



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF
FACULTY OF THEOLOGY
ISTANBUL UNIVERSITY



Sayı/Number: 29

Yıl/Year: 2013

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (İÜİFD)

**İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi / Owner on Behalf of Faculty
of Theology of Istanbul University**
Prof. Dr. Murteza BEDİR (Dekan/Dean)

Editör / Editor
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

**Yazı İşleri Sorumlusu /
Legal Representative**
Prof. Dr. Hidayet AYDAR

Editör Yardımcıları / Co-Editors
Yrd. Doç. Dr. Mustafa İsmail BAĞDATLI
Yrd. Doç. Dr. Mustakim ARICI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER
Prof. Dr. Hidayet AYDAR
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Mustafa İsmail BAĞDATLI
Yrd. Doç. Dr. Mustakim ARICI

Son Okuma / Redaction

Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK
Arş. Gör. Mustafa ÖZGAÇ

Kapak ve İç Tasarım / Graphical Design

Yrd. Doç. Dr. Mustafa İsmail BAĞDATLI

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdurrahman ACAR (Prof.Dr.), Rahim ACAR (Prof.Dr.), Alparslan AÇIKGENÇ (Prof.Dr.), Muhsin AKBAŞ (Prof.Dr.),
Yasin AKTAY (Prof.Dr.), Mehmet AKKUŞ (Prof.Dr.), Halis ALBAYRAK (Prof.Dr.), Recep ALPYAĞIL (Doç.Dr.), Ramazan
ALTINTAŞ (Prof.Dr.), Abdüsselam ARI (Doç.Dr.), Ali ARSLAN (Prof.Dr.), Zeki ARSLANTÜRK (Prof.Dr.), Nevzat AŞIK
(Prof.Dr.), Muhammed ABAY (Yrd.Doç.Dr.), Mahmut AY (Yrd.Doç.Dr.), İrfan AYCAN (Prof.Dr.), Hidayet AYDAR (Prof.
Dr.), İbrahim Hakkı AYDIN (Prof.Dr.), Ömer AYDIN (Prof.Dr.), Yaşar AYDINLI (Prof.Dr.), Osman AYDINLI (Prof.Dr.),
Fahmettin BAŞAR (Prof.Dr.), Vahdettin BAŞÇI (Prof.Dr.), İrfan BAŞKURT (Doç.Dr.), Kemal BATAK (Doç.Dr.), Abdülaziz
BAYINDIR (Prof.Dr.), Mehmet BAYRAKDAR (Prof.Dr.), Bayraktar BAYRAKLI (Prof.Dr.), M.Faruk BAYRAKTAR (Prof.
Dr.), Mürteza BEDİR (Prof.Dr.), Ramazan BİÇER (Prof.Dr.), Nahide BOZKURT (Prof.Dr.), Ömer BOZKURT (Yrd.Doç.
Dr.), H.İbrahim BULUT (Doç.Dr.), Mehmet BÜYÜKDERE (Prof.Dr.), Yılmaz CAN (Prof.Dr.), Hasan CİRİT (Doç.Dr.),
İsmail ÇALIŞKAN (Prof.Dr.), İlyas ÇELEBİ (Prof.Dr.), Mehmet ÇELİK (Prof.Dr.), Yakup ÇİÇEK (Prof.Dr.), Mehmet
DALKILIÇ (Prof.Dr.), Muhsin DEMİRCİ (Prof.Dr.), Kürşat DEMİRCİ (Doç.Dr.), İsmail DEMİREZEN (Doç.Dr.),
Abdülkadir DONUK (Prof.Dr.), Recai DOĞAN (Prof.Dr.), İbrahim Kafi DÖNMEZ (Prof.Dr.), Ali DURUŞOY (Prof.Dr.),
Yaşar DÜZENLİ (Prof.Dr.), Feridun M.EMECEN (Prof.Dr.), İzzet ER (Prof.Dr.), Ali ERBAŞ (Prof.Dr.), Hüsamettin ERDEM
(Prof.Dr.), Mustafa ERDEM (Prof.Dr.), Ayşe Zişan FURAT (Doç.Dr.), Necmettin GÖKKIR (Doç.Dr.), Bilal GÖKKIR (Doç.
Dr.), Musa Kazım GÜLÇÜR (Yrd.Doç.Dr.), Zekeriya GÜLER (Prof.Dr.), Sitki GÜLLE (Prof.Dr.), Hacı Mehmet GÜNAY
