan 9 Eylül, Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu tarafından Lefkoşa'da kutlanmıştır. Federasyon sabah saat 11.00'de Bayraktar Camii'nde bir mevlid-i şerif okutturmuş ve Bayraktar'ın türbesine bir çelenk koymuştur. Federasyon, öğleden sonra da İstanbul Sineması'nda bir tören tertip etmiştir. Törende birçok hatip günün önemini belirten nutuklar söylemiş ve genç şairler tarafından da Bayraktar üzerine yazılmış şiirler okunmuştur. Aynı gün Gençlik Gücü tarafından da Bayraktar türbesine bir çelenk konulmuştur. Aynı günün gecesi Çetinkaya Türk Spor Birliği'nde de parlak bir tören yapılmıştır (Bozkurt, "9 Eylül Kutlandı" 14 Eylül 1953, s. 4).

6- Lefkoşa'nın Fethinin 387. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1957)

Bozkurt gazetesinin 9 Eylül 1957 tarihli nüshasının ilk sayfasında "9 Eylül Çifte Zafer Günü-müz" manşeti yer almaktadır. Adsız Bayraktar'ın resminin olduğu sayfada Lefkoşa'nın fethi ve İzmir'in kurtuluşu hakkında bir başyazı da yer almaktadır. Aynı sayfada "Kıbrıs Türklerinin An-dı..." başlıklı bir şiir ile Kıbrıs Türktür Partisi Başkanlığının Lefkoşa'nın fethi ve İzmir'in kurtuluşunun yıldönümü olan 9 Eylül 1957 Pazartesi öğleden sonra saat 17.00'de Bayraktar Camii'nde yapılacak törene tüm halkın davet edildiği bir duyuru yer almaktadır. Aynı şekilde Kıbrıs Müftülüğü Kâtipliğinin adsız şehit Bayraktar'ın ruhunu taziz amacıyla kendi camiinde ikinci namazından sonra okutulacak mevlide halkı davet eden bir başka ilan görülmektedir (Bozkurt, 9 Eylül 1957, s. 1).

Lefkoşa'nın Türkler tarafından fethinin 387. yıldönümü 9 Eylül günü saat 17.00'de Bayraktar Camii'nde yapılan bir törenle kutlanmıştır. İkinci namazından sonra Lefkoşa'nın fethi esnasında şehit düşen isimsiz kahraman Bayraktar'ın ruhuna mevlit okunmuş ve daha sonra törene başlanmıştır. İlk sözü alan Kıbrıs Türktür Partisi Genel Sekreteri Avukat Osman Örek, günün önemini belirten bir konuşma yapmıştır. Kıbrıs Türktür Partisi Genel Başkanı Dr. Fazıl Küçük heyecanlı bir konuşma yapmış ve anavatan gazilerinin biri, Bayraktar'ın türbesine, diğeri de Mağusa'da dikilecek Şehitler Abidesine konmak üzere özel olarak hazırlanan torbacıklar içerisinde getirilen Anavatan toprağını, hazır bulunan iki binden fazla Türk'e göstermiş ve bu tezahürata sebep olmuştur. Dr. Küçük daha sonra, hazır bulunanların sükûnetle semtlerine dönmelerini istemiş ve yabancı unsur tarafından gelecek herhangi bir tahrikten kaçınmalarını tavsiye etmiştir⁵. Tören sonunda Kıbrıs Türk Kulüpleri/Kurumları Federasyonu, Dr. Küçük, Mezunlar Birliği Gençlik Gücü ve Sin-

⁵ Kıbrıs'taki Türk ve Rum toplumu arasında yaşanan gerginliğe işaret edilmiştir. 1950'lerin başından başlayarak adadaki Rum toplumun liderleri Kıbrıs'ı Yunanistan'a ilhak etmek için çabalarken, Türk toplumunun liderleri buna engel olmaya çalışıyordu.

de Türkleri tarafından Bayraktarın türbesine özellikle çiçeklerden hazırlanmış çelenk ve buketler bırakılmıştır. Bir saat kadar devam eden tören esnasında silahlı İngiliz askerleri, cipler ve zırhlı otomobiller de Bayraktar Camii etrafında sıkı emniyet tedbirleri almıştır. Akşamleyin yapılan Güneş Spor Kulübündeki törene mahalle halkı ve Kıbrıs Türktür Partisi Başkanı Dr. Küçük katılmıştı. Kulüp Başkanının ardından konuşan Dr. Küçük, Kıbrıs davasına değinmiş ve Türk gençliğine ağırbaşlılık ve sükûnet tavsiye etmiştir (Bozkurt, “9 Eylül Lefkoşa’da Törenle Kutlandı”, 10 Eylül 1957, s. 1-4).

9 Eylül akşamı Baf’ta da şehitler için mevlid-i şerif okunmuştur. Kasaba ve köylerden gelen kalabalık bir kitle camiye doldurmuş, camide söz alan İmam Mustafa Efendi günün anlamını belirten bir konuşma yapmış. (Bozkurt, “Baf’ta Şehitlerimizin Ruhuna Mevlit”, 10 Eylül 1957, s. 1). 9 Eylül Kıbrıs Fethi dolayısıyla Türkiye Milli Talebe Federasyonu, Kıbrıs Türktür Partisi Başkanı Dr. Fazıl Küçük’e gönderdiği mesajda⁶ Kıbrıs Türkünün davasının yanında olduklarını bildirmiştir (Bozkurt, 11 Eylül 1957, s. 1).

7- Lefkoşa’nın Fethinin 388. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1958)

Bozkurt gazetesi 9 Eylül 1958 tarihli nüshasının ilk sayfasında “Bugün Çifte Bayram yapıyoruz” manşetiyle yayınlanmıştır. Adsız Bayraktar’ın resminin olduğu sayfada (bir önceki yıl dönümünde yayınlanan çizimin aynısı) “9 Eylül İzmir Zaferi” ve “9 Eylül 1570 Tarihte Bir Dönüm Noktasıdır” başlıklı yazılara rastlanmaktadır (Bozkurt, 9 Eylül 1958, s. 1). Gazetenin sonraki sayılarında Kıbrıs’ın fethi törenleri hakkında bir bilgi yer almamıştır. 12 Eylül 1958 sayısında Milliyet gazetesinden alınan ve “Ulunay” imzalı “Kıbrıs Fethinin Yıldönümü” adlı bir köşe yazısı bulunmaktadır (Bozkurt, 12 Eylül 1958, s. 3).

8- Lefkoşa’nın Fethinin 389. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1959)

Bozkurt gazetesinin 9 Eylül 1959 tarihli sayısının ilk sayfasında önceki yıllara ait çifte bayram manşeti ve İzmir’in kurtuluşu hakkında yazılara rastlanmamaktadır. Onun yerine “Lefkoşa’nın Fethi Yıldönümünde Bayraktar Türbesi Ziyaret Edilecek” şeklinde kısa bir haber bulunmaktadır. Haberde, 9 Eylül 1959 tarihi Lefkoşa’nın Türkler tarafından fethinin 389. Yıldönümü olması sebebiyle öğlen saat 12.00’de Federasyon (Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu kastediliyor), Milli Birlik ve Gençlik Teşkilâtı temsilcileri Bayraktar Türbesi’ni ziyaret ederek saygı duruşunda bulunacakları ve Bayraktar’ın kabrine çelenk koyacakları bilgisi yer almaktadır. Aynı sayfada, “Bozkurt” imzalı ve “9 Eylül” başlıklı köşe yazısında Kıbrıs’ın fethi ve anlamı hakkında bilgilere yer verilmiştir (Bozkurt, 9 Eylül 1959, s. 1).

9 Eylül Lefkoşa’nın fetih yıldönümü Bayraktar’ın türbesinde yapılan bir törenle kutlanmıştır. Bayraktar Türbesi; başta Dr. Fazıl Küçük, Federasyon Başkanı Rauf Raif Denктаş ve Kıbrıs Türk Gençlik Teşkilâtı, Kadınlar Birliği ve Kıbrıs Türk Gazeteciler Cemiyeti tarafından ziyaret edilmiş ve kabre çelenkler konulmuştur.⁷ Burada, Federasyon Başkanı Rauf Raif Denктаş “Bu toprağa vatan yapmak için çarpışırken ölenlerin” hatırası için bir dakikalık saygı duruşu yapılmasını talep etmiş, saygı duruşunun ardından Müftü Mehmet Dâna Efendi, kısa bir konuşma yaparak, şehitlerin ruhlarını taziz için dua okumuştur. Federasyon Başkanı Denктаş’ın talebi üzerine Bayraktar bahçesi-

⁶ Federasyonun diğer bir beyannamesi için bkz. Bozkurt, 15 Eylül 1957, s.1. 15 Eylül 1957 sayılı nüshanın diğer sayfalarında tarih kısmı 12 Eylül 1957 yazmaktadır.

⁷ Kabre çelenk koyanlara dair fotoğraflar 10 Eylül 1959 tarihli Bozkurt gazetesinin nüshasında yer almaktadır.

nin yeni baştan düzeltilmesine de karar verilmiştir (Bozkurt, "9 Eylül Lefkoşa'nın Ceddimiz Tarafından Fetih Günü Kutlandı", 10 Eylül 1959, s. 1).

9- Lefkoşa'nın Fethinin 390. Yıldönümü Kutlamaları (9 Eylül 1960)

8 Eylül 1960 tarihli *Bozkurt* gazetesinin ilk sayfasında Kıbrıs Türk Gençlik Teşkilatı'nın Kıbrıs'ın Türkler tarafından fethi sırasında şehit düşenleri anmak amacıyla 9 Eylül Cuma günü sabah saat 10.00'da Bayraktar Camii'nde bir tören yapılacağı duyurusu yer almaktadır (Bozkurt, "Bayraktar Camiinde Tören Yapılacak", 8 Eylül 1960, s. 1). 9 Eylül 1960 tarihli nüshasında Kıbrıs Müftülüğü tarafından 9 Eylül günü ikindi namazından sonra Bayraktar Camii'nde adsız şehidin ruhunu taziz için bir mevlid-i şerif okutulacağına dair bir davet duyurusu bulunmaktadır.

Bozkurt gazetesinin 9 Eylül 1960 tarihli nüshası "İki Mutlu Bayramı Bir Arada Kutluyoruz" manşetiyle çıkmıştır. Önceki yıllara ait Adsız Bayraktar'ın bir çizim resmi yer almaktadır. Manşetin altında Kıbrıs'ın fetih süreci (4. sayfada devam etmektedir) anlatılmaktadır. Devamında Kıbrıs Cumhurbaşkanı Yardımcısı Dr. Fazıl Küçük⁸ ve Türk Bakanların Bayraktar'a giderek çelenk bırakacakları bildirilmektedir. İkinci sayfada Osman Türkay'ın "Lefkoşa'nın Türk Oluşu" başlıklı yazısında fethin anlamı izah edilmektedir (Bozkurt, 9 Eylül 1960, s. 1-4).

Lefkoşa'nın Türkler tarafından fethinin ve İzmir'in kurtuluşunun yıldönümü 9 Eylül sabahı Lefkoşa'da Bayraktar Türbesi'nde yapılan törenlerle kutlanmıştır. Her millî günde olduğu gibi o gün de Lefkoşa'nın Türk kesimi Türk bayraklarıyla süslenmiş ve Lefkoşa'nın fethinin 390. yıldönümünde Cumhurbaşkanı Yardımcısı Fazıl Küçük, beraberinde bakanlar, milletvekilleri ve Cemaat Meclisi üyeleriyle sabah saat 10.00'da Bayraktar Camii'ne gidilerek Bayraktar Türbesi'ne çelenk konulmuştur. Bayraktar'da Gençlik Teşkilatı tarafından düzenlenen törene kalabalık bir halk kitlesi katılmış. Sabahleyin Bayraktar Türbesi'ne çeşitli Türk kuramlarınca da çelenkler konulmuş ve saygı duruşunda bulunulmuştur. Törene katılan halk, Bayraktar'ın türbesini gruplar halinde ziyaret etmiş ve şehitlerin ruhlarına Fatiha okumuştur. Öğleden sonra da yine Bayraktar Camii'nde ikindi namazını müteakip şehitler için müftülük tarafından mevlit okutulmuştur. Haberin altında Dr. F. Küçük ile Türk milletvekillerinden oluşan bir grubun Bayraktar Türbesi'ne çelenk koymadan önce çekilmiş bir fotoğraf yer almaktadır (Bozkurt, "Lefkoşa'nın Fetih Yıldönümü Heyecanla Kutlandı", 10 Eylül 1960, s. 1).

Sonuç

Kıbrıs'taki Türk toplumunun liderleri ile Kıbrıs Türk basını, Lefkoşa'nın fetih günü olan 9 Eylül'ün daima hatırlanması ve düzenlenen etkinliklere kayıtsız kalınmaması için çalıştığı ve gerekli uyarılarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Böylece Kıbrıs Türk toplumuna millî bilinç, dayanışma ve geçmişi unutmama aşılarmaya çalışılmıştır. Ayrıca, ortak bir hafıza oluşturmak ve bu hafızayı gelecek nesillere aktarma çabası da gözlenmektedir. Çünkü İngiliz yönetimindeki Kıbrıs'ta yaşayan ve iki büyük toplumdaki biri olan Türklerin benliklerini kaybetmemeleri için bu bir şarttır. Adadaki Türk toplumunun liderleri ile Kıbrıs Türk basını da toplumu millî bilincini diri tutmak için bir anlamda görevini yapmaya çalışmıştır.

⁸ 1959'da Londra ve Zürih antlaşmalarıyla Kıbrıs Cumhuriyetinin kurulmasına karar verilmişti. 15/16 Ağustos 1960 günü hayata geçen bu Cumhuriyetin cumhurbaşkanı yardımcılığına Dr. Fazıl Küçük (1906-1984) seçilmişti.

Kaynakça

- Alasya, Fikret H. (1977). *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Alasya, Fikret H. (2022). "Kıbrıs – İngiliz İşgali ve İdaresi", Ankara, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt:25, s.379.
- Bozkurt. 14 Eylül 1953, 9 Eylül 1957, 10 Eylül 1957, 11 Eylül 1957, 9 Eylül 1958, 12 Eylül 1958, 9 Eylül 1959, 10 Eylül 1959, 8 Eylül 1960, 9 Eylül 1960, 10 Eylül 1960.
- Eyice, S. (1992). "Bayraktar Camii", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s.255-256.
- Halkın Sesi. 8 Eylül 1951, 9 Eylül 1951, 11 Eylül 1951, 9 Eylül 1952, 10 Eylül 1952.
- https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200343.pdf (Erişim tarihi: 17.10.2024)
- Hür Söz. 9 Eylül 1947, 8 Eylül 1949, 9 Eylül 1949, 10 Eylül 1949, 9 Eylül 1950, 10 Eylül 1950.
- İstiklâl. 9 Eylül 1950, 10 Eylül 1950, 8 Eylül 1951, 9 Eylül 1951.
- Özcan, A. (1992). "Bayraktar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s.255.
- Seyirci, (1947). Şehitler İçin Okunan Mevlût Münasebetiyle, *Hür Söz*, 11 Eylül.
- Uzunçarşılı, Hakkı İ.(2011). *Osmanlı Tarihi*, C. 3, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yavuz, A.(1950). 9 Eylül Törende Hissettiklerim, *Hür Söz*, 12 Eylül.
- Yavuz, (1952). Hedefiniz Ankaradır Demişti, *Halkın Sesi*, 9 Eylül.

1964'TE SINIR DIŞI EDİLEN YUNAN UYRUKLU RUMLARIN YUNANİSTAN'DA YAŞADIKLARI KİMLİK KRİZİ

The Identity Crisis Experienced By Greek Nationals Deported in 1964 in Greece

Hilal İşçi Yiğit 

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul/Türkiye
hilal.isci.yigit@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04.09.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.10.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2025

DOI: 10.71096/cakutad.1777889

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

İşçi Yiğit, H. (2025). 1964'te Sınır Dışı Edilen Yunan Uyruklu Rumların Yunanistan'da Yaşadıkları Kimlik Krizi. *ÇAKÜTAD*, 5 (2), s. 116-128.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

Bu makale, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalında Prof. Dr. Vahdettin ENGİN danışmanlığında yürütülen Hilal İŞÇİ YİĞİT tarafından hazırlanan "İki Darbe Arasında Türk-Yunan İlişkileri 1960-1980" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

This article is based on the PhD thesis titled "Turkish-Greek Relations Between Two Coups (1960-1980)" prepared by Hilal İŞÇİ YİĞİT under the supervision of Prof. Dr. Vahdettin ENGİN at the Department of the History of the Revolution and Atatürk's Principles, Institute of Turkic Studies, Marmara University.

Öz

Bu çalışma, 1964 yılında Türkiye'den sınır dışı edilen Yunan uyruklu Rumların Yunanistan'da karşılaştıkları ayrımcılığı ve kimlik temelli dışlanmayı incelemektedir. Atatürk döneminde 1930'da Yunanistan'la imzalanmış olan İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nın feshedilmesi neticesinde 1964 yılında Türkiye'den Yunan uyruklu Rumlar sınır dışı edildiler. Sınır dışı edilen Yunan uyruklu Rumlar; Yunanistan'a göç ettiklerinde çeşitli sosyo-ekonomik ve kültürel zorluklarla karşılaştılar. Bu bireyler, Osmanlı'dan beri İstanbul'da yaşayan, genellikle kentli ve eğitilmiş bir azınlığı temsil ediyordu. Bu açıdan çoğunluğu İstanbul'dan giden Rumlar; aksanları, alışkanlıkları ve şehirli yaşam tarzlarıyla Yunanistan'ın yerel halkından farklıydı. Bu fark, onları sosyal hayatın ve iş gücünün dışına iten bir ayrımcılığa dönüştü. Türkiye'den ayrıldıktan sonra Rumlar yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda derin bir psikolojik travma yaşadılar. Çünkü Yunanistan'a vardıklarında bekledikleri sıcak karşılamayı bulamadılar. Yunanistan'daki yerel halk, bu göçmenleri "Tourkosporoi" (Türk dölü), "Türk tohumu" ve "Türkleşmiş Rumlar" gibi ifadelerle nitelendirerek ötekileştirdi. Kimlik ikilemi yaşayan bu bireyler ne tam anlamıyla Yunan toplumuna entegre olabildiler ne de eski vatanlarıyla bağlarını sürdürebildiler. Türkiye'de eğitilmiş ve varlıklı olan birçok kişi, Yunanistan'da iş bulmakta zorlandı. Yunan Devleti ise bu göçmenlerin entegrasyonu için gerekli politikalar geliştirmekte yetersiz kaldı. Bu da İstanbul Rumlarının hem Türkiye'de hem de Yunanistan'da "yabancı" sayılmalarına neden oldu. Bu durum, göçmenlerin sosyal dışlanma yaşamasına ve kuşaklar boyunca süren bir kimlik krizine yol açtı. Yunanistan hükümetinin entegrasyon politikalarının sınırlı oluşu da bunda etkeni. Sonuç olarak, 1964 göçü yalnızca fiziksel bir yer değişimi değil, aynı zamanda bireylerin kimlik, aidiyet ve vatandaşlık algılarında derin bir kırılma yaratmıştır. Yunanistan'a göç eden Rumlar, iki ülke arasında sıkışmış bir diaspora kimliği geliştirirken, devlet politikalarının ve toplumsal tutumların entegrasyon sürecinde belirleyici olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yunan uyruklu Rumlar, Tourkosporoi, İstanbul Rumları, Türk-Yunan ilişkileri, Kimlik krizi.

Abstract

This study examines the discrimination and identity-based exclusion faced in Greece by Greeks deported from Türkiye in 1964. Following the annulment of the Residence, Trade, and Navigation Agreement signed with Greece in 1930 during Atatürk's era, Greeks of Greek nationality were excluded from Türkiye in 1964. The deported Greeks faced various socioeconomic and other difficulties upon their migration to Greece. These individuals represented a largely urban and educated minority that had lived in Istanbul since the Ottoman era. In this respect, the majority of Greeks, who came from Istanbul, differed from the local population in their accents, emerging urban lifestyles, and their distinct social life and workforce. However, this difference, coupled with the strength of their work force, translated into discrimination. After leaving Türkiye, the Greeks suffered not only physical but also profound psychological trauma, as they were not warmly welcomed upon arrival in Greece. The local population in Greece ostracized and marginalized these immigrants, viewing them as "Tourkosporoi" (Turkish offspring), "Turkish seeds" or "Turkified Greeks." These individuals, experiencing identity dilemmas, were neither fully integrated into Greek society nor able to maintain ties with their former homeland. Many educated and wealthy individuals in Turkey struggled to find employment in Greece. The Greek state, however, failed to develop adequate policies for the integration of these immigrants. This resulted in the Istanbul Greeks being considered "foreigners" in both Turkey and Greece. This led to the immigrants social exclusion and an identity crisis that lasted for generations. The limited integration policies of the Greek government were also a contributing factor. Ultimately, the 1964 migration was not only a physical displacement but also a profound rupture in individuals' sense of identity, belonging, and citizenship. While the Greeks who immigrated to Greece developed a diaspora identity stuck between the two countries, state policies and social attitudes were seen to be decisive in the integration process.

Keywords: Greek nationals, Tourkosporoi, Istanbul Greeks, Turkish-Greek relations, Identity crisis.

Giriş:

Yunanistan'da yapılan 1928 seçimleriyle Eleftherios Venizelos, Başbakan seçilmiştir (Altan Özer, 2019, s. 11). Tarihi gerilimleri geride bırakarak savaşımlardan yorgun düşen ülkesini toparlamak isteyen Venizelos, Türkiye ile barışçıl bir komşuluk ilişkisi kurmak istemiştir. Bu doğrultuda Türk mevkidaşı İsmet İnönü'ye 30 Ağustos 1928'de bir mektup göndererek Türkiye ile Yunanistan arasında karşılıklı dostluğa dayanan, iki ülkenin de çıkarlarını koruyabilecek adımlar atılabileceğine inandığını belirtmiştir (Μουσείο Μπενάκη, Αρχείο Ελευθερίου Βενιζέλου, Φάκελος: 050-81). İsmet İnönü ise Venizelos'a bir mektup göndermiş ve Türk-Yunan ilişkilerinde barışın tesis edileceği bir dönemin başladığına inandığını ifade etmiştir (Μουσείο Μπενάκη, Αρχείο Ελευθερίου Βενιζέλου, Φάκελος: 050-82-83). Böylelikle İsmet İnönü de Venizelos'un uzattığı zeytin dalına karşılık vermiştir. Yine bu dönemde Venizelos Türk-Yunan ilişkileriyle ilgili olarak şunları söylemiştir: *"Öldükten sonra geride bırakacağım en büyük siyasi eserdir."* (Altan Özer, 2019, s. 12) 1930'lu yıllarda iki komşu ülke arasında başlayan dostluk rüzgarlarının en büyük nişanesi ise Yunanistan Başbakanı Venizelos'un Atatürk'ü 1930 yılında Nobel Barış ödülüne aday göstermesiyle gerçekleşmiştir (Clogg, 1997, s. 135-136). Venizelos'un Türk diplomasisinde bıraktığı ılımlı etkiler, nüfus mübadelesinden kalan sorunların çözülebileceğine dair bir izlenim bırakmıştır. Bu maksatla Türkiye ve Yunanistan arasında 10 Haziran 1930'da Ankara Antlaşması imzalanmıştır (İşçi Yiğit, 2025, s. 103). 1930 yılının Ekim ayına gelindiğinde Venizelos Ankara'ya gelmiş, Türk mevkidaşı İnönü'nün daveti üzerine gerçekleştirdiği bu ziyaret esnasında İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nı imzalamıştır. Venizelos bu antlaşmayla yalnızca 1930'lu yıllardaki Türk-Yunan ilişkilerine yön vermekle kalmamış, aynı zamanda Türkiye'de yaşayan Yunan uyruklu Rumların da hak ve kazanımlarını hatta geleceğini şekillendirmiştir (TTK Arşivi, OFS koleksiyonu, 51/106). Nitekim Türkiye'de yaşayan Yunan uyruklu Rumlara birtakım ayrıcalıklar tanıyan bu antlaşma, Yunanistan'la yaşanan Kıbrıs meselesinin getirdiği çözümsüzlük sürecinden ötürü Türkiye'de 1960 yıllara gelindiğinde tartışılmaya başlamıştır.

1. İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nın Feshedilmesi

Türkiye ve Yunanistan arasında 1930'da imzalanmış olan İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması, Yunan uyruklu Rumlara yerleşme, çalışma ve serbest dolaşım gibi birtakım ayrıcalıklar tanımıştır (Akar, 2012, s. 169). 1964 yılına gelindiğinde Yunanistan'la Kıbrıs meselesinden ötürü yaşanan gerginlik ve Yunan hükümetinin çözüme yanaşmayan tavrı neticesinde Başbakan İnönü, diplomatik bir hamle yaparak Yunanistan'la olan İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nı feshetmiştir (The Times, 18 Mart 1964). 16 Mart 1964 tarihinde feshedilen söz konusu antlaşma, 16 Eylül'de ise tamamen yürürlükten kaldırılmıştır. Böylelikle Türkiye'de yaşayan Yunan uyruklu Rumlar; yerleşme, bazı vergilerden muaf olma, askerlik hizmetinden muafiyet, demir yolu ulaşımında indirim hakkı ve ticari şirket kurma gibi hakların tamamından men edilmişlerdir (Ulus, 16 Eylül 1964). Bu antlaşmanın Türkiye tarafından feshedilmesi, bilhassa İstanbul'da yaşayan Rum halkını endişeye sürüklemiştir (The Times, 18 Mart 1964). Aslına bakılırsa bu süreç, yalnızca Rumlar üzerinde değil aynı zamanda Türkiye'deki diğer azınlıklar üzerinde de güvensizliğe ve paniğe yol açmıştır. Türkiye'den Yunan uyruklu Rumların sınır dışı edilmesi kararı üzerine, Ermeniler de sınır dışı edilme endişesi yaşadıklarından Batman'a bağlı olan 88 kişilik nüfuslu Ermeni köyü olan Acar'da halkın toplu halde İslamiyeti kabul etmesi, bu dönemin en dikkat çekici hadiselerinden biridir. Bir başka dikkat çekici olay ise İzmir'de yaşayan Rum bir kadının 24 Mart 1964'te İslamiyeti kabul etmesiyle gerçekleşmiştir (Akşam, 25 Mart 1964).

Yunan uyruklu Rumların Türkiye'den sınır dışı edilmesi kararı, sınır dışı edileceklerin mallarına ne olacağı konusunda bir belirsizlik meydana getirmiştir. Bu belirsizliği gidermek amacıyla Maliye Bakanlığı Yunan uyruklu Rumların hesaplarının bulunduğu bankalardan bilgi alarak 7 Mayıs 1964'te bu hesapların bloke edilmesini sağlamıştır (Akgönül, İstanbul, 2021, s. 271). 1930 Antlaşması'nın feshedilmesine bağlı olarak Yunan uyruklu iş adamlarının ortağı olduğu 101 şirket kapatılmıştır. 1964 yılı istatistiklerine göre, İstanbul'da yaşayan Yunan uyruklu Rumların serveti 500 milyon Amerikan doları olarak belirlenmiştir (Alexandris, 2019, s. 148).

İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nın yürürlükten kaldırılmasının ardından Yunan uyruklu olan 8 Rum iş adamının 15 gün içerisinde sınır dışı edilmesi kararı çıkmıştır (Koçoğlu, 2008, s. 114). Türkiye'nin bu antlaşmayı feshetmesiyle 12 bin Rum'un ülkeden ayrılması beklenmiştir (Vamvouri-Vassilis Messis, 2019, s. 205). Ancak beklenenden çok daha fazla Rum Türkiye'den ayrılmıştır. Çünkü Yunan uyruklu Rumların bir kısmı Türk uyruklu Rumlarla evlenip aile kurmuştur. Dolayısıyla Yunan uyruklu bir babanın ülkeden ayrılıp gitmesi ve ailenin geri kalanının Türkiye'de kalması ailelerin parçalanmasına neden olacağından ailenin Türk uyruklu olan üyeleri de gitmek zorunda kalmıştır (Τον τόπο που γεννήθηκες δεν θα τον ξεχάσεις ποτέ, 2004, s. 19). Sınır dışı edilen ilk grubu 50 ile 60 yaş arasındaki Rum iş adamları oluşturmuştur (Koçoğlu, s. 114). Sınır dışı edilenler; Türkiye'nin aleyhine faaliyetlerde bulunmak, Kıbrıs'taki Rum terör örgütüne para göndermek, feshedilmiş Helen birliği üyesi olmak gibi suçları işlediklerini kabul ederek Türkiye'den ayrılıyorlardı (Alexandris, 1992, s. 284). Türk uyruklu olan 70 bin civarı Rum'un ise sınır dışı edilmeyeceği ifade edilse de Yunan uyruklu olanlarla yapılan evliliklerden ötürü bunların da bir kısmı Türkiye'den ayrılmıştır. (The Times, 18 Mart 1964).



Fotoğraf 1: Türkiye'den sınır dışı edilen Rumlar Yunanistan'a giderken

Türkiye'nin Yunan uyruklularını sınır dışı etme kararı, Yunan basınında tepkiye neden olmuştur. Atina basınında önemli gazetelerinden biri olan Ta Nea, 1930 Antlaşması'nın feshedilmesini Türk-Yunan ilişkilerinin dinamitlenmesi olarak değerlendirmiştir. Atina basını antlaşmanın Türki-

ye tarafından tek taraflı feshinin Kıbrıs meselesi konusunda bir baskı aracı olduğunu ileri sürmüştür. Yunan gazeteci Kiriakidis tarafından To Vima gazetesinde kaleme alınan bir yazıda, Türk-Yunan ilişkilerindeki dostluk emarelerinin kâğıt üzerinde de olsa son kalıntısının 1930 Antlaşması'nın feshiyle yıkıldığını belirtmiştir. Ayrıca Kiriakidis To Vima gazetesindeki söz konusu yazısında İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nın feshinin Atatürk'ün ve Venizelos'un kemiklerini sızlattığını, iki devlet adamının oluşturduğu barışçı diplomatik ilişkilerin bittiğini ifade etmiştir (BCA, Başbakanlık özel kalem müdürlüğü, 30-1-0-0/71-453-10, 01.06.1964). Türkiye'deki Rumların sesi olan ve Rumca yayın yapan Apoyevmatini gazetesinde Yunan hukukçu Nikolaos Sarris, İkamet, Ticaret, Seyrisefain Antlaşması'nın 1930'da imzalanmış olan Ankara Antlaşması'na dayanması dolayısıyla Yunan uyruklu Rumların bir sıkıntı yaşamayacağına dair bir görüş öne sürerek Rum halkını telkin etmeye çalışmıştır (*Απογευματινή*, 19 Μαατίου 1964). Yine bir başka Yunan gazetesi Akropolis, söz konusu antlaşmanın feshini Türkiye'nin Kıbrıs konusunda Yunanistan'ı dize getirmek amacıyla yaptığı bir hamle olduğunu öne sürmüştür (BCA, Başbakanlık özel kalem müdürlüğü, 30-1-0-0/71-453-10, 01.06.1964).

Türkiye'nin Yunan uyruklu Rumları sınır dışı etme kararına Yunanistan Başbakanı tepki göstermiş ve "*İstanbul Rumlarını kurtarınız.*" diyerek dünya nezdinde Rumlardan yana bir kamuoyu gücü oluşturmak istemiştir. Buna en büyük tepki ise Türk basınının önemli simalarından olan Falih Rıfki Atay'dan gelmiştir. Atay, söz konusu durumu küstahça bulmuş ve iki ülke ilişkilerinin bozulmasına bağlı olarak bu antlaşmanın feshedildiğini ve Yunan vatandaşı olan Rumlara verilen ayrıcalıkların sona erdirildiğini ifade etmiştir (Dünya, 23 Temmuz 1964). Türkiye'de 1960'lı yıllarda en büyük azınlık grubunu oluşturan Rum nüfusu, Yunan uyrukluların sınır dışı edilmeleriyle birlikte 1 yılda 90 binden 30 bine inmiştir (Uzunoğlu, 2019, s. 359). Sınır dışı edilmeleri kararlaştırılan Rumların yanlarına yalnızca 20 dolar para ve 20 kilo eşya almalarına izin verilmiştir (Kazantzou, 2019, s. 336).

Türkiye'de yaşayan Yunan uyruklu Rumlar, 1964'e dek Türk ekonomisinde hatırı sayılır bir güce sahip olmuşlardır (Akis, 20 Mart, 1964, s. 89). Bilhassa pastacılık, çikolata ve şekerleme endüstrisine büyük ölçüde Rumlar hâkimdi (Türker, 1999, s. 11). Gıda endüstrisine hâkim olan Rumlar arasında Melba çikolatası fabrikasının sahibi Zambikos kardeşler öne çıkan zengin Rumlardandı (Sula Bozis, 2011, s. 101). İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması feshedildiğinde, Türkiye'de ikamet eden Yunan uyruklu Rumların sayısı 12.592'idi. Yunan uyruklular Ankara, İzmir, Edirne, Hatay, Mersin ve Kayseri gibi kentlerde yaşasa da çoğunluğu İstanbul'da yaşamaktaydı (Ulus, 16 Eylül 1964). Sınır dışı edilmesi kararlaştırılanlar üç gruba ayrılmıştı. Bunlar; doğrudan sınır dışı edilenler, ikamet izni yenilenmeyenler ve vizeleri bittiğinden geri dönmesine izin verilmeyenlerdi. Bu açıdan belirtmek gerekir ki yalnızca suç işleyenler değil, aynı zamanda oturma izni bitenler de sınır dışı edilmişlerdi. Ankara'da bir pavyonda çalışan dört Yunan vatandaşı kadın, Nisan 1964'te sınır dışı edilmişlerdi (Ulus, 18 Nisan 1964).

Türkiye'den 1964'te sınır dışı edilenler arasında farklı meslek gruplarından insanlar bulunmaktaydı. Öğretmen, marangoz, iş adamı gibi Rum toplumunun farklı kesimleri Türkiye'den ayrılmak durumundalardı. Söz konusu dönemde sınır dışı edilenler arasında en dikkat çeken kişilerden biri de Türkiye'de Rumca yayımlanan Eleftheri Foni gazetesinin yazı işleri müdürü Andreas Lambikis'ti. Kendisi Türk milletine hakaret suçlamasıyla Türkiye'den sınır dışı edilmiştir (Ulus, 18 Nisan 1964). Sınır dışı edilen Rumlardan dikkat çeken bir diğer isim ise Vehbi Koç'un ortaklarından olan iş adamı Velissairos'tu. Atina'ya gitmeden önce konuyla ilgili Velissairos şu sözleri sarf etmişti: "*Ben kurban gidiyorum. Evet yanlış değil, neyin kurbanı olduğumu şimdi değil, fakat bazı ümitlerim tahakkuk etmezse o zaman açıklayacağım.*" dedi. Ayrıca gazetecilerin neden gidiş-dönüş bileti al-

dınız sorusuna “Ortalık hep böyle kalacak değil ya sükûnet avdet ettiğinde yine döneceğiz.” demiştir. Velissairos’un bu ifadeleri, sınır dışı edilenlerin Türkiye’ye yeniden dönme umudu taşıdıklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir (Yeni Sabah, 1 Nisan 1964). Bu dönemde Türkiye’den sınır dışı edilen Rumlar arasında en dikkat çekici isimlerden biri de kültür ataşesi olan İoannis İvrakis olmuştur (Kallımcı, 2015, s. 41).



Fotoğraf 2: 1964’te sınır dışı edilen yaşlı Rum kadın Atina havaalanında karşılanırken

Türkiye’den sınır dışı edilmesi kararı verilenler, Yunan vatandaşı olan Rumlardı. Ancak istisnai durumlarda Türk vatandaşı olan Rumlar da sınır dışı edilmiştir. Bunlardan biri de Türk uyruklu Metropolit Emilyanos’tu. Yine Fener Rum Patrikhanesi papazlarından Yakavos Canavaris’de sınır dışı edilmiştir (Dünya, 18 Nisan 1964). Emilyanos ve Yakavos’un Türk vatandaşlığından çıkarılarak sınır dışı edilmesi Yunan hükûmetinin büyük tepkisine yol açmıştır (Yeni İstanbul, 20 Nisan 1964). Tüm bu gelişmeler üzerine Yunanistan, Türkiye’ye bir nota göndermiş, Türkiye ise bu notayı reddetmiştir. Yunan hükûmetinin gönderdiği notanın Türk hükûmeti tarafından reddedilmesi, Türk basını tarafından “Kıbrıs davasını sonuna kadar savunacağız” alt başlığıyla kamuoyuna duyurulmuştur. Türkiye ve Yunanistan arasında yaşanan bu sorunun Türk basınına yansıtılış şekli, Yunan uyruklu Rumların sınır dışı edilmesi meselesinin bu dönemde Kıbrıs sorununun bir parçası olarak görüldüğünü işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Türkiye’deki Yunan uyruklu Rumlara yönelik uygulamalar, dış diplomatik çevrelerde ve yabancı basında da geniş yankı uyandırmıştır. Bu gelişmeler üzerine, Türk Dışişleri Bakanlığı konuyla ilgili iki bildiri yayımlamıştır. Bakanlığın 16 Nisan 1964 tarihli ikinci bildirisinde ise şu ifadelere yer verilmiştir:

“Bilindiği gibi, memleketimizde Yunan asıllı vatandaşlar iki grupta toplanmaktadır. Birincisi Türk vatandaşı olan Rum ortodokslardır. Bu grubun tamamıyla Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının ve kanunlarının bütün Türk vatandaşlarına tanıdığı hak ve teminatları haizdir. İkinci grup ise Yunan uyruklu yabancılardır. Bunlardan, 1930 tarihli İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması’nın hükümlerine ve mevzuatına aykırı hareket eden veya âme nizamımızı ve millî menfaatlerimizi zedeleyici faaliyette bulunanlar hakkında yetkili makamlarımızca tabiatıyla gerekli tedbirler alınmaktadır. Görüleceği gibi halen alınan tedbirlerin Türk vatandaşı Rum ortodokslarla hiçbir ilgisi yoktur” (Şimşek, 2007, s. 250-251).

Yunanistan Dışişleri Bakanı Kostopoulos, Türkiye'nin Yunan uyruklu Rumları sınır dışı etmesini Lozan Barış Antlaşması'na aykırı bulduğunu dile getirmiştir (Yeni İstanbul, 20 Nisan 1964). Türkiye'nin 1930 İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması'nı feshederek Yunan uyruklu Rumları sınır dışı etmesi üzerine gerginleşen Türk-Yunan ilişkileri ile ilgili olarak dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel, Türkiye ve Yunanistan arasında artık dostane bir komşuluk ilişkisinin kalmadığını söylemiştir (*Απογευματινή*, 17 Απριλίου 1964).

2. Yunan Uyruklu Rumların Yunanistan'da Yaşadıkları Dışlanma Süreci

1923'te nüfus mübadelesine bağlı olarak yüzyıllardır yaşadıkları topraklardan ayrılan Rumlar, "anavatan" olarak idealize ettikleri Yunanistan'a zorunlu olarak gitmek durumunda kalmışlardır. Anadolu'dan Yunanistan'a göç eden mübadiller, yeni yerleştikleri Yunanistan'da ciddi sosyal, kültürel ve kimlik temelli sorunlarla karşılaşmışlardır. Yunan toplumu içerisinde uzun süre "yabancı" olarak algılanan mübadil Rumlar, Yunan ulusal kimliğinin bir parçası olarak kabul edilmemişlerdir. 1933 yılına gelindiğinde nüfus mübadelesinin üzerinden 10 yıl geçmesine rağmen, mübadil Rumların Yunan toplumundan ayrı tutulmalarına dair çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Hatta bunlar içerisinde mübadil Rumların kollarına sarı bant takılmasının önerilmesi, Rumların Yunanistan'da yaşadığı sosyal dışlanmanın ve toplumsal ayrımcılığın en bariz göstergesi olmuştur. Türkiye'den Yunanistan'a 1923'te giden Rumlar söz konusu dışlanma karşısında "Biz Anadoluluyuz (Mikrasiates)" şeklinde bir kimlik tanımlaması yaparak kendilerini Yunanlardan ayırmak istemişlerdir (Konuk Halaçoğlu, 2023, s. 64-65). Mübadeleyle Türkiye'den Yunanistan'a giden Rumlar, Yunanlar tarafından "Türk tohumu" şeklinde yaftalanmışlar ve bu minvalde Yunan tarihsel hafızasında kaybedilmiş toprakların canlı tanıkları olarak ötekileştirilmişlerdir (Naz, 2023, s. 109). Bu doğrultuda belirtmek gerekir ki Rumların Yunanistan'da yaşadıkları kimlik krizi ve aidiyet sorununun ilk aşaması, 1923'te Türkiye ve Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesiyle Anadolulu Rumların Yunanistan'ın Atina, Selanik ve Pire kentlerine yerleşmesiyle başlamıştır (Konuk Halaçoğlu, 2023, s. 64-65). Kimlik krizinin ikinci aşaması ise 1964'te Yunan uyruklu Rumların Türkiye'den sınır dışı edilmeleriyle gerçekleşmiştir.

Türkiye'den 1964'te sınır dışı edilen Yunan uyruklu Rumlar, kent kültürü ve vizyonuyla yetişmiş eğitilmiş bir kesimdi. Büyük çoğunluğu ekonomik olarak da iyi imkânlarla sahip olan bu topluluk, Türkiye'den ayrıldıktan sonra Yunanistan'ın Atina ve Selanik gibi kentlerine yerleşmişlerdir. Yanlarına 20 dolar para ve 20 kilo eşyadan daha fazla bir şey almalarına izin verilmediğinden Yunanistan'a gittiklerinde yoksulluk çekmelerinin yanı sıra Yunanistan'ın yerli halkıyla da kültürel olarak çatışma yaşamışlardır (Kazantzou, 2019, s. 336). Türkiye'den Yunanistan'a giden Anastasios Kapoudakis'in Yunanistan'da yaşadıklarını ifade ettiği sözler, Rumların söz konusu süreçte içinde buldukları durumu ortaya koymaktadır:

"Buraya geldiğimizde toprak ayaklarımızın altından kaydı. Hiçbir şey anlamadık. Büyük bir şoktu. Bir tür fukaralığa düşmüştük. Fakirlik olan buydu. İlk evimiz rutubetli bir bodrum katıydı. Daha önce çalışmayan annem, hayatta kalmak için hizmetçilik yapmak zorundaydı. Babam hemen iş bulamadı. Yabancı bir ülkeye gelmişlerdi. Burada Türk'tük, orada ise Yunan. 'Tourkosporoi' (Türk dölleri) derlerdi" (Kazantzou, 2019, s. 336).

Türkiye'den ayrılan Rumlar, Yunanistan'ın Türkiye'den daha geri kaldığını belirterek geldikleri yeni toprakları kabullenmekte zorlanmışlardır. Rumların büyük bir kısmı Yunanistan'a geldikten sonra maddi imkansızlıklar yaşamış ve kırsal kesimlere yerleşmiştir. Böylelikle İstanbul'un elit ve eğitilmiş Rumları, Yunanistan'ın eğitimsiz kesimiyle bir arada yaşamak zorunda kalınca bir kültür çatışmasının meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur (Yücel, 2016, s. 141-142).

1964'te Türkiye'den sınır dışı edilen Yunan uyruklu Rumlar, Türkiye ve Yunanistan arasında yaşanan Kıbrıs krizinin bedelini kendilerinin ödediğini düşünmüş ve bu konuda Başpiskopos Makarios'u suçlu görmüşlerdir. Pandelis adlı bir Rum'un şu sözleri İstanbul Rumlarının Makarios'a bakışını yansıtmaya bakımından dikkat çekicidir:

"Makarios yüzünden alt üst ettiler bizi. En fenalığı o yaptı. Hem Türklere hem de bize. Haklıydı Türk milleti. Geldik buraya. Bizi kimse tanımıyordu. Hanıma dedim ki 'Maalesef burada yaşanmaz. Çünkü bambaşka milletler'. Bak şimdi Türk milleti merhametlidir. Bir kahve ısmarlasan kırk sene unutmaz. Türk milletini seviyorum." (Türker, 1999, s. 204).

Sınır dışı edilerek Yunanistan'a yerleşen Yunan uyruklu Rumlar, Atina'da "Rum" kimliğini koruyabilmek istemiştir. Bilhassa Atina'daki yaşantılarının ilk yıllarında maddi sıkıntılar yaşamışlar ve günlük yaşama adapte olmakta zorlanmışlardır. Bu açıdan yüzyıllardır yaşadıkları topraklardan ayrılan Rumlar, Yunanistan'da "Anadolulu Rum" kimliğini koruyabilme mücadelesini vermişlerdir. Yorgo adlı bir Yunan uyruklu Rum'un aşağıda verdiği bilgiler 1964'te Türkiye'den sınır dışı edilenlerin Yunanistan'da yaşadıkları psikolojik travmayı özetlemektedir:

"1963-1964'te yoksullaşanlar vardı ve bir daha hiç düzelemediler. Sadece benim babamın 4-5 arka kardaşı intihar etti. Zaten bunların ailesinin bir kısmı İstanbul'da kalmıştı. Burada yaşayamadılar. Burası zor geldi. Bunların hepsi iş adamıydı. Bir memur maaşı kadar yardım da bulundu Yunan Devleti. Babam, annem ve kardeşim bu yardımı aldı." (Yücel, Yıldız, 2014, s. 166-167).

Sınır dışı edilen Rumların önemli bir kısmı psikolojik sorunlar yaşamışlardır. Rumların sınır dışı edilmeleri yaş aralıklarına bağlı olarak farklı psikolojik etkiler bırakmıştır. 18 yaş altında olan çocuklar travmayı en rahat atlatan grup olmuştur. Bunda o dönemde Rum çocukların Yunanistan'da öğrenim gördükleri okullarda Türkiye'den geldiklerini gizli tutmaları, sosyal dışlanma ve ötekileştirilmeye maruz kalmalarına engel olmuştur. 18 ile 50 arasında bulunan Rumlar, Türkleri "geri kalmış", "barbar" ve "medeniyetsiz" olarak nitelendirmişlerdir. Söz konusu yaş aralığındaki Rumlar, İstanbul'dan ayrılıp Yunanistan'da yeni bir yaşam kurmak açısından çocuk yaş grubundakilere nazaran biraz daha zor adapte olabilmişlerdir. Ayrıca doğup büyüdüğü Türkiye ile ilgili anıları canlı tutmayı anlamsız bularak geleceği düşünmeye çalışmışlardır (Uzunoğlu, 2014, s. 56). Bu süreci ruhen en zor geçiren grup ise 50 yaş üstündeki yetişkinler olmuştur. Ruhsal problemler daha ziyade kadınlarda görülmüştür. (Uzunoğlu, 2019, s. 359-360). Tüm anılarını geride bıraktıkları Türkiye'de artık yaşama imkanlarının olmadığı düşüncesi, en çok kadınların ruhsal bunalıma girmesine yol açmıştır. Ruhsal açıdan 50 yaş üzerindeki erkekler telafi edilemeyecek düzeyde sarılmıştır. En trajik vakalar, Türkiye'den sınır dışı edildikten sonra Yunanistan'daki yeni hayatlarını kabullenmekte zorlanan erkeklerin intihar vakaları olarak görülmüştür (Uzunoğlu, 2014, s. 56).

Rumların Yunanistan'da bir kimlik krizi yaşadıkları bilinen bir gerçektir. Yunanistan'da kendi kimliklerini kabullendirmeleri kolay olmamıştır. Yerli Yunan halkının kendilerini ilk etapta "Türk tohumu" ifadesiyle damgalamaları, sosyal dışlanmaya neden olmuş ve Rumların Yunanistan'a adapte olmasını güçleştirmiştir (Yücel, Yıldız, 2014, s. 151).



Fotoğraf 3: Sınır dışı edilip Atina'da "İstanbul Rumlar Cemiyeti"ni kuran Rumlar

İstanbul Rumların Yunanistan'da yaşadıkları kimlik ve aidiyet meselesinin en çok tartışıldığı yer, erkeklerin sosyalleşme mekânı olan kahvehaneler olmuştur. Atina'daki kahvehanelerde bir araya gelen İstanbul Rumlar "İstanbul Rumlar Cemiyeti"ni kurmuşlardır. Bu cemiyet, İstanbul Rumlarının Yunanistan'daki yaşamlarına dair bir toplumsal dayanışma örneği oluşturmuştur. (Hürriyet, 9 Haziran 1965). Atina'daki Omony meydanında bulunan bir kahvehanede bir araya gelerek zaman zaman dertleşen Rumlar, Yunan hükûmetinden çeşitli haklar elde etmek için devamlı bir fikir teatisi içerisinde olmuşlardır (Hürriyet, 9 Haziran 1965). Yunan uyruklu Rumlar, Türkiye'den sınır dışı edildikten sonra Yunanistan'ın önemli kentleri olan Atina ve Pire'de bulunan İstanbul Rumları Derneği vasıtasıyla Türkiye'yi Lozan Barış Antlaşması'na aykırı hareket etmekle ve insan haklarını ihlal etmekle suçlayarak protesto etmişlerdir (Vamvouri, Vassilis, İstanbul, 2019, s. 213).

Rumlar Yunanistan'da yeni bir yaşama başladıklarında adeta bir kültür şoku yaşamışlardır. Bu kültür şoku, Yunan-Rum çatışması şeklinde kendini göstermiştir. Rumlar, Yunanların kendilerini sevmediğini, "Türk tohumu" ifadesiyle yaftaladıklarını, küçümsediklerini ve kendilerine iyi muamele etmediklerini ifade etmişlerdir (Türker, 1999, s. 194, 204). Bu sebeple Rumlar Yunanistan'daki yeni yaşamlarına uyum sağlamakta güçlük çekmiştir. Bilhassa zengin Rumların bazıları, Türkiye'deki iyi hayat koşullarına Yunanistan'da sahip olamayınca intihar etmiştir (Demir, Akar, İstanbul, 1994, s. 177).

1960'lı yılların popüler tenisçilerinden biri olan Toni Cip de 1964'te Türkiye'den sınır dışı edilenler arasında dikkat çekici isimlerden biridir. Fakat Toni Cip, sınır dışı edilenlerin en şanslı olanlarından. Çünkü sınır dışı edilenlerin büyük bir kısmı Yunanistan'da iş bulamadığı için sefaletle mücadele etmiş ancak Toni Cip Lufhansa hava yolu firmasının Atina'daki şubesinde çalışma imkânı bulmuştur (Hürriyet, 6 Şubat 1965). Türkiye'den sınır dışı edilen Rumlar arasında bir başka dikkat çekici isim ise tiyatrocu, rejisör ve şapkacı olan Yorgo Russos'tur. Zararlı faaliyetlerde bulunmak suçlamasıyla 17 Haziran 1964'te Türkiye'den sınır dışı edilen Yorgo Russos, İstanbul'daki 55 yıllık yaşamını, annesinin ve babasını mezarlarını ve tüm anılarını bırakarak Atina'ya gitmiştir. Kendisini İstanbul'daki tiyatro çalışmalarından dolayı tanıyan Atina'daki sanat camiası, Yorgo Russos'a destek olmamış, bu durum da kendisini son derece üzümüştür. Yunanistan'daki tiyatroculardan beklediği yardımı göremeyen Yorgo Russos, mesleği olan oyuncululuğu yapamayacağını

anlayınca, haftanın 7 günü düşük bir ücretle Yunan Turizm Teşkilatında muhasebeci olarak çalışmıştır. Bu doğrultuda belirtmek gerekir ki Türkiye'den sınır dışı edilen Rumlar, Yunanistan'daki yeni yaşamlarında Türkiye'deki iyi koşullara sahip olamamıştır. Kuşkusuz bu durum da Rumların Yunanistan'a aidiyet hissetmesini zorlaştırmış ve kimlik krizini derinleştirmiştir (Türker, 1999, s. 12).

Rumlar sınır dışı edildikten sonra Yunanistan'ın yerli halkı olan Yunanları kendilerinden daha kültürsüz görmüşlerdir. Türkiye'de yaşadıkları dönemde kendi aralarında Yunanca konuşurken, Yunanistan'da ise kendi aralarında Türkçe konuşmayı tercih etmişlerdir (Bilginer, 2019, s. 306-307). Rumlar 1964'te Türkiye'den ayrıldıktan sonra hep İstanbul'a döneceklerini umut ettiklerinden Atina'yı benimseyememişlerdir (Theodorides, 2013 s. 42). Yunan hükûmeti, Türkiye'den gelen Rumlara günlük 40 drahmi para ödemiştir. Bu meblağ, Rumların geçimlerini sağlamak için yeterli olmadığından bu topluluk yoksullukla mücadele etmiştir. Yunan uyruklu Rumlar geçim sıkıntısı çektiklerinden Yunan hükûmetine tepkililerdi. Bu tepkilerini 10 Temmuz 1964 tarihinde Yunan Dışişleri Bakanlığı'na gelerek yaptıkları protestoyla ortaya koymuşlar ve tepkilerini şu sözlerle dile getirmişlerdir:

"Vebalimizi boynunuza aldınız. Başımıza işler açtınız. Biz Türkiye'de Türklerle ahenk içinde pekala yaşıyorduk. Kıbrıs meselesi yüzünden Papandreu Hükûmetinin tutumuyla bu hale geldik." (Hürriyet, 5 Ağustos 1964).

1964'te sınır dışı edilenler içerisinde hem Türkiye'de hem de Atina'da mal varlığı, evi bulunanlar ekonomik sıkıntı yaşamamıştır. Ancak İstanbul'da zengin olup da Yunanistan'da herhangi bir şeyi bulunmayanlar simitçilik, şoförlük gibi işlerde çalışmış ve geçim zorluğu çekmiştir (Hürriyet, 5 Ağustos 1964). Rumların Türkiye'den ayrıldıktan sonra Yunanistan'daki en büyük sıkıntısı, barınma sorunu olmuştur. Bu noktada Atina'nın kuzeyinde Yunan Hükûmeti tarafından hibe edilen arazide, 1964'te sınır dışı edilenler arasında yer alan Maria Kosmetio ve Simon Kosmetio çiftinin kurduğu banliyö bir nebze de olsa çözüm olmuştur (Theodorides, 2013, s. 42).

Yunanlar ilk etapta Türkiye'den gelen Rumları kabullenmemiş, onları fazlalık olarak görmüşlerdir. Anadolu Rum toplumu ile Yunan anakarasındaki Yunan toplumunun kültürel düzeyde çatışması, bütünleşmekte zorlanmalarına yol açmıştır. İstanbul Rumları kendilerinin bakımlı olduklarını, alışverişe giderken dahi giyimlerine özen gösterdiklerini ancak Yunanların markete giderken pijamayla dışarı çıkan özensiz bir topluluk olduklarını düşünmüşler ve iki topluluğun sosyal yaşam pratiklerindeki farklılıklar birtakım uyumsuzları da beraberinde getirmiştir (Yücel, Yıldız, 2014, s. 141-142).

Türk kültüründeki gibi sabah kahvaltı yapan ve düzenli bir beslenme şekli olan Rumlar, Yunanların sabah kahvaltı yapmadıklarını, mutfak kültürlerinin ve yeme-içme alışkanlıklarının farklı olduğunu, bu sebeple de Yunan toplumunun içerisine girdikten sonra adeta bir kültür şoku yaşadıklarını ifade etmişlerdir (Demir, Akar, 1994, s. 178). Gerek Türk uyruklu gerekse Yunan uyruklu Rumlar, yaşam pratiğinde Yunanlardan her daim farklı olmuşlardır. 1964'te sınır dışı edilen Rumlar, daha ziyade 1923'te Yunanistan'a zorunlu olarak giden mübadil Rumlarla "Anadolu" imgesinden ötürü iyi ilişkiler kurmuşlardır. Bunda 1964'te sınır dışı edilerek Yunanistan'a gidenlerin mübadeleyle gidenlerle yaşam tarzı, dil, kültür açısından benzerliklerinin bulunması ve aynı topraklara aidiyet düşüncesinin ortak bir payda yaratması etken olmuştur (Yücel, Yıldız, 2014, s. 177).

Rumlar İstanbul'da yaşadıkları dönemde kendi aralarında Rumca konuşurken, Atina'da ise Türkçe konuşmuşlardır. Bu durum, Rumların bulunduğu mekânda kendi kimliğindeki farklılığı öne çıkararak bir seçkinlik imgesine ihtiyaç duyduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İstanbullu kimliğini Yunanlar karşısında seçkin bir konuma yerleştiren Rumlar, Türkçe bilmeleri-

le ve İstanbul'un zengin mutfak kültürüne sahip olmalarıyla övünerek Yunanlarla ayrıışmışlardır. (Yücel, Yıldız, 2014, s.181). Yunanca ve Rumca arasındaki farklılıklar, Yunan uyruklu Rumların Rumca konuşurken kullandıkları Türkçe kelimeler, Yunanlarla Rumların uyum sorunlarının diğer sebeplerindendir. Bir diğer ifadeyle İstanbul'da kendileri için sorun olmayan ana dilleri, Atina'da yaşadıkları kimlik krizinin sebeplerinden olmuştur. Kimliklerini Yunanistan'da korumak isteyen Rumlar, uydu aracılığıyla Türkiye'deki televizyon kanallarından Türk filmlerini izleyerek, Türkçe kitaplar okuyarak "kozmpolit" ve "seçkin" olarak idealize ettikleri "İstanbullu Rum" kimliğini sürdürmeye çalışmışlardır (Yücel, Yıldız, 2014, s. 174).

Sonuç

1964 yılında Kıbrıs meselesi nedeniyle artan siyasi gerilimler sonucunda, Türkiye, 1930 tarihli Türk-Yunan İkamet, Ticaret, Seyri Sefain Antlaşması'nı tek taraflı olarak feshetmiş ve İstanbul'daki Yunan uyruklu yaklaşık 12 bin Rum'u sınır dışı etmiştir. 12 bin Rum'un bir kısmı Türk uyruklu Rumlarla evlilikler yaptığından sınır dışı edilenlerin sayısı çok daha fazla olmuştur. Bu kişiler sadece Türkiye'de doğup büyümekle kalmamış, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamın da bir parçası olmuşlardır. Yunanistan'a varan bu göçmenler, her ne kadar Yunan uyruklu olsalar da yerel halk tarafından tam anlamıyla kabul görmemişlerdir. Onların İstanbul aksanıyla konuşmaları, farklı kültürel alışkanlıkları ve Türkiye geçmişleri, "gerçek" Yunan olarak görülmelerine engel teşkil etmiştir. Yunan toplumunun homojenleştirilmiş ulus anlayışı içerisinde bu göçmenler "öteki" olarak konumlandırılmıştır. İstanbul Rumları, çoğu zaman "yarı-Türk", "Türkleşmiş Rum" ve "Tourkosporoi" yani "Türk dölü" ifadeleriyle yaftalanmışlardır. "Türk dölü" ifadesi hem Türk düşmanlığını hem de gelen Anadolu Rum topluluğu kabul etmediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum sadece bireyleri aşağılamakla kalmayıp, onların kimliklerine yönelik derin bir güvensizlik ve düşmanlık barındırmaktadır. Bu tür söylemler, Yunanistan'daki ulus-devlet anlayışının homojenleştirici yapısını ve farklı kültürel arka planlara sahip olan yurttaşlara ne denli kapalı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İstanbul Rumları bu söylemler karşısında hem kimlik bunalımı yaşamış hem de sosyal hayattan dışlanmışlardır. Çocuklar okullarda alay konusu edilmiş, yetişkinler ise iş bulma ve barınma gibi temel haklara erişimde ciddi engellerle karşılaşmıştır. Bu nedenle birçoğu iş bulmakta sıkıntı yaşamış ve sosyal çevrelere dâhil edilmemiştir. Bir yandan Türkiye'de mallarını, evlerini, işlerini ve anılarını kaybetmişler; öte yandan geldikleri Yunanistan'da da bekledikleri dayanışmayı görememişlerdir. Bu durum, kimlik bunalımını derinleştirmiş ve birçok Rum göçmen için uzun süreli bir yabancılaşmaya yol açmıştır. Özellikle genç kuşaklar arasında aidiyet duygusu zayıflamış bir kısmı başka ülkelere göç etmek zorunda kalmıştır.

Sonuç olarak 1964'te Türkiye'den sınır dışı edilen Yunan uyruklu Rumlar yalnızca fiziksel bir yer değiştirme değil, aynı zamanda iki ülke arasında sıkışmış bir kimlik krizinin mağdurları olmuşlardır. Bu bağlamda Yunanistan'da dışlanmaları, ulus-devletlerin farklılıklara yaklaşımını sorgulatan tarihsel bir örnek olarak önemini korumaktadır.

Kaynakça

- Akar, R. (2012). Dış Politikanın Rehineleri: Rumların 1964'te Sürgün Edilmesi İstanbul Rumları Bugün ve Yarın. İstanbul: İstos yayınları.
- Akar, R. (2014). 20 Dolar 20 Kilo Cumhuriyet Tarihinin En Büyük Sürgün Hikayelerinden Biri. İstanbul: Punto baskı çözümleri matbaası.

- Akgönül, S. (2021). Türkiye Rumları Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci. İstanbul: İletişim yayınları.
- Akis, 20 Mart 1964.
- Akşam, 25 Mart 1964.
- Alexandris, A. (2019). İstanbul'un Rum Azınlığının Son Göçü (1964-1974): İstanbul'daki Yunan Uyrukluların Sınır Dışı Edilmeleri, İ. Örs (Ed.), İstanbullu Rumlar ve 1964 Sürgünleri. (ss. 148). İstanbul: İletişim yayınları.
- Alexandris, A. (1992). The Greek Minority Of Istanbul And Greek – Turkish Relations 1918-1974. Athens: Centre For Asia Minor Studies.
- Altan Özer, A. (2019). Türk-Yunan ilişkilerinde 1964 Krizi ve Yunan Vatandaşlarının Sınır Dışı Edilmeleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Απογευματινή (Aroyevmatini), 19 Μαρτίου 1964.
- Απογευματινή (Aroyevmatini), 17 Απριλίου 1964.
- Bilginer, E.M. (2019). Sürgündeki Rumların entegrasyon süreci. İ. Örs (Ed.), İstanbullu Rumlar ve 1964 Sürgünleri (ss. 306-307), İstanbul: İletişim yayınları.
- Bozis, S. (2011). İstanbullu Rumlar. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları.
- Clogg, R. (1997). Modern Yunanistan tarihi. İstanbul: İletişim yayınları.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, BCA, Başbakanlık özel kalem müdürlüğü, 30-1-0-0/71-453-10, 01.06.1964.
- Demir, H., Akar, R. (1994). İstanbul'un Son Sürgünleri 1964'te Rumların Sınır Dışı Edilmesi. İstanbul: İletişim yayınları.
- Dünya, 18 Nisan 1964.
- Dünya, 23 Temmuz 1964.
- Hürriyet, 5 Ağustos 1964.
- Hürriyet, 6 Şubat 1965.
- Hürriyet, 9 Haziran 1965.
- İşçi Yiğit, H. (2025). İki Darbe Arasında Türk-Yunan İlişkileri 1960-1980. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kallıncı, A. (2015). Yunan Uyrukluların Türkiye'den Sınır Dışı Edilmeleri (1964-1965). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kazantzou, M., Ioannidou, E., İstanbullu Rumların Selanik'e Yerleşmeleri, (2019), İlay Romain Örs (Ed.), İstanbullu Rumlar ve 1964 Sürgünleri, (ss. 336), İstanbul, İletişim yayınları.
- Koçoğlu, Y. (2008). Hatırlıyorum. İstanbul: Metis yayınları.
- Konuk Halaçoğlu, N. (2023). Pendik ve Mübadele. İstanbul: Pendik Belediyesi yayınları.
- Μουσείο Μπενάκη, Αρχείο Ελευθερίου Βενιζέλου, Φάκελος: 050-82-83 (Yunanistan Benaki Müzesi Eleftherios Venizelos Arşivi).
- Μουσείο Μπενάκη, Αρχείο Ελευθερίου Βενιζέλου, Φάκελος: 050-81 (Yunanistan Benaki Müzesi

Eleftherios Venizelos Arşivi).

- Naz, Y. (2023). 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin Sosyal ve Psikolojik İzleri, *Akademik İzdüşüm Dergisi*, 8(1), 109.
- Şimşek, H. (2007). İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Mukavelenamesinin Feshi ve Yunan Uyruklu Rumların Sınır Dışı Edilmeleri (1964), *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 5 (2), 250.
- The Times, 18 Mart 1964.
- Theodorides, A. (2013). Görünmeyenlerin hafızası. *Toplumsal Tarih*, (229), 141-142.
- Τον τόπο που γεννήθηκες δεν θα τον ξεχάσεις ποτέ..., Οι απελάσεις του 1964: Μαρτυρίες Ελλήνων Κωνσταντινουπολιτών, 2004, s. 19.
- Türk Tarih Kurumu Arşivi (TTK Arşivi), Osman Ferit Sağlam Koleksiyonu (OFS), 51/106.
- Türker, O. (1999). 35 Yıl Önce Yunanlıların Türkiye’de Sınır Dışı Edilmeleri. *Tarih ve Toplum*, (CXC), 11.
- Ulus, 18 Nisan 1964.
- Ulus, 16 Eylül 1964.
- Uzunoğlu, N. (2019). Geçmişin insan hakları ihlalleri. İ. Örs (Ed.), *İstanbul Rumları ve 1964 Sürgünleri* (ss. 359), İstanbul: İletişim yayınları.
- Uzunoğlu, N. (2014). 20 Dolar 20 Kilo Cumhuriyet Tarihinin En Büyük Sürgün Hikayelerinden Biri (ss. 54, 56). İstanbul: Punto baskı çözümleri matbaası.
- Vamvouri, C., Mesis, V., (2019). 1964’te Yunan Türk İlişkilerinin oluşumunda Yunan Basınının Rolü. İ. Örs (Ed.), *İstanbul Rumları ve 1964 Sürgünleri*. (ss. 205). İstanbul: İletişim yayınları.
- Yeni İstanbul, 20 Nisan 1964.
- Yeni Sabah, 1 Nisan 1964.
- Yücel, H., Yıldız, S., (2014). İstanbul’da ve İmroz’da Rum olmak Atina’da Rum kalmak. *Alternatif Politika*, 6 (2), 141-142.
- Yücel, H. (2016). *Rum Olmak Rum Kalmak*, İstanbul: İstos yayınları.

TÜRK MÜFESSİR DAHHÂK BİN MÜZÂHİM'İN TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ VE TEFSİR METODU ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Examination of the Place of the Turkish Mufassir Dahhâk ibn Muzâhim in the Science of Tafsîr and His Tafsîr Method

Besri Bilgetay 

Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Muş/ Türkiye,
idilibasri@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13.09.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12.10.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2025

DOI: 10.71096/cakutad.1783240

İntihal | Plagiarism

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atf | Citation

Bilgetay, B. (2025). Türk Müfessir Dahhâk Bin Müzâhim'in Tefsir İlimindeki Yeri ve Tefsir Metodu Üzerine Bir İnceleme. ÇAKÛTAD, 5 (2). s. 129-141.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Öz

Kur'an-ı Kerim, İslam tarihinin her döneminde büyük bir ehemmiyet ve ilgiyle karşılanmış, onu doğru anlamak ve açıklamak amacıyla pek çok ilmî faaliyet ortaya konulmuştur. Bu faaliyetlerin en önemlilerinden biri olan tefsir ilmi, zamanla sistematik hâle gelmiş ve çeşitli yöntemlerle gelişimini devam ettirmiştir. Tefsir geleneğinin teşekkül etmeye başladığı erken dönemlerden biri ise sahabe neslini takip eden tâbiûn devridir. Bu dönemde yaşayan âlimler, sahabenin ilmî mirasını devralarak Kur'an-ı Kerim'i anlama noktasında hem rivayet (nakil) hem de dirayet (akıl ve içtihat) yöntemlerini benimsemişlerdir. Tâbiûn tefsir geleneğinin öne çıkan isimlerinden biri olan Türk asıllı Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), sahip olduğu ilmî derinlik ve yorum gücüyle dikkat çeken bir müfessirdir. Dahhâk, sahabenin ilmî birikimiyle yetişmiş, tefsir faaliyetlerinde sadece rivayetleri nakletmekle yetinmemiş, ayetlerin anlamlarını açıklarken akli çıkarımlara ve dönemin sosyal-kültürel şartlarına da önem vermiştir. Onun tefsir anlayışı, ayetlerin anlam derinliğini kavramaya yönelik güçlü bir yorum geleneğini yansıtmaktadır. Dahhâk, ayetleri açıklarken özellikle dönemin toplumsal gerçekliğini dikkate almış, böylece tefsirde dirayet yönteminin öne çıktığı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yönüyle, klasik tefsir geleneği içinde özgün bir konuma sahiptir ve sonraki müfessirler üzerinde etkili olmuştur. Onun ilmî mirası, sadece rivayete dayalı bir tefsir anlayışını aşarak akıl, içtihat ve toplumsal bağlamı dikkate alan bir yaklaşımın temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma; Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir metodunu, Kur'an'a yaklaşımını ve tefsir ilmine olan katkılarını ele almakta; aynı zamanda tâbiûn tefsir anlayışının genel çerçevesini ortaya koyarak erken dönem tefsir geleneğinin daha yakından tanınmasına katkı sağlamayı gaye edinmektedir. Bu bağlamda Dahhâk b. Müzâhim'in dirayet yönü ve klasik tefsir içindeki yeri detaylı şekilde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dahhâk b. Müzâhim, Tâbiûn Tefsiri, Tefsir Metodu.

Abstract

The Qur'an has been received with great significance and interest throughout every period of Islamic history, and numerous scholarly efforts have been undertaken with the aim of understanding and interpreting it correctly. Among these endeavors, the science of *tafsir* holds a central place, gradually becoming systematized and developing through diverse methods over time. One of the formative periods in the establishment of the tafsir tradition was the era of the *tâbi'ûn*, who succeeded the generation of the Companions (*ṣahâba*). The scholars of this period inherited the intellectual legacy of the Companions and employed both *riwāya* (transmission) and *dirāya* (reasoning and *ijtihād*) in their interpretation of the Qur'an. Among the prominent figures of the *tâbi'ûn* tafsir tradition was Dahhâk b. Muzâhim (d. 105/723), of Turkic origin, who distinguished himself through his scholarly depth and exegetical insight. Educated within the scholarly milieu of the Companions, Dahhâk did not restrict himself merely to transmitting reports; rather, he paid attention to rational inference as well as the socio-cultural context of his time when explaining Qur'anic verses. His exegetical approach reflects a strong interpretative tradition aimed at grasping the deeper layers of Qur'anic meaning. In particular, by considering the social realities of his era, Dahhâk adopted a method in which *dirāya* interpretation came to the fore. In this respect, he occupies a distinctive position within the classical tafsir tradition and exerted a significant influence on subsequent exegetes. His intellectual legacy transcends a purely transmission-based tafsir, representing instead an approach that integrates reason, *ijtihād*, and socio-historical context. This study examines Dahhâk b. Muzâhim's exegetical method, his approach to the Qur'an, and his scholarly contributions, while also situating him within the broader framework of *tâbi'ûn* tafsir. In this context, particular attention is given to his *dirāya*-oriented methodology and his place within the classical tafsir tradition.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Dahhâk b. Muzâhim, Tâbi'ûn/Successors Tafsir, Exegetical Method.

Giriş:

Kur'an-ı Kerîm, nüzulünden itibaren Müslümanlar tarafından yalnızca kutsal bir metin olarak değil, aynı zamanda ilmî, kültürel ve medeniyet inşasının temel kaynağı olarak görülmüş; bu çerçevede onun anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik pek çok disiplin doğmuştur. Bu disiplinler arasında tefsir ilmi, Kur'an'ı anlamaya dair çabaların en kurumsallaşmış ve köklü tezahürlerinden biri olarak İslâm düşünce geleneğinde merkezi bir konum elde etmiştir.

Tefsir tarihinin en önemli merhalelerinden birini, sahabe neslinden sonra gelen ve onların ilmî mirasını devralarak sonraki kuşaklara aktaran tâbiûn dönemi oluşturmaktadır (Haldûn, 2005, s. 2/47-48). Bu kuşak, sahabenin doğrudan vahye şahitlikten kaynaklanan ilmî birikiminden beslenmiş; aynı zamanda kendi dirayetleriyle Kur'an'ın anlaşılmasına yeni katkılar sağlamıştır. İslam devletinin sınırlarının genişlemesi, farklı kültür ve düşünce çevreleriyle etkileşimin artması (Demirci, Tefsir Tarihi, 2013, s. 87-90) ve itikadî-fikhî tartışmaların yoğunlaşması, bu dönemde tefsir faaliyetlerini daha elzem hale getirmiştir (Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 1/91-92; Emîn, Kahire, s. 2/139-140; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1996, s. 1/103-104; Duman, 1987, s. 237-238).

Bu bağlamda, tâbiûn neslinin önde gelen müfessirlerinden Dahhâk b. Müzâhim, rivayet ve dirayet yönüyle dikkat çeken, özellikle Taberî gibi klasik müfessirlerin tefsirinde sıkça başvurdukları önemli bir şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Dahhâk, sahabeden aktardığı rivayetlerin yanı sıra kendi özgün yorumlarıyla da tefsir literatüründe derin izler bırakmış ve erken dönem tefsir geleneğinin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir (Zâviyefî, 1999, s. 1/132).

Bu çalışmanın temel amacı, Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir anlayışını ortaya koymak ve onun tâbiûn dönemi tefsir geleneği içerisindeki yerini belirlemektir. Çalışmada, Dahhâk'ın rivayet metoduna bağlılığı ile özgün yorumları arasındaki denge, kullandığı kaynaklar ve metodolojik tercihleri incelenerek, onun klasik tefsir geleneğine katkıları sistematik bir şekilde ele alınacaktır.

Araştırmada öncelikle Dahhâk'a nispet edilen rivayetler tespit edilip bunların Taberî başta olmak üzere klasik tefsir kaynaklarındaki yansımaları analiz edilmiştir. Rivayetlerin içerik çözümlemesi yapılırken yöntemsel olarak şu silsile takip edilmiştir: Dahhâk'ın Kur'an'ı Kur'an ile, sünnetle, sahabe kavilleriyle ve tâbiûn rivayetleriyle tefsiri; onun Arap dilinden istifade etmesi, İsrâiliyyât'a yaklaşımı ve nihayet özgün yorumları sistematik başlıklar hâlinde incelenmiştir.

Bu bağlamda çalışma, rivayetlerin sened tartışmalarına odaklanmaktan ziyade, Dahhâk'ın tefsir metodunu ortaya koymayı amaçlayan analitik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir.

Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir ilmindeki konumuna dair bilgiler klasik kaynaklarda dağınık bir şekilde yer almakta, modern literatürde ise genellikle Taberî'nin tefsirindeki rivayetleri üzerinden kısmi değerlendirmeler yapılmaktadır. Ancak Dahhâk'ın tefsir anlayışını bütüncül olarak ele alan, metodolojik yönlerini sistematik biçimde inceleyen müstakil çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırma, söz konusu boşluğu doldurmayı ve Dahhâk'ın tefsir mirasını daha geniş bir perspektiften değerlendirmeyi hedeflemektedir.

1. Dahhâk b. Müzâhim'in Hayatı

Dahhâk b. Müzâhim, kaynaklarda genellikle Ebü'l-Kâsım (veya Ebû Muhammed) künyesiyle zikredilmekte olup (Taberî, 1967, s. 11/683), tam adı Ebü'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâî el-Horasânî el-Belhî şeklinde kaydedilmektedir (Mizzî, 1982, s. 13/291; el-Askalani, 1908, s. 4/453; Bilmen, 2014, s. 1/266; Eroğlu, 1993, s. 8/410). Rivayetlere göre onun doğumu birtakım olağanüstü olaylarla ilişkilendirilmiştir. Anlatıldığına göre, diğer insanlar gibi dokuz aylık bir sürede değil,

annesinin karnında iki yıl kaldığı, hatta doğduğunda iki dişinin çıkmış olduğu nakledilmektedir. Bu durumdan hareketle, kendi tecrübesine dayanarak bir çocuğun anne karnında iki yıl kalabileceğini savunduğu aktarılmaktadır. Ayrıca doğduğunda gülmesi sebebiyle, annesi kendisine “çok gülen” anlamına gelen “Dahhâk” ismini vermiştir (Bilmen, 2014, s. 1/266-267; Eroğlu, 1993, s. 8/410).

Onun doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, kaynaklarda farklı tahminler yer almaktadır. Dahhâk'ın kendi ifadelerinde bedeninin çok güçlü ve dayanıklı olduğundan, bir bineğe ihtiyaç duymadığından söz etmesi, onun ileri yaşlarına rağmen sağlıklı bir bünyeye sahip olduğunu göstermektedir (Mizzî, 1982, s. 13/297; Zâviyetî, 1999, s. 1/45). Ölüm tarihi hakkında ise hicrî 102, 105 ve 106 yılları zikredilmekle birlikte, ekseriyetin kabul ettiği tarih 105/723'tür (el-Askalani, 1908, s. 4/454; Bilmen, 2014, s. 1/267; Eroğlu, 1993, s. 8/411; Zâviyetî, 1999, s. 1/77). Bu tarih esas alındığında, Dahhâk'ın hicrî 20'li yıllarda doğduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Nitekim bu durumda onun yaklaşık seksen yaşlarında vefat ettiği söylenebilir. Ölümüyle ilgili olarak, Haccâc'ın baskıları ve zulümleri sebebiyle Belh'e sığındığı, ancak burada yakalanarak zindana atıldığı ve zindanda hayatını kaybettiği aktarılmaktadır. Vefatından önce kardeşine vasiyet ederek, zulümlerinden ötürü emirlerin cenazesine katılmamasını ve cenaze namazını bizzat kendisinin kıldırmasını istemesi de dikkat çekici bir husustur (Bilmen, 2014, s. 1/267; Kitapçı, 2016, s. 192).

Doğum yeri hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte, Küfe, Rey, Horasan, Semerkand ve Belh gibi dönemin önemli ilim merkezlerinde bulunduğu bilinmektedir. Ancak onun isminin hem Horasânî hem de Belhî nisbeleriyle anılması, doğum yerinin Horasan olduğu görüşünü güçlendirmektedir. O dönemde Belh'in Horasan'a bağlı olması da bu yorumu desteklemektedir (Kitapçı, 2016, s. 190). Diğer şehirlerde ise ilmî faaliyetler sebebiyle bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ailesi hakkında elde edilen bilgiler sınırlıdır. Babasının, köklü ve savaşçı bir Türk ailesine mensup olduğu belirtilmektedir. “Müzâhim” isminin de zorluk ve mücadele anlamına gelmesi, bu görüşü teyit etmektedir (Kitapçı, 2016, s. 190; Arslan, 2023, s. 891). Dahhâk'ın Muhammed ve Müslim adında iki kardeşi olduğu bilinmektedir. Bu kardeşlerden Muhammed, kendisi gibi ilimle meşgul olmuş bir şahsiyettir. Müslim hakkında ise yeterli bilgi bulunmamaktadır. Her iki kardeşi, anneleriyle birlikte uzun süre Küfe'de yaşamıştır (Mizzî, 1982, s. 13/291; Zâviyetî, 1999, s. 1/46).

Sonuç olarak, Dahhâk b. Müzâhim'in hayatı hakkındaki rivayetler, onun yalnızca ilmî yönüyle değil, doğumundan vefatına kadar çeşitli olağanüstülüklerle de tasvir edildiğini ortaya koymaktadır. Horasan asıllı bir aileye mensup olması, farklı şehirlerde ilim tahsili için bulunması ve nihayetinde siyasi baskılar sebebiyle zindanda vefat etmesi, onun hayatını şekillendiren temel unsurlar arasında yer almıştır.

2. Dahhâk'ın Tefsirciliği

Kur'an-ı Kerim'in tefsirine dair Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabe dönemine dair farklı görüşler öne sürülmüşse de (Taberî, s. 1/100; Hudayrî, 1975, s. 1/26-31) kanaatimize göre Kur'an'ın tamamı o dönemde tefsir edilmemiştir. Ancak, beyan edilmeye ihtiyaç duyulan bazı ayetlerin tefsiri yapılmıştır (Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1996, s. 1/128; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 1/97,99-100). Bu ayetler genellikle İslam toplumunun ameli yönleriyle ilgili ve özellikle dinî yaşamlarını şekillendirmeye yönelik açıklamaları içermektedir (Kesîr, 2009, s. Mukadimetü'n-Nâsir,26).

Tâbiûn dönemi ise, İslam devletinin sınırlarının genişlemesi ve Arap Yarımadası dışındaki coğrafyalarda fetihlerin başlamasıyla önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu gelişmelerin doğal bir sonucu olarak İslâm dünyasına farklı ırk, dil, din, örf, kültür, âdet ve geleneklere sahip toplu-

luklar katılmıştır. Bu dönemde, fırkaların ortaya çıkması ve farklı inanç ve düşünce sistemlerinin varlığı, Kur'an-ı Kerim'in tefsirine olan ihtiyacı daha da artırmıştır. Özellikle ahkâm ayetlerinin tefsiri yanında, akideye dair ayetlerin açıklığa kavuşturulması ve bazı mübhemâtın tefsiri önem kazanmıştır. Bu dönemde, Kur'an'ın tamamının tefsir edildiği söylenebilir. Zira kaynaklarda tâbiûn dönemine ait ayetlerin çoğunu kapsayan tefsirlerin yazıldığına dair bilgiler bulunmaktadır (Güngör, 1996, s. 84-85). Ebü'l-Âliye (öl. 90/709), Sâid b. Cübeyr (öl. 94/713), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723), Dahhâk b. Müzâhim, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (öl. 108/726) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) bu dönemin önemli müfessirlerinden bazılarıdır (Cerrahoğlu, Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, 1968, s. 155-157). Ancak bu dönemde kaleme alınan tefsirler, günümüze kadar intikal etmemiştir. Bir kısmı sonraki dönemlerde müfessirlerin eserlerinde veya hadis mecmualarında nakledilerek günümüze ulaşmıştır (Kesîr, 2009, s. 1/10; Cerrahoğlu, Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, 1968, s. 131-132).

Tabiûn müfessirlerinden Dahhâk b. Müzâhim, yalnızca sahâbe rivayetlerini aktarmakla yetinmemiş; aynı zamanda tefsire konu edilmemiş pek çok ayet hakkında da yorumlarda bulunmuştur. Bu yönüyle Dahhâk, rivayet naklinden öteye geçerek müfessir kimliğini ortaya koymuş ve özellikle Taberî'nin tefsirindeki yorumlarda dikkate değer bir etki bırakmıştır (Yılmaz, 2022, s. 194).

Dahhâk b. Müzâhim, hadis rivayetleri konusunda çeşitli tenkitlere uğramış olsa da tefsir ilminde kabul görmüş ve bu alanda otorite olarak kabul edilmiştir. Bazı hadisçilerin onu sikâ (güvenilir) kabul etmelerine rağmen, bazıları onun İbn Abbas'tan (öl. 68/687) rivayet ettiği hadisleri maktu¹ olarak değerlendirmiştir (Arslan, 2023, s. 893). Buna rağmen, Dahhâk'ın tefsir ilmindeki katkıları takdirle karşılanmış ve "*Sadece tefsir ilminde şöhret bulmuştur*" şeklinde değerlendirilmiştir (Hudayrî, 1975, s. 1/405). Bu ifadeler, onun tefsir alanındaki otoritesine yapılan vurguyu açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynaklar, tâbiûn âlimlerinin Kur'an'ın tefsirine büyük önem verdiklerini ve sahabeden bu ilmi almak için gösterdikleri çabayı kaydetmektedir (Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 93-103). Örneğin, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), tefsirin dört önemli şahıstan alınmasını tavsiye etmiştir: "*Said b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Dahhâk.*" (Bilmen, 2014, s. 1/266; Eroğlu, 1993, s. 8/410). Bu tavsiye, Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir konusundaki otoritesine işaret etmektedir.

Kur'an tefsiri geleneğinde merkezi bir yere sahip olan *Câmi 'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Hz. Peygamber (s.a.v), sahabe, tâbiûn ve sonraki dönemlerdeki tefsir görüşlerini ihtiva eden kapsamlı bir eser olarak dikkat çekmektedir. Taberî, bu eserinde tâbiûn neslinin önde gelen müfessirleriyle birlikte özellikle Dahhâk b. Müzâhim'in tefsirinden önemli ölçüde yararlanmışır. Nitekim Taber, neredeyse her sûrede Dahhâk'tan nakillerde bulunduğu görülmektedir (Zâviyetî, 1999, s. 1/132).

Bu duruma örnek olarak, *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى* "*Ey iman edenler! Sarhoşken namaza yaklaşmayın*" (en-Nisâ, 4/43). ayetindeki "*سُكَارَى*" kelimesine yönelik Dahhâk'ın yorumu zikredilebilir. Dahhâk, burada kastedilen sarhoşluğun içki sarhoşluğu değil, uyku sarhoşluğu olduğunu ifade etmiştir (Taberî, s. 3/848-849; Zâviyetî, 1999, s. 1/288).

Bir başka örnek ise, *فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا* "*Onun için sıkıntılı bir yaşam vardır*" (Tâhâ, 20/124). ayetidir. Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlerde "*مَعِيشَةً ضَنْكًا*" ifadesi genellikle *kabir azabı* şeklinde anlaşılmıştır. Ancak tâbiûn âlimlerinden İkrime ve Dahhâk, bu ifadeyi *pis ve haram kazanç* olarak yorumlamışlardır. Onlara göre haram mal ve kazanç, miktarı ne kadar çok olursa olsun, kişiye huzur yerine sıkıntı getirmektedir (Taberî, s. 7/932-935).

¹ Maktû hadis, sened açısından tabiûn veya tabiûnden sonraki nesillere (etbâu't-tâbiûn ve daha sonraki ravilere) isnat edilen söz, fiil veya takrirleri ifade eder. Mehmet Efendioğlu, "Maktû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/457.

Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir ilmindeki yerini daha sağlıklı bir biçimde ortaya koyabilmek amacıyla, bu çalışmada öncelikli olarak Taberî'nin tefsiri esas alınmıştır. Zira Taberî, eserinde Dahhâk'a ait bin beş yüzü aşkın rivayet ve görüş aktarmakta; çoğu zaman ise bunları doğrudan ismini zikretmeksizin kullanmaktadır. Üstelik bu sayıya, Dahhâk'ın sahabe ve tâbiûndan naklettiği rivayetler dahil değildir (Zâviyetî, 1999, s. 1/132; Halil, 2024, s. 1200). Bu durum hem Dahhâk'ın tefsir faaliyetinin kapsamını hem de Taberî'nin onun ilmî mirasından ne derece istifade ettiğini açıkça göstermektedir.

3. Dahhâk b. Müzâhim'in Tefsir Yöntemi ve Tefsirinin Kaynakları

Tâbiûn müfessirleri, Kur'an ayetlerini tefsir ederken belli bir yöntem silsilesine başvurmuşlardır. Bu bağlamda, öncelikle Kur'an'ın kendi iç bütünlüğüne müracaat etmişler; benzer ve açıklayıcı nitelikteki ayetleri birlikte değerlendirmişlerdir (Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 1/37-42,91; Hudayrî, 1975, s. 2/12-13; Karagöz, 2004/2, s. 55-56). İkinci aşamada ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetine başvurmuşlardır. Aradıkları açıklamaları bu iki temel kaynakta bulamadıklarında, sahabe görüşlerine yönelmişler; kimi zaman da Ehl-i kitâb'a ait bazı rivayetleri, açıklayıcı unsur olarak kullanmışlardır. Bütün bu aşamaların ardından, kendi re'y ve içtihatlarına dayanarak ilgili ayetler hakkında yorumda bulunmuşlardır (Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1996, s. 1/108; Duman, 1987, s. 230; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 1/98-99; Cerrahoğlu, Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, 1968, s. 109; Yılmaz, 2022, s. 199). Bu yöntem, dönemin ilmî geleneği içinde makbul sayılan bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

Bir müfessirin kullandığı kaynakları tespit etmek, yalnızca onun ilmî donanımını değil, aynı zamanda tefsire yaklaşımındaki metodolojik tercihlerini ve ilmî ciddiyetini de ortaya koyar. Zira müfessirin yararlandığı kaynaklar, onun yorum tarzını ve tefsirdeki yönelimini doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla, bir tefsirin yapısı ve yorumsal çerçevesi, büyük ölçüde bu kaynaklar üzerinden şekillenmektedir (Zâviyetî, 1999, s. 1/81).

Dahhâk b. Müzâhim'e nispet edilen tefsir rivayetleri incelendiğinde, onun zaman zaman aklî muhakemelere başvurduğu görülmekle birlikte, genel anlamda görüşlerini belirli kaynaklara dayandırdığı anlaşılmaktadır.² Dahhâk'ın tefsir anlayışı, rivayet metodundan bütünüyle bağımsız ya da keyfî bir yorum biçimi olarak değerlendirilemez. Aksine o, ifade ettiği görüşleri belli ilmî esaslara isnad etme sorumluluğunu taşıyan bir müfessir profili çizmektedir (Zâviyetî, 1999, s. 1/81).

Bu çerçevede, Dahhâk b. Müzâhim'in ayetleri yorumlarken hangi kaynaklardan istifade ettiği ve hangi yöntemi benimsediği meselesi, tefsir geleneği açısından önem arz etmektedir. Bu başlık altında, Dahhâk'ın tefsirinde başvurduğu kaynakları ve bunları hangi metot çerçevesinde kullandığını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Böylece hem onun ilmî yaklaşımı hem de klasik tefsir geleneği içindeki yeri daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilecektir.

3.1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir Etmesi

Dahhâk'ın da dâhil olduğu erken dönem müfessirlere göre, Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde başvurulması gereken ilk ve en öncelikli kaynak yine Kur'an-ı Kerim'in kendisidir. Zira Kur'an, kendi kendini açıklayan bir yapıya sahiptir (Zâviyetî, 1999, s. 1/81). Bu bağlamda, hitabın sahibi olan Allah (c.c), muradını en iyi şekilde açıklama kudretine sahiptir.

² Tâbiûn müfessirlerinin bilgi kaynakları incelendiğinde, onların başlıca müracaat noktalarının sahâbe rivayetleri olduğunu görmek mümkündür. Bu durum, söz konusu neslin tefsir anlayışının doğrudan sahâbenin ilmî mirasına dayandığını ve bu mirasın aktarımında önemli bir rol üstlendiklerini göstermektedir (Yılmaz, 2022, s. 361).

Zerkeşî (öl. 794/1392), “*el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*” adlı eserinde, “*Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmek en sahih ve en güzel yöntemdir*” ifadesini kullanmakta, bu yöntemin gerekçesini ise şöyle açıklamaktadır: “*Bir ayette mücmel olarak geçen bir husus, başka bir ayette tafsilatlı şekilde izah edilmiş olabilir. Aynı şekilde, bir ayette muhtasar olarak zikredilen bir konu, başka bir yerde geniş biçimde açıklanabilir*” (Zerkeşî, 1990, s. 2/315; Öztürk, 2008, s. 3-4). İbn Kesîr de bu görüşü paylaşmakta ve buna ek olarak Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmenin yeterli olmadığı durumda sünnete müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre sünnet, Kur'an'ı açıklayıcı bir konumda olup (Zerkeşî, 1990, s. 2/315; Kesîr, 2009, s. 1/5; Zâviyetî, 1999, s. 1/81) Peygamber efendimizin (s.a.v) verdiği hükümler Kur'an'dan anladığı manalara dayanmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın (c.c) “*Sana kitabı, özellikle ayrılığa düştükleri konuda onları aydınlatman için ve inanan bir topluluğa rehber ve rahmet olsun diye indirdik.*” (en-Nahl 16/64). ayeti de bu anlayışın temelini teşkil eder (Kesîr, 2009, s. 1/5).

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemi, yalnızca teori düzeyinde kalmamış, Dahhâk gibi erken dönem müfessirlerin pratiğinde de sıkça uygulanmıştır. Nitekim Dahhâk, كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.*” (el-Bakara 2/28). ayetini, قَالَ رَبَّنَا آمَنَّا اٰنْتَيْنِ وَاٰحْيَيْتَنَا اٰنْتَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيْلِ “*Ey rabbimiz!*” diyecekler, “*Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?*” (el-Mü'min 40/11). ayetiyle açıklamıştır. Bu ayetlerin yorumunda Dahhâk, “*iki kez öldürülme*” ifadesinden insanların atalarının sulbünde iken ölü olmalarını ve daha sonra dünya hayatını yaşadıkten sonra yeniden ölmelerini kastetmiştir. “*İki kez diriltirme*” ise, meniden canlı olarak yaratılmaları ve kıyamet sonrası diriltilmeleridir (Taberî, s. 1/423-424; Zâviyetî, 1999, s. 1/82). Bu yorum, Dahhâk'ın ayetler arasında anlam ilişkisi kurma konusunda gösterdiği titizliği ortaya koymaktadır.³

Sonuç olarak Dahhâk, tefsirlerinde Kur'an'ı bir bütün olarak ele almakta ve Kur'an'ı Kur'an ile yorumlama yöntemine sıklıkla başvurmuştur.⁴ Bu yaklaşım, onun ayetler arasındaki irtibatı kurma, kıraat farklarını dikkate alma ve mushaf nüshalarındaki varyasyonları değerlendirme yönündeki ilmî çabasını da yansıtmaktadır.⁵ Hiç şüphesiz, Dahhâk'ın bu yöntemi, tefsirde Kur'an'a bütüncül bir bakış açısı geliştirmenin önemine işaret etmesi açısından ayrıca dikkate değerdir (Zâviyetî, 1999, s. 1/81).

3.2. Kur'an'ı Sünnet ile Tefsir Etmesi

Kur'an'ın tefsirinde, Kur'an'ın yine Kur'an ile açıklanmasının ardından başvurulması gereken en temel ve güvenilir kaynak, şüphesiz vahyin doğrudan muhatabı olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyanlarıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v), kendisine indirilen ilahi hitabı hem sözlü (kavlî), hem fiilî uygulamalarla hem de onayları (takrîrî) yoluyla açıklamıştır. Bu bağlamda Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) tefsiri; Kur'an'da yer alan mücmel (kapalı) ayetleri tafsil, umumi hükümleri tahsis, müşkil ifadeleri tavih, mübhemleri izah, mutlak hükümleri takyîd etme; garîb lafızların anlamlarını beyan etme, ayetlerin tasvir ve tavsif yoluyla somutlaştırılması, edebî üslupların makatlarını açıklama ve nâsih-mensûh ilişkilerini ortaya koyma gibi çeşitli boyutları içermektedir (Ata, 2019, s. 1667).

Dahhâk'ın tefsir yöntemi incelendiğinde, onun yalnızca Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmekle yetinmeyip bazı ayetlerin yorumunda Hz. Peygamber'e (s.a.v) isnad edilen rivayetleri de esas aldığı

³ Daha fazla örnek için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/155; 5/182.

⁴ Daha fazla örnek için bkz. Muhammed Şükrü Ahmed ez-Zâviyetî, *Tefsîru'd-Dahhâk* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 81-84.

⁵ Daha fazla örnek için bkz. et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 6/83; 13/150.

görülmetedir. Özellikle sünnet kaynaklı açıklamalar, onun tefsirinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu duruma örnek olarak, besmelenin yorumuyla ilgili aktardığı şu rivayet dikkat çekicidir:

“İsa b. Meryem, annesi tarafından tahsil görmesi amacıyla bir muallime gönderildi. Muallimi ona ‘Bismillâhirrahmânirrahîm’ yazmasını söylediğinde, Hz. İsa ‘Bismillah nedir?’ diye sordu. Muallim ‘Bilmiyorum’ cevabını verince, Hz. İsa şu açıklamada bulundu: ‘Be’ harfi Allah’ın cemâlini, ‘Sîn’ harfi Allah’ın yüceliğini, ‘Mîm’ harfi ise Allah’ın mülkünü ifade eder. Allah, bütün ilâhların ilâhidir. ‘Rahmân’, dünya ve âhirette merhamet eden; ‘Rahîm’ ise yalnızca âhirette merhamet eden anlamına gelir” (Taberî, s. 1/121; Kesîr, 2009, s. 1/177; Zâviyetî, 1999, s. 1/139).

Sonuç olarak, Dahhâk’ın tefsirinde sünnet ve hadis kaynaklarının önemli ölçüde etkili olduğu görülmektedir.⁶ Onun bu yöntemi, Kur’an’ı açıklamada Allah (c.c) Resul’ünün (s.a.v) beyanlarının vazgeçilmezliğine vurgu yapması açısından klasik tefsir geleneğiyle paralellik arz etmektedir. Ancak hadislerin metin ve senetlerinin sıhhatine dair herhangi bir tenkide yer vermemesi, onu rivayetlerin değerlendirilmesi noktasında selef muhaddislerinden ayıran temel özelliklerden biri olarak dikkat çekmektedir.

3.3. Kur’an’ı Sahabe Kavli ile Tefsir Etmesi

Kur’an’ı anlama ve yorumlama faaliyetinde başvurulacak en önemli kaynaklardan biri de sahabe tefsiridir. Zira sahâbîler, vahyin nazil olduğu sosyal ve kültürel ortamı bizzat yaşamış, pek çok ayetin nüzul sebebine doğrudan şahitlik etmiş, Arap diline ve üslubuna vukufiyetleriyle ayetlerin anlam ve maksadını idrak etmede diğer nesillerden farklı olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Bu sebeple sahabe, tefsir ilminin oluşum sürecinde Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) ardından gelen en önemli otorite kuşağı olarak kabul edilmektedir (Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1996, s. 1/67-68; Özer, Sahabe Tefsirinin Bilgi ve Kaynak Değeri, 2022, s. 139).

Dahhâk b. Müzâhim’in tefsir anlayışı incelendiğinde, onun sahabe kaynaklı rivayetlere sıkça başvurduğu görülmektedir. Dahhâk’ın tefsirinde istifade ettiği sahabiler arasında başta Abdullah b. Abbas olmak üzere, Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652), Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), Ebû Mûsâ el-Eş’arî (öl. 42/662), Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) gibi tefsir sahasında otorite kabul edilen isimler öne çıkmaktadır.

Nitekim Dahhâk’ın İbn Abbas’ın⁷ görüşüne dayanarak yaptığı yorumlara örnek olarak şu ayeti zikretmek mümkündür:

هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلِ “Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir” (el-Bakara 2/25). ayetini, İbn Abbas’ın rivayeti doğrultusunda “Bu, daha önce yediğimiz şeydir; sabah kahvaltısı akşam yemeği gibidir.” şeklinde yorumlamıştır (İbnü’l-Cevzî, 2002, s. 49; Zâviyetî, 1999, s. 1/148).

⁶ Başka örnekler için bkz. ez-Zâviyetî, *Tefsîru’l-Dahhâk*, 84-89.

⁷ Dahhâk’ın tabîin neslinden olmadığı ve sahabeyle doğrudan görüşmediği yönünde bazı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim İclî (öl. 261/875), onun güvenilir bir râvi olduğunu vurgulamakla birlikte tabîinden sayılamayacağını belirtmiştir. Benzer şekilde, İbn Hibbân (öl. 354/965), Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Zür’a (öl. 281/894) ve Şû’be (öl. 160/776) gibi hadis otoriteleri, Dahhâk’ın güvenilirliğini teyit etmekle birlikte Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Huzeyfe b. el-Yemân (öl. 36/656), İbn Ömer (öl. 73/693) ve İbn Abbas gibi sahabilerle bizzat görüşerek rivayette bulunmadığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, Taberî tefsirini neşreden meşhur âlim Şeyh Ahmed Şâkir, Dahhâk’ın sahabeyle görüştüğünü savunmuştur (Dahhâk, 1999, 59). Ancak genel kabul gören görüş, onun sahabeden rivayetlerini Saîd b. Cübeyr aracılığıyla aktardığı yönündedir (Ali Hudayrî, 1975, 1/405). Dolayısıyla Dahhâk’ın sahabeyle doğrudan bir temasının bulunmadığı, fakat Saîd b. Cübeyr gibi güvenilir râviler vasıtasıyla onların rivayetlerini naklettiği anlaşılmaktadır (Eroğlu, 1993, 410-411). Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Dahhâk’tan nakledilen rivayetlerin güvenilir addedilebileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Benzer şekilde, Dahhâk, Abdullah b. Mes'ûd'un görüşünü esas alarak وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا "O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir" (el-Bakara 2/25). ayetini "O, görünüşte ve renkte benzerdir, ancak tadı farklıdır." şeklinde tefsir etmiştir (İbnü'l-Cevzî, 2002, s. 50; Zâviyetî, 1999, s. 1/149).

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen bir yorumu temel alarak وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً "İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir" (el-Bakara 2/240). ayetini, "Kocasını vefat etmiş olan kadın, vefat edenin evinde bir yıl süreyle oturur ve evden çıkmadığı sürece kocasının malından ona nafaka verilir ve ihtiyaçları karşılanırdı. Şayet evden çıkıp ayrılırsa o kadına verilen nafakayı kesmekte mirasçılar için bir vebal söz konusu değildi. Daha sonraları bu bir yıllık sukna süresi, dört ay on gün iddet tesbitiyle neshedildi. Ona verilen bir yıllık nafaka ise Nisa sûresinin 12. ayetinde zikredilen dörtte bir ve sekizde bir pay ile neshedilmiştir" (Taberî, s. 5/255). şeklinde açıklamıştır.

Sonuç olarak Dahhâk b. Müzâhim'in tefsiri, sahabe rivayetleriyle beslenen zengin bir yapıya sahiptir. Onun tefsirinde sahabenin sözlü açıklamalarına geniş yer verdiği ve bu bağlamda onların Kur'an anlayışını sonraki nesillere aktarma noktasında önemli bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Bu yaklaşım, hem rivayet tefsiri geleneği içerisinde Dahhâk'ın konumunu ortaya koymakta hem de erken dönem tefsir literatürünün oluşumunda sahabe görüşlerinin merkezi rolünü teyit etmektedir.

3.4. Tâbiûndan Yaptığı Rivayetlere Yer Vermesi

Tâbiîn kuşağı, bilgilerini doğrudan sahabeden alan, onların maksadını en iyi anlayan ve Kur'an'ın nüzul sürecine diğer nesillere nazaran daha yakın olan kimselerden oluşmaktadır. Bu sebeple, tefsir tarihinde Tâbiîn, bir bakıma sahabe ile sonraki müfessirler arasında bilgi aktaran ve anlamı taşıyan köprü konumundadır (Kesîr, 2009, s. 1/30).

Dahhâk'ın tefsirinde tâbiîn kuşağına ait rivayetlere geniş ölçüde yer verdiği görülmektedir. Bu rivayetlerin büyük bir kısmı, Kur'an lafızlarının lügat açısından izahı, tarihî vakaların değerlendirilmesi ve kıssalara dair haberler gibi içeriklerden oluşmaktadır. Özellikle Tâvûs (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732) ve Saîd b. Cübeyr gibi tâbiîn âlimlerinden birçok nakilde bulunmuştur. (Arslan, 2023, s. 893).

Bu bağlamda Dahhâk'ın tefsir yöntemi, tâbiîn kuşağının ilmî mirasına verdiği önemi açıkça ortaya koymakta; onun rivayet tefsiri geleneği içerisindeki yerini güçlendirmektedir.

3.5. Arap Dilinden İstifade Etmesi

Kur'an-ı Kerim'in Arap diliyle nazil olması, onun doğru anlaşılması ve yorumlanabilmesi için bu dilin normatif ve edebî özelliklerine vukûfiyetin zaruri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Dahhâk b. Müzâhim'in, Kur'an'ı tefsir ederken Arap dilinin inceliklerine son derece hâkim olduğu ve metindeki ifadelerin anlam derinliklerini kavramada bu birikimini etkin biçimde kullandığı görülmektedir. Onun, Kur'an'daki üslup, ifade tarzı ve lafızların içerdiği anlam katmanlarını çözümlenmeye yönelik çabaları, dil yetkinliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Dahhâk'ın, anlaşılması güç kelimeleri veya müşkil ifadeleri kendi lügat bilgisi doğrultusunda açıklamaya çalıştığına dair örneklerden biri, Sâd sûresi 77. ayette geçen şu ifadedir: قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا "Allah, "O halde çık oradan!" dedi; "Sen artık kovuldun!" (Sâd 38/77). Bu ayette geçen ve "kovulmuş" şeklinde tercüme edilen كَرِهِيْمٌ kelimesi, Dahhâk tarafından اللّعِين (lanetlenmiş) olarak tefsir edilmiştir. Burada كَرِهِيْمٌ kelimesinin semantik bağlamda lanetle ilişkilendirilmesi, onun kelimenin sözlük anlamını edebî ve bağlamsal okumayla harmanlayarak değerlendirdiğini göstermektedir (Taberî, s. 13/44; Zâviyetî, 1999, s. 1/92).

Bu örnekten hareketle denilebilir ki Dahhâk, Kur'an'ı tefsir ederken yalnızca kelime anlamlarına değil, aynı zamanda dilin edebî zenginliklerine ve anlam çeşitliliğine de dikkat etmiş; böylece tefsir faaliyetini Arap dilinin ifade gücüyle bütünleştirmiştir.

3.6. İsrâiliyyâta Yer Vermesi

Tefsir tarihinde İsrâiliyyât'a yönelik tutum genellikle mesafeli olmuştur. Birçok müfessir, tefsirlerinin güvenilirliğine halel gelmemesi adına ya bu tür rivayetlerden tamamen uzak durmayı ya da onlara temkinli yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Hatta bu tavır, zamanla bir iftihar vesilesi hâline gelmiş; hatta Yahudi ve Hristiyan kaynaklı bilgilerin bulunmadığı eserler daha sağlam ve muteber kabul edilirken bunlara yer veren tefsirler zayıf görülmüştür (Zehebî, el-İsrâiliyyât fi't-Tefsir ve'l-Hadis, 1990, s. 21). Bu bağlamda, çokça İsrâiliyyât'a yer vermesinden dolayı erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman yoğun bir şekilde eleştirilmiş (Hallikân, 1994, s. 5/257; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 1/175; Aydemir, 1985, s. 301; Yılmaz, 2022, s. 204; Özer, Sahabe Döneminde Tefsirin Temel Dinamikleri, 2024, s. 219), Dahhâk b. Müzâhim de zaman zaman benzer eleştirilerin muhatabı olmuştur (Zâviyetî, 1999, s. 129-130).

İsrâiliyyât'a tamamen kapı aralanmamış olmakla birlikte, Dahhâk'ın tefsirinde birçok İsrâiliyyât kabilinden rivayetler mevcuttur. Ancak bu tür rivayetlerin yoğunluğu metodunu gölgeleyecek seviyede değildir. Dahhâk bu bilgileri genellikle ayetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak unsurlar olarak kullanmış; “şöyle rivayet edilmektedir” veya “şöyle denilmiştir” gibi temrîz (şüpheli ve ihtiyat) sigalarıyla aktararak ihtiyatlı bir tavır ortaya koymuştur. Dolayısıyla onun yaklaşımı, rivayet geleneğine bağlılık ile metodolojik ihtiyat arasında dengeli bir çizgi izlemektedir (Zâviyetî, 1999, s. 1/130-131).

Bununla birlikte, Dahhâk'ın bazı yorumları eleştirilere zemin hazırlamıştır. Nitekim Kâf sûresine adını veren “ك” harfi hakkında yaptığı yorum buna örnektir. Ona göre “ك” (Kâf), *yeryüzünü kuşatan ve semanın yeşil görünmesine sebep olan yeşil zümrüitten bir dağdır. Semanın her iki yanı bu dağın üzerindedir ve gök onun üstüne kubbe gibi örtülmüştür. İnsanların elde ettiği zümrüt parçaları da bu dağdan düşen kırıntılardır*” (Kurtubî, 2006, s. 19/425; Zâviyetî, 1999, s. 1/130). Bu tür yorumlar sebebiyle İbn Kesîr, Dahhâk'ı isim vermeden eleştirmiş ve İsrâiliyyât kaynaklı rivayetleri nakletmekle itham etmiştir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Selef âlimlerinden bazıları, ‘ك’ harfinin bütün yeryüzünü kuşatan Kâf adlı bir dağa işaret ettiğini ileri sürmüştür.⁸ Bu görüş, Yahudi din adamlarının hurafelerine benzemektedir. Ancak bazı selef âlimleri, ‘Yahudilerden gelen haberleri ne tasdik edin ne de tekzip edin’ ruhsatına dayanarak bu rivayetleri nakletmişlerdir” (Kesîr, 2009, s. 7/7).

Sonuç olarak Dahhâk, tefsirinde İsrâiliyyât'ı esas kaynak olarak kullanmaktan kaçınmış; yalnızca açıklamaya yardımcı unsurlar olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, rivayet geleneğine bağlılık ile ihtiyatlı bir tutum arasında dengeli bir çizgi izlemektedir.

3.7. Dahhâk'ın Özgün Görüşleri

Tâbiûn nesli müfessirlerinin tefsir anlayışları genel olarak iki temel yaklaşıma dayanmaktadır. Bunlardan ilki, rivayetlere ve sahabe kaynaklı bilgilere dayanarak gerçekleştirilen tefsir faali-

⁸ Kaf dağı mitosuyla ilgili geniş bilgi için Hüseyin Zamur, “Kafdağı Mitosu'nun Tefsirdeki Yansımaları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim 2024), 478-497.

yetidir. İkincisi ise, ayetlerden hüküm çıkarma (istinbât) ve delillendirme (istidlâl) yöntemiyle yapılan yorumlardır (Yılmaz, 2022, s. 169).

Tâbiûn müfessirleri, genellikle bu iki yöntemi bir arada kullanarak Kur'an'ı açıklamışlardır. Ayrıca, bu müfessirlerin büyük bir kısmı, sahabe tarafından kurulan tefsir mekteplerinde eğitim görmüş ve bu ilmî mirası sonraki nesillere aktarmışlardır (Demirci, Kur'an Tarihi, 2010, s. 90; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1996, s. 2/48; Hudayrî, 1975, s. 1/114; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, 2012, s. 1/76-77).

Dahhâk b. Müzâhim, bu geleneğin seçkin temsilcilerinden biri olarak ayetleri istinbât ve istidlâl yoluyla yorumlama yetkinliğine sahip bir müfessir konumundadır. Onun Kur'an'ı tefsir etme hususundaki yaklaşımı, sadece aktarılan rivayetlerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda özgün yorumlara ve derin bir anlam kavrayışına dayanmaktadır.

Bu hususa örnek olarak Yûsuf sûresinde geçen şu ayete dikkat çekilebilir: *وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا* "Anne babasını makamına çıkardı. Hepsisi onun huzurunda yere kapandılar" (Yûsuf 12/100). Dahhâk bu ayette geçen *وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا* ifadesini klasik anlamda bir secde olarak yorumlamamış; bu davranışın yere kapanmak şeklinde değil, bir rükû gibi eğilme biçiminde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu hareket, o dönemde bir selamlaşma ve saygı ifadesi olarak uygulanan geleneksel bir davranış biçimidir (Taberî, s. 16/270).

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabına miras bıraktığı ilmî birikim, tâbiûn âlimleri tarafından sahabeden öğrenilmiş ve onların gayretiyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Dahhâk b. Müzâhim de bu sürecin önemli halkalarından biri olarak, rivayet geleneğini sürdürmekle birlikte özgün yorumlarıyla tefsir tarihinde müstesna bir yere sahip olmuştur.

Sonuç

Bu çalışma, Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir anlayışını tâbiûn dönemi tefsir geleneği bağlamında ele almış; özellikle onun rivayet, dirayet ve dil merkezli yaklaşımlarını inceleme konusu yapmıştır. Araştırma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öncelikle, Dahhâk'ın tefsir faaliyetinin yalnızca rivayet nakline indirgenemeyeceği, aksine dilsel çözümler, istinbât ve istidlâl yöntemleri aracılığıyla ayetlere özgün yorumlar kazandırdığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Dahhâk, klasik rivayet müfessiri kalıbına sığmayan; metodolojik çeşitliliği ile öne çıkan bir müfessir olarak değerlendirilmiştir. Dahhâk'ın tefsir anlayışının sonraki dönem müfessirleri üzerindeki etkisi de dikkat çekicidir. Özellikle Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân* adlı eserinde Dahhâk'tan yoğun bir biçimde yararlanması, onun görüşlerini yalnızca aktarmakla yetinmeyip tercih etmesi, Dahhâk'ın sonraki tefsir geleneğinin şekillenmesinde oynadığı rolü açıkça göstermektedir. Bu durum, onun rivayet ve dirayet arasında kurduğu dengenin sonraki müfessirler için bir model teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın girişinde yöneltilen "Dahhâk'ın tefsir geleneği içindeki yeri nedir?" sorusu bağlamında elde edilen sonuçlar, onun sahabe ve tâbiûn rivayetlerine dayanmakla birlikte özgün yorumlar geliştiren, dilsel çözümlere yönelen ve klasik literatürde kalıcı bir etki bırakan bir müfessir kimliği sergilediğini göstermektedir. Dahhâk'ın tefsiri, literatürde çoğunlukla rivayet aktarımıyla sınırlı bir faaliyet olarak görülmüşse de bu çalışmada onun metodolojik çeşitliliği öne çıkarılmış; Kur'an'ı Kur'an ile, sünnetle, sahabe kavliyle ve tâbiûn rivayetleriyle tefsir etmesinin yanı sıra Arap dilinin imkânlarından yararlanması dikkate değer bulunmuştur. Özellikle İsrâiliyyât rivayetlerine karşı sergilediği tavır ve özgün yorumları, literatürde göz ardı edilen yönleriyle birlikte değerlendirilmiştir.

Sonuç itibarıyla, Dahhâk'ın tefsir yaklaşımının klasik rivayet tefsiriyle sınırlı kalmadığı; aksine metodolojik açıdan çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle onun

tefsir yöntemi, erken dönem tefsir geleneğinde rivayet ve dirayet unsurlarının bir arada işleyişini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir anlayışı, hem klasik rivayet geleneğini devam ettirmesi hem de dilsel ve metodolojik açımlarıyla sonraki tefsir literatürüne yön vermesi bakımından dikkate değer bir örnek olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmanın ise, Dahhâk'ın tefsir anlayışını bütüncül bir çerçevede ele alarak mevcut literatüre yeni bir katkı sunduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Y. (2023, Ekim 29–31). Türk Müfessir Dahhâk b. Müzâhim ve Tefsîrü Dahhâk. II. Uluslararası Türkiyat Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi.
- Ata, M. M. (2019). Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiîn dönemi tefsir anlayışı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(62), 1666–1676.
- Aydemir, A. (1985). *Tefsirde İsrâiliyât*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (2014). *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Cerrahoğlu, İ. (1968). *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Cerrahoğlu, İ. (1996). *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Demirci, M. (2010). *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Demirci, M. (2013). *Tefsir Tarihi (17. bs.)*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Duman, M. Z. (1987). Tâbiûn döneminde tefsir faaliyeti (Meşhur müfessirler, kaynakları ve bu tefsirin değeri). *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(4), 209–238.
- Efendioğlu, M. (2003). Maktû. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27, ss. 457–458). Ankara: TDV Yayınları.
- el-Askalânî, E. F. Ş. (1908). *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Maârifî'n-Nizâmiyye.
- Emîn, A. (1997). *Duha'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'l-Usra.
- Eroğlu, M. (1993). Dahhâk b. Müzâhim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 410–411). Ankara: TDV Yayınları.
- Güngör, M. (1996). *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı.
- Haldûn, İ. (2005). *el-Mukaddime (A. eş-Şeddâdî, Ed.)*. Dârulbeyzâ (Kazablanka): Beytu'l-Funûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb.
- Halil, H. (2024, Haziran 30). Dahhâk b. Müzâhim'in tefsir tarihi içindeki konumu, tefsir rivayetleri ve değerlendirmesi. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(4), 1199–1211.
- İbnü'l-Cevzî, E. F. C. (2002). *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâr İbn Hazm.
- Hudayrî, M. A. (1975). *Tefsîru't-Tâbiîn: Ard ve Dirâse Mukârana*. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr.
- Hallikân, E. A. Ş. (1994). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân (İ. Abbas, Ed.)*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Karagöz, M. (2004). Tefsirde rivayet-dirayet ayrımının ortaya çıkışı ve mahiyeti. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2(5), 45–60.
- Kesîr, E. F. İ. (2009). *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-Azîm*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî.

- Kitapçı, Z. (2016). *Orta Asya Türk İslam Medeniyeti: Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri (Tefsir ve Hadis İlminin Türk Asıllı İlk Öncüleri)*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları.
- Kurtubî, E. A. (2006). *el-Câmi ' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, E. H. C. (1982). *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Özer, R. (2022, Aralık). Sahabe tefsirinin bilgi ve kaynak değeri. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi*, 3, 136–163.
- Özer, R. (2024). *Sahabe Döneminde Tefsirin Temel Dinamikleri (Doktora tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, M. (2008). Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri: Bir mahiyet soruşturması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 1–19.
- Taberî, E. C. A. (1967). *Tarihü't-Taberî*. Mısır: Dâru'l-Maârif.
- Taberî, E. C. A. (t.y.). *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Yılmaz, K. (2022). *Tâbiûn Döneminde Tefsirin Temel Dinamikleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zâviyetî, M. Ş. (1999). *Tefsîru'd-Dahhâk*. Kahire: Dâru's-Selâm.
- Zehebî, M. H. (1990). *el-İsrâiliyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Zehebî, M. H. (2012). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Zerkeşî, B. M. (1990). *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif.

TEK PARTİ DÖNEMİ TOPRAK POLİTİKALARI TEVZİİ ARAZI VE TOPRAK TEVZİİ TALİMATNAMESİ

Land Policies in the Single Party Era: Land Distribution and Land Distribution Instructions

Mustafa Ersagun Dalan 

Dr., Tokat/Türkiye

ersagundalan60@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13.09.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23.10.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2025

DOI: 10.71096/cakutad.1783413

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Dalan, M. E. (2025). Tek Parti Dönemi Toprak Politikaları Tevzii Arazi ve Toprak Tevzii Talimatnameleri. *ÇAKÜTAD*, 5 (2). s. 142-155.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarın sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Öz

Tek Parti Dönemi'nde Türkiye'nin kırsal kalkınma politikalarının merkezinde, devlet mülkiyetindeki arazi-lerin yeniden dağıtım yoluyla hem tarımsal üretimin artırılması hem de toplumsal adaletin güçlendirilmesi hedefi yer almıştır. Bu doğrultuda 1930, 1938 ve 1940 yıllarında hazırlanan "Tevzii Arazi" ve "Toprak Tevzii Talimatnameleri", topraksız veya yetersiz toprağa sahip çiftçilerin desteklenmesine yönelik kapsamlı düzenlemeler içermiş; kırsal kesimde ekonomik iyileşmenin yanı sıra yapısal bir toplumsal dönüşümün de gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır. 1930'lardan 1945 yılında Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun gündeme gelişine kadar uzanan süreçte hükümetin, farklı bakanlıklar aracılığıyla hem çeşitli Toprak Kanunu tasarıları hazırlaması hem de doğrudan arazi dağıtımına girişmesi, söz konusu politikanın süreklilik gösteren yönetsel bir iradeye dayandığını ortaya koymaktadır. Talimatnameler yoluyla uygulamaya konan arazi tevzii faaliyetleri, devletin kırsal kalkınma vizyonunda bütüncül, sistematik ve kararlı bir yaklaşım benimsediğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu çalışma, 1930, 1938 ve 1940 tarihli Arazi ve Toprak Tevzii Talimatnamelerini ayrıntılı biçimde inceleyerek Tek Parti Dönemi toprak dağıtım politikalarının temel ilkelerini, zaman içinde geçirdiği dönüşümleri ve uygulamaya yansıyan sonuçlarını analiz etmektedir. Araştırmada başta T.C. Resmî Gazete olmak üzere, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi belgeleri ile dönemin süreli yayınları birincil kaynak niteliğinde kullanılmıştır. Bu yönüyle çalışma, literatürde çoğu kez yalnızca isim düzeyinde anılan söz konusu talimatnamelerin içeriklerini sistematik biçimde ortaya koyarak Erken Cumhuriyet Dönemi toprak reformu tartışmalarının daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toprak, toprak reformu, arazi tevzii, tek parti, topraksız köylü.

Abstract

During the Single Party Era, Turkey's rural development policies were shaped by the redistribution of state-owned land; these initiatives aimed to increase agricultural production and ensure social justice. The "Land Distribution Regulations" and "Land Distribution Regulations" dated 1930, 1938, and 1940, prepared within this framework, aimed to support landless or small-holding farmers and envisioned both an economic and social transformation in rural areas. Indeed, from 1930 until the introduction of the Farmers' Land Distribution Law in 1945, the government, through various ministries, prepared draft Land Laws and directly distributed land. The land distribution practices implemented through regulations during this period demonstrate the state's holistic and determined approach to rural development policies.

This study will examine the Land and Soil Distribution Directives of 1930, 1938, and 1940 to assess the fundamental principles of land distribution policies during the Single Party Era, their evolution over time, and their implementation outcomes. The primary sources used in this research are the Official Gazette of the Republic of Turkey, documents from the Republic Archives of the Presidency of the State Archives, and periodicals from the period. In this respect, the study aims to contribute to the understanding of land reform debates in the early Republican period by examining in detail the content of these directives, which are often only mentioned by name in the literature.

Keywords: Land, Land Reform, Land Distribution, Single Party, Landless Peasant.

Giriş

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Türkiye'nin ekonomik ve sosyal kalkınmasına yönelik reformlar hız kazanmış, kırsal alanların modernizasyonu ve tarımsal üretimin artırılması temel hedeflerden biri olmuştur. Bu bağlamda, Tek Parti Dönemi'nde uygulanan toprak politikaları, devletin halkçılık ve devletçilik ilkeleri doğrultusunda kırsal kesimde sosyal adaleti sağlama ve tarımsal üretimi teşvik etme amacını taşımaktaydı. Nitekim Ömer Lütfi Barkan da şu şekilde ifade etmektedir:

"Türkiye gibi büyük bir köylü çoğunluğunun siyasi egemenliği esasına dayanmak iddiasında bulunan halkçı (demokrat) ve devrimci bir devlet rejimi için, memleketteki toprak münasebetleri nizamının ve zirai bünyenin devlet eliyle ve devrin zirai tekniğinin icaplarına olduğu kadar sosyal adalet ülkülerine de uygun bir şekilde düzenlenmesi lazım gelmektedir." (Barkan, 1980, s. 451).

Atatürk'ün halkçılık anlayışı, yalnızca siyasi boyutuyla sınırlı kalmayıp sosyal ve ekonomik yönleriyle de ele alınmıştır. Bu anlayışa göre halk, millet ve devlet bir bütünlük içinde, sınıfsız ve ayrıcalıksız bir toplumu oluşturur. Bu yapı içerisinde hem farklı toplumsal grupların karşılıklı çıkarları hem de birey hakları ve toplumun genel menfaati devlet tarafından düzenlenerek dengelenir (Giritli, 1991, s. 185). Egemenliğin kaynağını millete dayandırarak Cumhuriyetçi bir siyasi anlayışı destekler; halkı ayrıcalıksız ve bütünlüğe bir topluluk olarak tanımlamak suretiyle de dayanışmaya dayalı bir toplum yapısına olanak tanır (Özden, 2006, s. 93). Atatürk; ekonomik olarak zayıf düşen kesimlerin, özellikle de köylülerin yaşam standartlarını yükseltmeye büyük önem vermiştir. Nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan ancak düşük gelir seviyesine sahip olan köylülerin refahını artırmak, Atatürk'ün Türk milletine sunduğu temel hedeflerden biri olmuştur. Atatürk, bu konudaki hassasiyetini birçok konuşmasında vurgulamış ve "... milletimiz çiftçidir. Millet in çiftçilikteki mesaisini, asri tedabiri iktisadiye ile haddi âzamiye isal etmeliyiz. Köylünün netayıç ve semerati mesaisini kendi menfaati lehine haddi âzamiye iblâğ etmek siyaseti iktisadiyemizin ruhu esasisidir."¹ sözleriyle bu anlayışını ifade etmiştir. Ayrıca, "Türk köylüsünü efendi konumuna getirmedikçe, ülke ve millet yükselemez."² diyerek köylünün toplumsal statüsünü güçlendirmeyi amaçladığını ortaya koymuştur. Aşar Vergisi'nin kaldırılması, tarımın desteklenmesi ve çiftçiye yönelik çeşitli reformlar, Türk İnkılabı içinde özel bir konuma sahiptir (22.02.2025 tarihinde <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/halkcilik-ilkesi/?pdf=3627> adresinden erişilmiştir).

Cumhuriyet'in ilanından 1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'na kadar uzanan süreçte toprak dağıtımına yönelik politikalar, devletin hem sosyal hem de ekonomik kalkınma hedeflerinin merkezinde yer almıştır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Şevket Raşit Hatipoğlu, 1920'li ve 1930'lu yıllarda Türkiye'deki toprak meselesinin özünü topraksız köylülerin topraklandırılması ve göçmenlere yer sağlanması olarak tanımlar. Ona göre, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte ülkede toprak reformunu gerekli kılan şartlar mevcut olsa da bu durum henüz geniş kesimler tarafından kabul görmemişti. Yalnızca bazı bilim ve fikir insanları reformun zorunluluğunu dile getiriyordu. O dönemde tarımla uğraşan ama kendine ait toprağı olmayan, geçimini işçilik ya da ortaklıkla sürdüren birçok insan vardı. Cumhuriyet yönetimi bu kesimlerin topraklandırılması üzerinde durmaya başladı. Ayrıca nüfusun hızlı artışı ve göçmenlerin yerleştirilmesi ihtiyacı da devlet için önemli bir sorun hâline gelmişti. Bu nedenle 1920'li ve 1930'lu yıllarda toprak reformu tartışmalarının temel amacı, topraksız köylüler ile göçmenlere toprak sağlamak şeklinde şekillen-

¹ TBMM ZC, Devre I, C. 18, 1.3.1338, s. 5.

² Kolektif, Yakınlarından Hatıralar, Sel Yayınları, İstanbul 1955, s. 94.

mişti (Hatipoğlu, 1964, s. 21-22).³ Müteakip süreçte konuya yönelik ilginin arttığı ve meseleye dair bütüncül bir çalışmanın yürütüldüğü müşahede edilmektedir. 1 Kasım 1941'deki Meclis açış konuşmasında İsmet İnönü, Toprak Kanunu'nun hazırlanmakta olduğunu, devletin yürüttüğü dağıtım faaliyetleriyle topraksız köylü oranının azaldığını, ancak küçük toprak sahiplerinin geçimlerini sağlayacak ve üretkenliklerini artıracak ek araziye ihtiyaç duyduğunu vurgulamıştır. Bu, yalnızca toprağın mülkiyet olarak devri değil, aynı zamanda tarımsal araçlarla donatma ve üretim kapasitesini artırma yönünde bütüncül bir yaklaşımı işaret etmektedir. Bu dönemde Dâhiliye, Sıhhat ve İçtimai, Maliye Bakanlıkları da kendi yetki alanlarındaki hazine, boş veya kamulaştırılmış arazilerin köylüye tahsisi konusunda rol üstlenmiştir. Dönemin toprak dağıtım uygulamaları yalnızca arazisi olmayan köylüye toprak kazandırmayı değil, aynı zamanda köy ekonomisinin iyileştirilmesi, kırsal refahın artırılması ve Cumhuriyet'in temellerinin köylerde sağlamlaştırılmasını hedefleyen bir devlet politikasının parçası olmuştur. Böylece devlet, hem Meclis ve hükûmet eliyle hem de çeşitli bakanlıkların uygulamalarıyla, köylüyü ekonomik ve toplumsal yapının merkezine yerleştiren, üretim ve mülkiyet ilişkilerini yeniden düzenleyen kapsamlı bir toprak reformunun zeminini hazırlamıştır (Dalan, 2024, s. 103-104).

Özellikle devlete ait toprakların topraksız veya az topraklı köylülere dağıtılmasını düzenleyen Tevzii Arazi Talimatnameleri, kırsal dönüşüm sürecinde kritik bir rol oynamıştır. Türkiye'de toprak meselesi, Osmanlı'dan devralınan mirasın en önemli sorunlarından biri olarak varlığını sürdürmüş ve Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren çözüme kavuşturulması gereken öncelikli konulardan biri olarak ele alınmıştır. 1930, 1938 ve 1940 yıllarında yürürlüğe giren Tevzii Arazi ve Toprak Tevzii Talimatnameleri, devlet mülkiyetindeki arazilerin yeniden dağıtımını düzenleyerek kırsal kesimde sosyal ve ekonomik dengeleri sağlamayı amaçlamıştır. Bu düzenlemelerle, özellikle topraksız köylülerin desteklenmesi, tarımsal üretimin artırılması ve devletin kırsal alandaki otoritesinin güçlendirilmesi hedeflenmiştir. Devlet yönetimi, bu reformlar sayesinde toprak ağalarının hâkimiyetini sona erdirerek köylüyle rejim arasındaki bağı güçlendirmeyi de amaçlamıştır (Tuna, 2017, s. 15).

Cumhuriyet'in erken döneminde uygulamaya konulan "Tevzii Arazi" ve "Toprak Tevzii Talimatnameleri", literatürde genellikle yalnızca isimleri zikredilerek anılmış, çoğunlukla da başarısız girişimler olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu düzenlemelerin hukuki metinleri, içerikleri ve uygulama mekanizmaları üzerine kapsamlı bir inceleme yapılmadığı görülmektedir. Bu durum, Erken Cumhuriyet Dönemi'nin toprak politikalarının anlaşılması bakımından önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Bu çalışmanın temel araştırma sorusu, söz konusu talimatnamelerin hangi hukuki ve idari düzenlemeler çerçevesinde hazırlandığı ve hangi toplumsal ihtiyaçlara cevap veriyi hedeflediğidir. Bu bağlamda, 1930 ve 1938 yıllarına ait Arazi Tevzii Talimatnameleri, dönemin siyasi ve ekonomik gelişmeleri ışığında ele alınarak içerik analizi yapılacaktır. Çalışmanın amacı, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde toprak reformu düşüncesinin ilk somut adımlarını oluşturan bu düzenlemeleri bütüncül bir perspektifle inceleyerek literatürdeki bilgi eksikliğini gidermektir. Böylece, gerek Tek Parti Dönemi'nin toprak politikaları gerekse ilerleyen yıllarda gündeme gelecek olan daha kapsamlı toprak reformu girişimleri için tarihsel bir arka plan ortaya konmuş olacaktır. Çalışmanın bu yönüyle literatüre özgün bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

³ Şevket Raşit Hatipoğlu, 1932 yılında Almanya'dan Türkiye'ye döndüğünde "toprak reformu" hakkında hiçbir düşünce bulamadığını kaydetmektedir. Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, İkinci Adam C. 2, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 335; Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın) C. 1, Tekin Yayınevi, İstanbul 2001, s. 355.

1. Muvazenei Umumiye Kanunu Kapsamında 1930 Tevzii Arazi Talimatnamesi

1930 Tevzii Arazi Talimatnamesi, 1341 senesi Muvazenei Umumiye Kanunu'nun 23. maddesi doğrultusunda hazırlanmış ve 5 Temmuz 1930 tarihinde kabul edilmiştir (BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 12-46-12; T.C. Resmî Gazete, 11 Ağustos 1930, Sayı 1567, Kararname No: 9646, s. 9291). Bu talimatname ile devlet mülkiyetinde olan toprakların, topraksız veya yetersiz toprağa sahip olan ziraat erbabına verilmesi amaçlanmaktadır. Arazi dağıtımında öncelikli olarak arazi üzerinde veya civarında yerleşmiş olan ve çiftçilik yapma alışkanlığına sahip kişilere verileceği belirtilmektedir. Bu kişilerin de çift hayvanları, tarım makineleri ve diğer ziraat araçlarına sahip olan, yani çiftçiliği bir geçim kaynağı hâline getirmiş kimseler olması gerektiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, köyde ikamet eden ve fiilen ziraatla uğraşan fakat aynı zamanda bakkallık veya mekkârecilik gibi başka işlerle de meşgul olanlar, dağıtımdan ancak yarı oranında faydalanabilecektir. Öte yandan şehir ve kasabalarda yaşayan, sanat ve ticaretle uğraşarak geçimini sağlayan kişiler, bu arazilerin civarında bahçe veya tarla sahibi olsalar ya da kiralama yoluyla bu topraklardan yararlı olsalar dahi, bu talimatnameye göre arazi alma hakkına sahip değildir. Arazi dağıtımı, mevcut arazinin büyüklüğü ve değeri göz önünde bulundurularak belirli bir öncelik sırasına göre yapılır. Öncelikli olarak, hiç arazisi olmayan çiftçiler dağıtımdan faydalanır. İkinci sırada, 50 dönümden az toprağa sahip olan çiftçiler değerlendirilir. Üçüncü aşamada ise 50 dönümden fazla toprağı bulunan çiftçilerin durumları ve ihtiyaçları dikkate alınarak dağıtım gerçekleştirilir. Dağıtım oranı, dağıtılacak arazinin büyüklüğü ile ihtiyaç sahibi çiftçilerin sayısı ve ihtiyaçlarına göre belirlenir. Arazilerin verimlilik durumu da göz önüne alınır; sulak ve verimli araziler "en iyi" olarak, daha az verimli olanlar ise "iyi" olarak sınıflandırılır. Bu durumda, on dönüm en iyi toprak, on beş veya yirmi dönüm iyi toprağa denk kabul edilir. Arazinin yeterli olduğu bölgelerde, her çiftçi ailesine en fazla 50 dönüm arazi verilir ve buna ek olarak hanedeki her birey için çiftçinin geçimini sağlamakla yükümlü olduğu her nüfus başına 10 dönüm arazi tahsis edilir. Ancak bu şekilde bir haneye verilecek toplam arazi 150 dönümü geçemez. Arazinin yetersiz olduğu durumlarda ise bu miktarlar, hane ve nüfus sayısına göre orantılı olarak azaltılır. Örneğin, arazinin sınırlı olduğu yerlerde her haneye 25 dönüm ve her birey için 5 dönüm verilirken daha da az arazi bulunan bölgelerde bu miktar her ev için 10 dönüm ve her birey için 2 dönüm olarak belirlenir (T.C. Resmî Gazete, 11 Ağustos 1930, Sayı 1567, Kararname No: 9646, s. 9291).

Dağıtımdan önce, mevcut araziden mümkün olduğunca köyün ortak ihtiyaçları ve menfaatleri için ayrılması gereken mera, harman yeri gibi alanlar belirlenir. Ayrıca, ilgili köy veya kasabada okul, hastane, spor alanı gibi tesisler için gerekli olan ve beş dönümü aşmayan bir bölüm ayrılır. Bununla birlikte, bağ, bahçe ve zeytinlik gibi yerlerin kanunen açık artırma ile satılması gerektiğinden, bu tür araziler dağıtım kapsamına dâhil edilmez. Muhtaç çiftçilere arazi dağıtımı, hazine veya idare heyetlerinin onayıyla yerel makamlar tarafından gerçekleştirilir. Dağıtımdan önce, yerel yetkililer ve ihtiyar heyeti, dağıtılacak arazileri belirleyerek harita ve değerlendirme raporları hazırlar. Köylülerin isimleri ve alacakları arazi miktarını içeren cetveller hazırlanıp on gün süreyle ilan edilir. İtirazlar bu süre içinde değerlendirilerek gerekli düzeltmeler yapılır. Belgeler, idare heyeti ve hazine fen heyeti tarafından incelenip onaylandıktan sonra arazi parçalar hâlinde dağıtıma hazırlanır. Harita, keşif ve ölçüm masrafları çiftçilere aittir. Köylüye dağıtılacak arazi parçaları, kura yöntemiyle hanelere tahsis edilir. Bu süreçte, tevzii memuru ve ihtiyar heyeti, benzer büyüklükteki arazi parçalarını gruplara ayırır. Örneğin, onar dönüm alacaklar ayrı, yirmişer dönüm alacaklar ayrı olacak şekilde düzenlenir. Daha sonra, her hane kendisine ayrılan gruptaki arazi parçalarından kura çekerek hakkını belirler. Örneğin, yirmişer dönüm alacak sekiz hane varsa, kura ile önceden belirlenen sekiz yirmişer dönümlük parçadan birini seçer. Diğer haneler de aynı yöntemle arazilerini alır. Ölçülerek ayrılmış ve dağıtılmış arazinin sınırları ve yüzölçümünü içeren

cetveller, Maliye ve Tapu Kadastro birimlerine teslim edilir. Arazi bedelleri, aile reisinin adına borç kaydedilir. Aynı zamanda, her arazi parçası çiftçi adına tescil edilerek tapu senetleri kendilerine verilir. Dağıtılan araziye ait bedeller, tercihen dört veya altı yıllık taksitler hâlinde tahsil edilir. Arazi, hazineye aitse hazine adına, vakfa aitse vakıf adına birinci dereceden ipotek edilir. Borcunu peşin ödeyenler için kesin devir işlemi yapılır. Taksit ödemeleri her yıl eylül ayında gerçekleştirilir. Devlet veya kurumlar tarafından sulama önlemleriyle ıslah edilen ya da bataklıkların kurutulmasıyla elde edilen araziler, bu talimatnamenin hükümlerine tabi değildir (T.C. Resmî Gazete, 11 Ağustos 1930, Sayı 1567, Kararname No: 9646, s. 9292).

Tevzii Arazi Talimatnamesi, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yapılan sosyal ve ekonomik reformların bir parçasıdır. Topraksız köylülere toprak dağıtarak kırsal kalkınmayı teşvik etmiş, ancak kapsam ve uygulamadaki sınırlamalar nedeniyle istenilen sonuçları tam anlamıyla sağlayamamıştır.⁴ Bu düzenlemenin, modern Türkiye'nin tarımsal ve sosyal dönüşüm süreçlerini anlamada önemli bir kilometre taşı olduğu ifade edilebilir.

2. 1938 Tarihli Tevzii Arazi Talimatnamesi

Maliye Vekâleti tarafından yeniden hazırlanan Tevzii Arazi Talimatnamesi, Maliye Vekâleti'nin 5/4/1938 tarih ve 32712/110/5554 sayılı teklifi üzerine, İcra Vekilleri Heyeti'nin 7/4/1938 tarihli toplantısında onaylanmıştır (BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 82-25-16; T.C. Resmî Gazete, 27 Nisan 1938, Sayı 3892, Kararname No: 2/8455, s. 9756; Kurun, 28 Nisan 1938, s. 9). Tevzii Arazi Talimatnamesi, 7 Nisan 1938 tarihinde kabul edilen ve özellikle mübadele sonrası devlete geçen, kullanılmayan veya ihtiyaç fazlası tarım arazilerinin yeniden dağıtımını düzenlemektedir.⁵ Talimatname, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e miras kalan toprak meselesinin çözümüne dair önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Öncelikle, talimatnamenin amacı, devlete geçen veya mübadillerin hakkı karşılığında tutulan toprakların tarımsal üretimi sürdüren ve toprağa ihtiyaç duyan çiftçilere dağıtılmasıdır (Akşam, 21 Temmuz 1938, s. 2). Bu bağlamda, toprak sahibi olmayan veya yetersiz toprağa sahip olan ziraat erbabının desteklenmesi hedeflenmektedir. Özellikle 45 dekardan az toprağa sahip olanların öncelikli tutulması, çiftçilerin üretim yapabilecekleri asgari bir arazi büyüklüğüne ulaşmasını sağlamaya yönelik bir politika olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca farklı toprak türlerinin (iyi, orta ve düşük kalite) ayrımı yapılarak dağıtımın adil ve dengeli bir şekilde gerçekleşmesi sağlanmaya çalışılmıştır (Doğu, 27 Temmuz 1938, s. 2). Bu, toprağın tarımsal değerine göre bir karşılık sistemi oluşturulmasını mümkün kılmıştır. Bununla birlikte, köy ve kasabalardaki toplumsal ihtiyaçların (mera, harman yeri, okul ve hastane gibi) gözetilmesi, reformun yalnızca bireysel çıkarlar için değil, toplumsal faydayı artırma amacı taşıdığını göstermektedir. Toprak tahsisinde köy veya kasaba halkının öncelikli olması, bizzat ziraatla uğraşanların desteklenmesi ve ticaret veya başka bir işle uğraşanların daha düşük oranda yararlandırılması, sosyal ve ekonomik sınıfların belirli bir

⁴ Çeşitli telif ve tetkik çalışmalarda 1930 yılına ait Arazi Tevzii Talimatnamesi'nin kapsamına değinilmemiş, yalnızca başarısızlığına dikkat çekilmiştir. Bkz. Nail Güler - Baki Remzi Suiçmez, "Türkiye'de Toprak Reformu Sorunsalı ve TMMOB", *TMMOB Toprak Reformu Kongresi Şanlıurfa*, Hermes Basımevi, Ankara 2005, s. 37; Deniz Doğru, "1923-1950 Yılları Arasında Toprak Reformu Girişimleri ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanununa Yapılan Muhalefet", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, C. 10, S. 2, 2021, s. 827; Mehmet Kayıran-Mustafa Yahya Metintaş, "1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Uygulanması", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 10, S. 19, 2018, s. 651.

⁵ Halil Cin de arazi kamulaştırmanın masraflı bir iş olmasından dolayı hazinenin elinde bulunan toprakların topraksız veya az topraklı çiftçilere dağıtıldığını belirtmektedir. Bkz. Halil Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, s. 367.

denge içinde desteklenmesini amaçlamaktadır. Bağ, bahçe ve ticari amaçlı üretime uygun olan arazilerin genellikle açık artırmayla satılacak olması, devletin gelir kaybını önleme çabası olarak yorumlanabilir (T.C. Resmî Gazete, 27 Nisan 1938, Sayı 3892, Kararname No: 2/8455, s. 9757; Ulus, 21 Temmuz 1938, s. 1).

Talimatname ayrıca, arazi dağıtım sürecini şeffaf hâle getirmek amacıyla bir bürokratik denetim mekanizması öngörmektedir. Başvuruların mahallî idari birimlere yapılması, dağıtımın muhtar ve yerel yöneticilerden oluşan bir heyet tarafından yönetilmesi, köylerde ilan edilerek itiraz süresi tanınması ve en sonunda kura yöntemiyle arazilerin belirlenmesi, dağıtım sürecinin keyfi uygulamalardan arındırılmasını amaçlamaktadır. Ödeme sistemine bakıldığında, arazi alan çiftçilerin devlete karşı 10 yıllık taksitlerle borçlanarak toprak sahibi olması öngörülmüştür. Bu da arazinin bedelsiz olarak verilmediğini ancak üreticinin ekonomik gücüne göre ödeme planı hazırlandığını göstermektedir. Arazinin tapu kayıtlarına “hazine lehine ipotekli” olarak işlenmesi, çiftçilerin araziyi alıp spekülâtif amaçlarla satmasını engelleyen bir tedbirdir. Bu ipotek, son taksit ödenene kadar yürürlükte kalmaktadır ki bu da devletin mülkiyet kontrolünü belli bir süre devam ettirdiğini gösterir (Gök, 2005, s. 259-261). Özellikle dikkat çeken bir madde ise, Trabzon, Giresun ve Ordu gibi fındık üretimi yapılan bölgelerde Rumlardan kalan fındıklıkların dağılmasıdır. Benzer şekilde, zeytinciliğin geçim kaynağı olduğu bölgelerde de Rumlara ait zeytinliklerin çiftçilere tahsis edilmesi öngörülmüştür (T.C. Resmî Gazete, 27 Nisan 1938, Sayı 3892, Kararname No: 2/8455, s. 9758; Akşam, 28 Nisan 1938, s. 2; Ulus, 28 Nisan 1938, s. 7; Türksözü, 19 Mayıs 1938, s. 3). Bu madde, özellikle mübadele sonrası Rumlardan kalan tarımsal üretim alanlarının millileştirilmesi ve Türk köylüsüne devredilmesi sürecinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

1930 yılına ait “Tevzii Arazi Talimatnamesi” ile 1938 yılına ait “Tevzii Arazi Talimatnamesi” kıyaslandığında, her iki talimatnamenin de toprağa muhtaç çiftçilere arazi dağıtımını yoluyla kırsal kalkınmayı teşvik etme amacı taşıdığı görülse de yöntemler, kapsam ve uygulama detaylarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar şu şekilde ifade edilebilir: 1930 Talimatnamesi, devlet mülkiyetine geçen arazilerin dağıtımına odaklanmıştır. Daha dar kapsamlıdır ve özel olarak küçük çiftçileri desteklemeyi amaçlar. 1938 Talimatnamesi ise devlet arazileri yanında, mübadillerden kalan topraklar gibi farklı kaynakları da içermektedir. Özellikle Trabzon, Giresun ve Ordu gibi bölgelerde, fındık ve zeytin üretimine özgü düzenlemeler yapılarak bölgesel farklılıklar dikkate alınmıştır. Arazilerin nitelik ve dağıtım şekli bakımından 1930 Talimatnamesi’nde araziler “iyi” ve “kötü” olmak üzere iki kategoriye ayrılmış, her kategoriye farklı değerler verilmiştir. Dağıtımda maksimum 150 dönüm sınırı belirlenmiştir. 1938 Talimatnamesinde ise araziler “iyi,” “orta” ve “düşük kalite” olarak üç kategoriye ayrılmış, her birinin karşılık gelen ölçütleri ve değerleri detaylandırılmıştır. Maksimum arazi büyüklüğü 184 dekara çıkarılmış, bu da daha geniş alanların tahsisini mümkün kılmıştır. Dağıtım süreci ve denetim konusunda 1930 Talimatnamesi, dağıtım süreçlerinde köy ihtiyar heyetleri ve yerel memurların rolünü vurgulamış ancak sürecin denetimi konusunda detaylı bir yapı sunmamıştır. 1938 Talimatnamesi, yerel yönetimlerin rolünü genişletmiş ve dağıtımın doğru ve eksiksiz yapılmasını sağlamak amacıyla vilayetlerin ve maliye organlarının denetim ve onay süreçlerini detaylandırmıştır. Borçlandırma mevzusunda 1930 Talimatnamesi, arazilerin dört ila altı yıllık taksitlerle ödenmesini öngörmüş, çiftçilere daha kısa vadeli bir borç ödeme planı sunmuştur. 1938 Talimatnamesi, taksit süresini on yıla çıkarmış, daha esnek ödeme koşulları getirmiştir. Ayrıca 1938 Talimatnamesi’ne Ziraat Bankası aracılığıyla mübadil topraklarının değerlendirilmesi gibi finansal mekanizmalar eklenmiştir. Ortak kullanım arazilerinde ise 1930 Talimatnamesi; mera, harman yeri, okul ve hastane gibi toplumsal ihtiyaçlar için ayrılan alanlar konusunda düzenlemeler içermekteydi ancak detaylar daha sınırlıydı. 1938 Talimatnamesi ise bu

düzenlemeleri daha kapsamlı hâle getirmiş, ayrılacak alanların maksimum büyüklüklerini ve kullanım amacını netleştirmiştir.

Netice itibarıyla 1938 Talimatnamesi, 1930 düzenlemesinin eksik kaldığı veya pratikte sorun yarattığı alanlara çözüm sunmak için daha kapsamlı ve ayrıntılı bir yapı oluşturmuştur. Özellikle bölgesel farklılıklara duyarlılık, daha esnek ekonomik şartlar ve teknik süreçlerdeki ayrıntılar bu gelişmişliğin göstergeleridir. Her iki düzenlemenin de ortak sınırlılıkları ise özel mülkiyetli geniş toprakların reform kapsamı dışında bırakılması ve kırsal kalkınmanın tamamlayıcı unsurları olan eğitim, teknik destek ve modern tarım yöntemlerinin yetersiz şekilde ele alınması olarak sıralanabilir.

2.1. Tevzii Arazi Talimatnamesi'nin 1, 7 ve 14. Maddelerinde Yapılan Değişiklikler

31 Mayıs 1939 tarihli ve 2/11136 sayılı kararname ile kabul olunan söz konusu maddeler, 1938 yılına ait Tevzii Arazi Talimatnamesi'nde yapılan değişiklikleri içermektedir (BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 87-50-4; T.C. Resmî Gazete, 10 Haziran 1939, Sayı 4229, Kararname No: 2/11136, s. 11943). Bu düzenlemeler, arazi dağıtım sürecini daha esnek ve uzun vadeli bir yapıya kavuşturmayı hedeflemekte, aynı zamanda uygulama sürecindeki bazı aksaklıkları gidermeyi amaçlamaktadır.

Madde 1'de yapılan değişiklik, arazi dağıtımını daha geniş bir bölgesel alana yaymıştır. 1938 Talimatnamesi'nde yalnızca araziye yakın köylerdeki çiftçilere öncelik tanınırken, 1939 düzenlemesi, aynı kazaya bağlı diğer köylerde veya vilayetin diğer kazalarındaki köylerde yaşayan ihtiyaç sahibi çiftçilere de hak tanımaktadır. Bu, dağıtımda coğrafi esnekliği artırarak daha fazla kişiye erişim imkânı sağlamıştır. Ayrıca dağıtılacak arazilere mübadil Rumlardan kalanlar ve usulen hazineye intikal edenler de dâhil edilmiştir.

Madde 7 ile tevzi heyetinin oluşturulmasında valilere yetki verilmiş ve bu heyetin daha geniş bir temsilci grubundan teşkil edilmesi sağlanmıştır. Ziraat memurları, tapu ve maliye yetkilileri ile köy ihtiyar heyetleri sürece dâhil edilmiştir. Bu, dağıtım sürecinin daha detaylı ve şeffaf bir şekilde yönetilmesine olanak tanımaktadır. Ayrıca ilan edilen cetvellere yapılacak itirazların doğrudan tevzi heyetine ya da köy ihtiyar heyeti aracılığıyla bildirilmesi, karar alma sürecine katılımı artırmaktadır. Bu düzenleme, yerel halkın sürece daha aktif şekilde dâhil olmasını sağlamıştır.

Madde 14'te yapılan değişiklikle, arazi bedellerinin ödeme süresi 20 yıla çıkarılmıştır. Bu, 1938 düzenlemesinde belirlenen 10 yıllık ödeme planına göre daha uzun vadeli bir borçlanma yapısı sunarak çiftçilere ekonomik bir rahatlama sağlamıştır. Ayrıca borçlarını peşin ödemek isteyenlere yönelik iskonto yapılması, ödeme sürecini daha esnek hâle getirmiştir. Uzun vadeli bu yapı, çiftçilerin arazilerini sürdürülebilir şekilde işleyebilmeleri için önemli bir avantajdır (T.C. Resmî Gazete, 10 Haziran 1939, Sayı 4229, Kararname No: 2/11136, s. 11943).

Bu değişiklikler; Cumhuriyet rejiminin köklü sosyal reform projelerindeki kararlılığını, bu süreçte karşılaşılan zorluklara çözüm üretme çabasını ve tarımsal kalkınmayı desteklemek için kırsal alandaki ihtiyaçları daha iyi analiz ettiğini göstermektedir. 1939'da çıkarılan kararname ile hem coğrafi erişim genişlemiş hem de ekonomik koşullar daha uygulanabilir hâle getirilmiştir. Her ne kadar bu düzenlemeler, önceki talimatnamelere kıyasla ilerleme kaydetse de reformun hâlâ temel sınırlılıkları bulunduğu bir gerçektir. Özel mülkiyete ait geniş arazilerin dağıtım kapsamı dışında kalması ve dağıtılan arazilerin verimli kullanımı için çiftçilere teknik destek ve modern tarım araçlarının sağlanmasına yönelik herhangi bir düzenleme yapılmaması, reformun sürdürülebilirliğini sınırlayan faktörler olarak değerlendirilebilir.

3. 1940 Yılına Ait Toprak Tevzii Talimatnamesi

7 Nisan 1938 tarih ve 2/8455 sayılı kararname ile yürürlüğe giren Tevzii Arazi Talimatnamesi'nin uygulanmasında bazı zorluklarla karşılaşıldığından bu sorunları gidermek amacıyla Adliye, Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâletlerinin görüşleri alınarak yeni bir düzenleme yapılmıştır. Bu doğrultuda hazırlanan Toprak Tevzii Talimatnamesi, Maliye Vekâletinin teklifi üzerine, 17 Ağustos 1940 tarihinde İcra Vekilleri Heyeti tarafından kabul edilerek yürürlüğe konulmuştur. On üç bölüm ve seksen iki maddeden oluşmaktadır (T.C. Resmî Gazete, 6 Eylül 1940, Sayı 4605, Kararname No: 2/14177, s. 14621; Hakikat, 6 Eylül 1940, s. 2; Vakit, 7 Eylül 1940, s. 1-2).

1938 yılına ait Tevzii Arazi Talimatnamesi, Cumhuriyet'in tarım politikalarının bir parçası olarak başlatılmış ve 1939 ile 1940 yıllarında yapılan değişikliklerle daha kapsamlı bir yapıya bürünmüştür. 1940 yılına ait yeni Toprak Tevzii Talimatnamesi, önceki düzenlemelerdeki eksiklikleri gidermek, uygulamayı detaylandırmak ve daha etkili bir dağıtım mekanizması kurmak amacıyla hazırlanmıştır. 1940 düzenlemesi, hem arazi tevzi sürecinin kapsamını genişletmiş hem de daha detaylı bir hukuki ve idari çerçeve sunmuştur.

Dağıtım konu olan topraklar sadece devlete ait mülkler değil, aynı zamanda tarıma elverişli bağ, bahçe ve ziraat alanlarını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Madde 1). Belediye sınırları dışındaki ve kırsal kesimdeki toprakların dağıtımı, çiftçiler açısından daha geniş bir fırsat alanı oluşturmuştur. Ziraat eğitimi almış bireyleri ve aynı zamanda köy öğretmenlerini de kapsama almış ancak aile bireyleri tarımla uğraşan köy öğretmenleri hariç tutulmuştur (Madde 8-9).⁶ Toprağı olmayan ya da çok az olan çiftçilere öncelik tanınmış, nüfus başına arazi miktarı detaylı şekilde sınıflandırılmış ve tevzi tercih sırası detaylı şekilde açıklanmıştır (Madde 10-14) (T.C. Resmî Gazete, 6 Eylül 1940, Sayı 4605, Kararname No: 2/14177, s. 14622). Köy halkının kimlerden oluştuğu, kimlerin arazi dağıtımından yararlanabileceği ve aile yapısının nasıl değerlendirildiği belirlenmiştir. Buna göre; köy halkından sayılmak için o köyde nüfus kaydının bulunması gereklidir. Ancak köyde fiilen tarımla uğraşan (yarıcı, malik, kiracı, işgalci) kişiler de köy halkı sayılır. Arazisini kiraya vererek başka bir yerde yaşayanlar, köyle bağlarını kopardıkları için o köydeki arazi dağıtımından faydalanamazlar ancak yerleştikleri köyde hak sahibi olabilirler. Zorunlu iskâna tabi tutulanlar, artık yeni köylerinin halkından sayılır ve oradaki arazi dağıtımına dâhil edilirler. Aile kavramı, karı-koca, reşit olmayan okuyan çocuklar ve evlatlıkları kapsar. 18 yaşını dolduran veya evlenen çocuklar, ayrı bir aile kabul edilerek arazi tevziinden bağımsız olarak yararlanır. Anne babasını kaybeden reşit olmayan çocuklar, öncelikle dedelerinin, yoksa en yakın akrabalarının ailesine dâhil edilir ve arazi paylaşımı buna göre düzenlenir (Madde 15-19). Dağıtım sürecinde belirlenen cetveller ve hesaplamalar, daha sistematik ve adil bir uygulama için tasarlanmıştır. Komisyonların daha yetkin bir şekilde yapılandırılmasını sağlamış; maliye, kadastro ve yerel yönetimlerin daha etkin katılımını öngörmüştür (Madde 20-24) (T.C. Resmî Gazete, 6 Eylül 1940, Sayı

⁶ Köy öğretmenlerine toprak dağıtımıyla ilgili bazı konularda tereddütler yaşandığından 1944 yılında Maarif Vekâleti bu haktan kimlerin nasıl yararlanacağına dair bir genelge yayımlamıştır. Buna göre; özellikle köy enstitüsü mezunları ve kırsal bölgelerde görev yapan öğretmenler desteklenmektedir. Bu haktan yararlanabilmek için öğretmenlerin toprak sahibi olmaması veya mevcut arazilerinin yetersiz olması gerekmektedir. Hak sahipliği, mevcut arazi varlığı göz önünde bulundurularak belirlenmektedir. Öğretmenlerin kendilerine tahsis edilen araziye tarımsal üretim ve kendi geçimlerini sağlamak amacıyla kullanmaları beklenmektedir. Arazinin satışı veya başka amaçlarla kullanımı belirli kısıtlamalara tabidir. Ayrıca öğretmenler aldıkları arazi karşılığında belirlenen süre boyunca görev yapmayı taahhüt etmek durumundadır. Devletin öngördüğü tarımsal kalkınma projelerine katılımları da teşvik edilmektedir. Bkz. T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi, C. 7, S. 302, 13 Teşrinisani 1944, s. 1.

4605, Kararname No: 2/14177, s. 14623). Arazi dağıtımı için merkezde ve taşrada yapılan hazırlıklar da açıklanmıştır. Muhacirler, mülteciler ve zorunlu iskâna tabi tutulanlar için ayrılan topraklar ile yerli halka dağıtılmasında sakınca bulunmayan araziler; Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti ile Maliye Vekâleti tarafından köy, kaza veya vilayet bazında belirlenir. Vergi kayıtlarına dayanarak yerli halka dağıtılacak araziler, vali ve kaymakamlar aracılığıyla tespit edilir. Merkezde toplanan bilgiler doğrultusunda, Maliye Vekâleti her kazada bir veya birden fazla tevzi komisyonu oluşturur ve bu komisyonlara arazi miktarlarını ve değerlerini gösteren cetveller verilir. Birden fazla komisyon çalışacaksa vali veya kaymakam başkanlığında bir toplantı yapılarak köyler; arazi genişliği, önem derecesi, ulaşım durumu gibi kriterlere göre komisyonlar arasında paylaşılır (Madde 27-32). Arazi tevzi edilecek köylerin genel sınır krokileri hazırlanır, arazi; adalar ve parseller halinde ayrılır. Bu işlemler, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü'nün talimatnamesine uygun şekilde tevzi komisyonu ile birlikte çalışan fen memurları tarafından yapılır. Önce köy sınırları belirlenir, sonra adalar oluşturulur ve bunlar parsellere ayrılır. Hazineye ait parseller kesin sınırlarla, şahıslara ait olanlar tahmini sınırlarla gösterilir. Parselasyon sırasında şahıslara ait arazilerin sahipleri ve bilirkişiler dinlenerek kayıtlar oluşturulur. Hazine arazilerinin ölçümleri yapılarak piyasa değerleri belirlenir. Araziler, (İ) İyi, (O) Orta, (F) Kötü, (B) Bağ, bahçe vb. olarak dört gruba ayrılır ve bu sınıflandırma krokilere işlenir (Madde 33-40) (T.C. Resmî Gazete, 6 Eylül 1940, Sayı 4605, Kararname No: 2/14177, s. 14624).⁷ Köydeki ailelerin nüfus bilgilerini, mevcut arazilerini ve toprak ihtiyaçlarını belirlemek amacıyla ihtiyaç defteri hazırlanması kararlaştırılmıştır (Madde 41-47). Köyde dağıtılacak hazine arazilerinin hangi ailelere ve hangi miktarlarda tahsis edileceğini belirlemek için tevzii defteri düzenlenmesi öngörülmüştür (Madde 48-50). Tevzii muamelesi, tevzii ilan ve itirazlar ayrıca borçlanma durumu da ayrıntılı olarak açıklanmıştır (Madde 51-56). Toprak bedellerinin 20 yıl gibi uzun bir vadeye yayılarak ödenmesi, çiftçilere ekonomik açıdan ciddi bir kolaylık sağlamıştır (Madde 69-70) (T.C. Resmî Gazete, 6 Eylül 1940, Sayı 4605, Kararname No: 2/14177, s. 14625-14627).

3.1. Toprak Tevzii Talimatnamesine Dair Ek Talimatname (1941)

Toprak Tevzii Talimatnamesinin bazı maddelerinde değişiklik yapılmasına dair ekli talimatnamenin yürürlüğe girmesi, Maliye Vekâletinin 4/4/1941 tarih ve 3311/11/6920 sayılı yazısı ile yapılan teklif üzerine, İcra Vekilleri Heyeti tarafından 14/4/1941 tarihinde onaylanmıştır (BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 94-30-20; T.C. Resmî Gazete, 29 Nisan 1941, Sayı 4796, Kararname No: 2/15585, s. 845). Esas Talimatname'deki bazı eksiklikleri gidermek, süreçleri daha verimli ve adil hâle getirmek ve uygulamada karşılaşılan zorlukları çözmek için hazırlanmıştır. 2490 ve 2510 sayılı kanunlarla uyum sağlanması, mülkiyetin düzenlenmesi ve borçlandırma mekanizmasının detaylandırılması gibi noktalar dikkat çekmektedir. Ek Talimatname, toprakların kimlere ve hangi koşullarda tahsis edileceğini daha ayrıntılı şekilde düzenlemektedir. Önemli değişikliklerden biri, toprağa muhtaç olmayan şayi (ortak) hisse sahiplerinin paylarının nasıl ele alınacağını açıklamasıdır. Bu durumda ortaklık, hissedarın rızasıyla parçalara ayrılarak çözülmekte, rıza yoksa komisyon devreye girmektedir. Ayrıca hazine arazisinin tahsis ve tescil işlemlerinde mahalli uygulamalar ve yerel ihtiyaçlar göz önüne alınmıştır. Bu, yerel koşulların karar alma süreçlerine dâhil edilmesi açısından önemlidir. Dağıtım sürecini yürütecek komisyonların yapısı, üyeleri ve görevleri

⁷ Kadastro teşkilatının her yerde bulunmaması nedeniyle, Maliye Vekâleti bu durumu göz önünde bulundurarak özel kadastro ekipleri oluşturmuştur. Bu ekipler, arazi dağıtımı yapılacak bölgelerde kadastro çalışmalarını hızlı bir şekilde tamamlayacaktır. Bkz. "Hususi Kadastro Postaları-Köylüye Arazi Tevzii İçin Süratle Faaliyete Geçilecek", Hakikat, 30 Eylül 1940, s. 2.

de detaylandırılmıştır. Komisyon başkanları ve üyeleri Maliye Vekâleti tarafından atanır. Köy halkından seçilecek üyelerin seçim süreci daha demokratik hâle getirilmiştir; köy ihtiyar heyeti, aday gösterebilmektedir. Teknik işleri yürüten fen memurlarının nitelikleri ve görevleri daha netleştirilmiştir. Komisyonların dağıtım yapılacak köylerde hazine arazisinin sınırlarını belirleme, parse-lasyon yapma ve kıymet takdirinde bulunma gibi teknik ve idari görevleri bulunmaktadır. Ayrıca köy bekçilerinin jaloncu olarak görevlendirileceği belirtilmektedir. Arazi tahrir defterleri, nüfus defterleri ve ihtiyaç cetvellerinin düzenlenmesi prosedürleri daha netleştirilmiştir. Arazi ölçümleri, tahsis edilen toprakların tescili ve krokilerin hazırlanması gibi işlemler için Tapu ve Kadastro Müdürlüğü'nün rolü güçlendirilmiştir. Esas talimatnamedeki kayıt defterlerinin güncellenmesi ve kontrol süreçleri daha ayrıntılı hâle getirilmiştir. Ek Talimatname, uygulama sırasında karşılaşılan eksiklikleri gidermek için geçici maddeler de içermektedir. Buna göre; toprak dağıtımını yapı-lana kadar hazine arazilerinin kiralanması, fen memuru ihtiyacını karşılamak için Tapu ve Kadastro Mektebi'nde özel kurslar düzenlenmesi ve memurların eğitimi, pratik bilgi kazanımları ve sınav süreçleri düzenlenmiştir. Bu geçici maddeler, dağıtım sürecinin aksamasını önlemeyi ve teknik altyapının eksik olduğu durumlarda hızlı çözümler geliştirmeyi hedeflemiştir (T.C. Resmî Gazete, 29 Nisan 1941, Sayı 4796, Kararname No: 2/15585, s. 845-846).

1940 yılına ait Talimatname, genel esasları belirleyen, dağıtılacak toprakların niteliklerini, faydalanacak kesimleri ve komisyonların işleyişini tanımlayan bir ana düzenlemedir. Dağıtımın temel prosedürlerini belirler. 1941 yılına ait ek talimatname, 1940 Talimatnamesi'ndeki maddelere yönelik eklemeler ve değişiklikler içermektedir. Özellikle şayi hisse, itiraz süreçleri ve teknik düzenlemeler gibi alanlarda yenilikler getirmiştir. 1940 Talimatnamesi, dağıtılacak toprakları ve faydalanacak kesimleri tanımlarken mülkiyet sorunlarına genel çerçevede değinir. 1941 Ek Talimatnamesi, şayi hisse sahiplerinin durumu, bu hisselerin nasıl çözümleneceği ve hazine arazilerinin satışı gibi konularda daha ayrıntılı düzenlemeler yapmıştır. Örneğin, şayi hisse sahiplerinin rızasıyla ifrazen (ayırma yoluyla) çözümlenmesi, rıza olmaması halinde hazineye geçiş süreçlerini netleştirmiştir. 1940 yılına ait Talimatname'ye göre komisyonlar; başkan, üyeler ve teknik personelden oluşur. Görevleri arasında arazi ölçümü, parselasyon ve dağıtım süreçlerinin yönetimi bulunur. 1941 yılına ait Ek Talimatname komisyonların yapısını ve görevlerini daha detaylı hâle getirmiştir. Örneğin, köy halkından seçilecek üyeler için köy ihtiyar heyetinin aday gösterebilmesi öngörülmüştür. Komisyonlarda yer alacak teknik personelin nitelikleri ve görev alanları daha net tanımlanmıştır.⁸ Mahalli ihtiyaçlar doğrultusunda geçici komisyonların oluşturulması ve bunların yetkilendirilmesi ele alınmıştır. 1940 tarihli talimatname, teknik işlemleri yani arazi ölçümleri ve sınıflandırması gibi durumları genel ifadelerle düzenler. 1941 yılına ait Ek Talimatname'de teknik süreçler daha detaylı düzenlenmiştir. Örneğin, hazine arazilerinin sınırlarının belirlenmesi ve krokilerinin hazırlanması detaylandırılmıştır. Arazilerin kalite sınıflandırması (iyi, orta, kötü, bağ/bahçe) ve her parçaya değer biçme süreci daha sistematik hâle getirilmiştir. İhtiyaç defterlerinin doldurulması, nüfus cetvelleri ve vergi kayıtlarının entegrasyonu gibi işlemler açıklığa kavuşturulmuştur. 1940 yılına ait Talimatname, itiraz mekanizmasını genel hatlarıyla düzenlerken 1941 yılına ait Ek Talimatname itiraz süreçlerine ilişkin daha kapsamlı düzenlemeler yapmıştır. Örneğin, komisyon kararlarına yapılan itirazların nasıl ele alınacağı ve çözüme kavuşturulacağı detay-

⁸ Cumhuriyet Gazetesi'nde, komisyonlarda görev alacak reis, aza ve fen memurlarına ilişkin Maliye Vekâleti tarafından yayımlanan bir ilan da yer almaktadır. İlanda, komisyonlarda görev alacak kişilerin alacakları ücretler, aranan nitelikler ve başvuru süreçlerine dair bilgilere yer verilmektedir. Bkz. "Memur ve Fen Memuru Alınacak", Cumhuriyet, 20 Mart 1941, s. 6; 28 Mart 1941 tarihli Bugün Gazetesi'nde ise komisyon üyelerinin tamamlanmasının ardından arazi dağıtımının Mayıs ayı itibarıyla başlayacağı duyurulmaktadır. Bkz. "Köylüye Toprak Tevzii Mayıs'ta Başlayacak", Bugün, 28 Mart 1941, s. 2.

landırılmıştır. İtiraz reddedilse bile borçlandırma ve dağıtım süreçlerinin devam edeceği açıkça belirtilmiştir. Yine 1940 yılına ait Talimatname'de ücret ve harcırahlar konusunda genel hükümler içerirken 1941 yılına ait Ek Talimatname, komisyon üyeleri, fen memurları ve diğer destek personelinin ücretlendirme ve harcırahlarına dair daha detaylı düzenlemeler getirmiştir. Talimatname'ye eğitimi desteklemek amacıyla teknik kurslara katılan personelin masraflarının karşılanmasına dair hükümler de eklenmiştir. Netice itibarıyla 1941 yılına ait Ek Talimatname, esas talimatnameyi tamamlayan, detaylandıran ve uygulamada ortaya çıkan boşlukları dolduran bir düzenlemedir. Özellikle teknik süreçlerin netleştirilmesi, şayi hisse düzenlemeleri, itiraz mekanizmalarının güçlendirilmesi ve eğitim programlarının başlatılması gibi konularda önemli farklılıklar içermektedir. Bu farklar, 1940 Talimatnamesi'nin temel ilkelerini korurken, daha işlevsel bir uygulama çerçevesi oluşturmayı hedeflemiştir diyebiliriz.

Sonuç

1938 yılına ait Tevzii Arazi Talimatnamesi, Cumhuriyet Dönemi'nin toprak reformu çabalarının bir başlangıcı olarak hazırlanmış ve zamanla karşılaşılan sorunlara çözüm üretmek amacıyla 1939 ve 1940 yıllarında yeni düzenlemelerle genişletilmiştir. Bu üç düzenleme, topraksız köylülerin desteklenmesi, tarımsal üretimin artırılması ve sosyal adaletin sağlanması gibi temel hedefleri taşımaktadır. Devlete intikal eden toprakların dağıtımını esas alınmış, bu süreçte köylülerin mülkiyet sahibi yapılması amaçlanmıştır. Ancak reform süreci sadece sosyal ve ekonomik faydalar sağlamakla kalmamış; aynı zamanda tarımın modernizasyonu ve kırsal kalkınma hedeflerini de içermiştir. 1938 yılındaki düzenleme, temelde devlete ait arazilerin, hiçbir toprağı olmayan ya da az toprağına sahip çiftçilere dağıtılmasını öncelikli hâle getirmiştir. Bu süreçte, dağıtım ölçütleri arazi kalitesi, hane nüfusu ve kullanım ihtiyacına göre belirlenmiştir. Arazilerin mülkiyeti hazine adına ipotekli bir şekilde çiftçilere tahsis edilmiş ve ödemeler 10 yıl vadeli planlanmıştır. Ancak uygulamada ortaya çıkan sorunlar, 1939'da yeni bir düzenleme yapılmasını gerektirmiştir. Bu düzenleme, başvuru ve tahsis süreçlerini iyileştirmiş, ödeme süresini 20 yıla çıkararak çiftçilerin ekonomik yükünü azaltmıştır. Yerel yönetimlerin ve tevzii heyetlerinin yetkileri artırılarak uygulama süreci daha etkin hâle getirilmiştir. 1940 yılına ait Toprak Tevzii Talimatnamesi, bu reformun daha geniş bir çerçeveye oturtulmasını sağlamıştır. Arazilerin kapsamı genişletilmiş, yalnızca tarıma uygun alanlar değil, bağ, bahçe ve zeytinlik gibi tarımsal nitelikli topraklar da sürece dâhil edilmiştir. Ziraat eğitimi almış bireylerin ve köy öğretmenlerinin de düzenleme kapsamına alınması, tarımın modernizasyonuna katkı sağlamak amacı taşımaktadır. Ayrıca, kadastro ve parselasyon işlemleri detaylandırılarak arazilerin sistematik bir şekilde sınıflandırılması ve dağıtımını hedeflenmiştir. 1940 düzenlemesi, hukuki ve idari mekanizmaları daha etkin hâle getirerek, tevzii sürecini merkezilikten uzaklaştırıp yerel yönetimlere daha fazla yetki tanımıştır. Ancak tüm bu düzenlemelere rağmen, toprak reformu sürecinin bazı sınırlamaları olmuştur. Arazilerin ipotekli bir şekilde tahsis edilmesi; çiftçilerin mülkiyet üzerindeki bağımsızlığını sınırlamış, büyük ölçekli tarımsal işletmelerin oluşumunu engellemiştir. Dağıtımda nüfus büyüklüğüne ve arazi ihtiyacına göre öncelik sırası belirlenmiş olsa da, bölgeler arası eşitsizliklerin önüne tam anlamıyla geçilememiştir. Ticaretle uğraşanlar ve sanayi çalışanlarının reform kapsamı dışında bırakılması, reformun toplumsal kapsayıcılığını sınırlamıştır.

Sonuç olarak, bu üç düzenleme, Cumhuriyet'in halkçılık ve devletçilik ilkelerine dayalı bir kırsal kalkınma ve tarım reformu politikası inşa etme çabasını ortaya koymaktadır. 1938'de başlatılan reform, 1939 ve 1940 yıllarında yapılan düzenlemelerle daha detaylı ve kapsayıcı hâle getirilmiş ancak tam anlamıyla bir toprak reformu gerçekleştirilmesi için yetersiz kalmıştır. Buna rağmen

men, 1930-1941 yılları arasındaki bu mevzuat süreci, kırsal modernleşmenin hukuki ve idari temellerini atmış, köylünün ekonomik ve toplumsal statüsünü güçlendirmeyi hedefleyen devlet politikalarının önemli bir aşamasını oluşturmuştur.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi:

BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 12-46-12.

BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 82-25-16.

BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 87-50-4.

BCA, Fon Kodu: 30-18-1-2, Yer Bilgisi: 94-30-20.

Resmî ve Süreli Yayınlar

22/02/2025 tarihinde <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/halkcilik-ilkesi/?pdf=3627> adresinden erişilmiştir.

Akşam, "Devlete İntikal Eden Arazi ve Çiftlikler", 21 Temmuz 1938.

Akşam, "Erazi Tevzi Nizamnamesi-Bugünden İtibaren Meriyete Girdi", 28 Nisan 1938.

Bugün, "Köylüye Toprak Tevzii Mayıs'ta Başlayacak", 28 Mart 1941.

Cumhuriyet, "Memur ve Fen Memuru Alınacak", 20 Mart 1941.

Doğu, "Mübadeleden Dolayı Devlete Geçen Arazi ve Çiftlikler", 27 Temmuz 1938.

Hakikat, "Arazi Tevzii", 6 Eylül 1940.

Hakikat, "Hususi Kadastro Postaları-Köylüye Arazi Tevzii İçin Süratle Faaliyete Geçilecek", 30 Eylül 1940.

Kurun, "Arazi Dağıtma Talimatnamesi-Metrük Arazi Nasıl Tevzi Olunacak?", Kurun, 28 Nisan 1938.

T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi, C. 7, S. 302, 13 Teşrinisani 1944.

T.C. Resmî Gazete, "341 Muvazenei Umumiye Kanununun 23 üncü Maddesi Mucibince Yapılan Tevzii Arazi Talimatnamesi", 11 Ağustos 1930, Sayı 1567, Kararname No: 9646.

T.C. Resmî Gazete, "Tevzi Arazi Talimatnamesinin (1), (7) ve (14) üncü Maddelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Kararname", 10 Haziran 1939, Sayı 4229, Kararname No: 2/11136.

T.C. Resmî Gazete, "Tevzii Arazi Talimatnamesi Hakkında Kararname", 27 Nisan 1938, Sayı 3892, Kararname No: 2/8455.

T.C. Resmî Gazete, "Toprak Tevzi Talimatnamesinin Bazı Maddelerinin Tadiline Dair Kararname", 29 Nisan 1941, Sayı 4796, Kararname No: 2/15585.

T.C. Resmî Gazete, "Toprak Tevzii Talimatnamesinin Mer'iyete Konulması Hakkında Kararname", 6 Eylül 1940, Sayı 4605, Kararname No: 2/14177.

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre I, C. 18, 1.3.1338.

Türksözü, "Tevzii Arazi Talimatnamesi", 19 Mayıs 1938.

Ulus, "Mübadeleden Dolayı Devlete İntikal Eden Arazi ve Çiftliklerin Vaziyeti", 21 Temmuz 1938.
Ulus, "Toprak Dağıtma Nizamnamesi-Hazırlanan Yeni Nizamname Yüksek Tasdikten Geçti", 28 Nisan 1938.

Vakit, "Köylüye Toprak Dağıtma Talimatnamesi", 7 Eylül 1940.

Telif ve Tetkik Eserler

- Avcıoğlu, D. (2001). *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın) C. 1*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Aydemir, Ş. S. (2011). *İkinci Adam C. 2*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Barkan, Ö. L. (1980). *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler 1*. İstanbul: Gözlem Yayınevi.
- Cin, H. (2016). *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Dalan, M. E. (2024). *Tek Parti Döneminde Toprak Reformu Uygulamaları ve Siyasî Çözüm Arayışları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.
- Doğru, D. (2021). 1923-1950 Yılları Arasında Toprak Reformu Girişimleri ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanununa Yapılan Muhalefet. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*. 10 (2), 824-839.
- Giritli, İ. (1991). Atatürk ve Halkçılık. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. 7 (20). 181-188.
- Gök, S. (2005). *Tek Parti Döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da İskân Politikaları (1923-1950)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Güler, N., Suiçmez, B. R. (2005). Türkiye'de Toprak Reformu Sorunsalı ve TMMOB. *TMMOB Toprak Reformu Kongresi Şanlıurfa*. Ankara: Hermes Basımevi.
- Hatipoğlu, Ş. R. (1964). Toprak Reformunun Tarihçesi. *Toprak Reformu Semineri*. TMMOB Birliği Ziraat Mühendisleri Odası.
- Kayıran, M., Metintaş, M. Y. (2018). 1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Uygulanması. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. 10 (19), 647-666.
- Kolektif. (1955). *Yakınlarından Hatıralar*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Özden, M. (2006). Türkiye'de Halkçılığın Evrimi (1908-1918). *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8 (16), 89-100.
- Tuna, S. (2017). *Tek Parti İktidarında Toprak Bayramı Kutlamaları ve Toprak Reformu (1945-1949)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (ÇAKÜTAD, ISSN/e-ISSN: 2792-0631), uluslararası, çift kör hakemli elektronik bir dergidir. Derginin tüm süreçleri ücretsiz olup dergi açık erişim politikasını benimsemektedir. Dergide yayımlanmış yazılar; **Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Kamu Lisansı (CC BY NC)** ile lisanslanmıştır.

Dergimiz 2022 yılından itibaren yılda 2 sayı olarak (Haziran-Aralık) yayımlanmakta olup **10.71096 DOI ön ekini** kullanmaktadır.

Yayın kapsamında; Türk dili ve edebiyatı, Türk kültürü ve tarihi, Türk müziği ve sanatı, Türk-İslam Düşüncesi ile Türk coğrafyalarında din, bilim ve kültür gibi Türk milli ve manevî mirasını ilgilendiren konularda yapılacak bütün özgün makaleler başta olmak üzere, çeviri ve derleme makaleler kabul edilebilmektedir.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin yayın dili Türkçe, Türk Lehçeleri ve İngilizcedir.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'ne sadece **Dergipark** sistemi üzerinden makale gönderilebilmektedir.

Dergiye gönderilecek yazılar, sisteme yüklenmeden önce dergi yazım kuralları ve Türkçe açısından mutlaka incelenmelidir. Yazım kurallarına uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmamaktadır.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde APA Atıf Sistemi kullanılmaktadır.