(Prof.Dr.), Osman GÜNER (Prof.Dr.), Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Prof.Dr.), Abdurrahman HAÇKALI (Prof.Dr.),
Ömer Faruk HARMAN (Prof.Dr.), Hüseyin HANSU (Doç.Dr.), Dursun HAZER (Prof.Dr.), Hayati HÖKELEKLİ (Prof.
Dr.), Davut HUT (Dr.), M.Zeki İŞCAN (Doç.Dr.), Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.), İsmail KARA (Prof.Dr.), Mustafa
KARA (Prof.Dr.), N.Ünal KARASLAN (Prof.Dr.), Faruk KARACA (Prof.Dr.), Ahmet KAVAS (Prof.Dr.), Mahmut KAYA
(Prof.Dr.), Fahri KAYADİBİ (Prof.Dr.), Ziya KAZICI (Prof.Dr.), Bilal KEMİKLİ (Prof.Dr.), İmaduddin Khalil (Prof.
Dr.), A.Saim KILAVUZ (Prof.Dr.), Recep KILIÇ (Prof.Dr.), Sadık KILIÇ (Prof.Dr.), Celal KIRCA (Prof.Dr.), Abdullah
KIZILCIK (Doç.Dr.), Ferhat KOCA (Prof.Dr.), Hasan KURT (Prof.Dr.), Saffet KÖSE (Prof.Dr.), Yaşar Abit KOÇAK (Prof.
Dr.), Mustafa KÖYLÜ (Prof.Dr.), Zekeriya KURŞUN (Prof.Dr.), İlhan KUTLUER (Prof.Dr.), Bekir KUZUDİŞLİ (Doç.
Dr.), Talip KÜÇÜKCAN (Prof.Dr.), Muhittin MACIT (Doç.Dr.), Yurdagül MEHMETOĞLU (Prof.Dr.), Ahmet YAŞAR
OCAK (Prof.Dr.), Hakan OLGUN (Doç.Dr.), Mesut OKUMUŞ (Prof.Dr.), Reşat ÖNGÖREN (Prof.Dr.), Hakkı ÖNKAL
(Prof.Dr.), Abdülkerim ÖZAYDIN (Prof.Dr.), Tahsin ÖZCAN (Prof.Dr.), Abdurrahman ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Metin
ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZDEMİR (Prof.Dr.), Mehmet ÖZKARCI (Prof.Dr.), Mevlüt ÖZLER (Prof.Dr.), Hanefi
PALABYIK (Prof.Dr.), Hüseyin PEKER (Prof.Dr.), Selahattin POLAT (Prof.Dr.), Mehmet Saffet SARIKAYA (Prof.Dr.),
Hüseyin SARIOĞLU (Prof.Dr.), A.Nedim SERINSU (Prof.Dr.), Burhanettin TATAR (Prof.Dr.), Mustafa TAHRALI (Prof.
Dr.), Mustafa TEKİN (Doç.Dr.), Nihat TEMEL (Prof.Dr.), Mustafa Zeki TERZİ (Prof.Dr.), Nuri TINAZ (Doç.Dr.), Kasım
TURHAN (Prof.Dr.), Süleyman TULUCU (Prof.Dr.), Talip TÜRCAN (Prof.Dr.), Osman TÜRER (Prof.Dr.), Mustafa USTA
(Prof.Dr.), Mazlum UYAR (Prof.Dr.), Yavuz ÜNAL (Prof.Dr.), İsmail Safa ÜSTÜN (Prof.Dr.), İsmail YAKIT (Prof.Dr.),
Ahmet YAMAN (Prof.Dr.), Cafer Sadık YARAN (Prof.Dr.), Metin YASA (Doç.Dr.), Davut YAYLALI (Prof.Dr.), Nesimi
YAZICI (Prof.Dr.), Hüseyin YAZICI (Prof.Dr.), Adem YERİNDE (Doç.Dr.), Yavuz YILDIRIM (Yrd.Doç.Dr.), Ali YILMAZ
(Prof.Dr.), İsmail YİĞİT (Prof.Dr.), A.İhsan YİTİK (Prof.Dr.), Metin YURDAGÜR (Prof.Dr.), Ahmet YÜCEL (Prof.Dr.),

Yönetim Yeri / Administration Place

İskenderpaşa Mahallesi, Horhor Caddesi, Kavalalı Sokak, No:1 A-Blok 34080 Fatih / İstanbul.
Tel: (212) 532 60 20, Faks: (212) 532 62 07, e-posta: ilhergi@istanbul.edu.tr

İÜİFD yılda iki sayı olarak yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

İÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları İÜİFD'ye ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz,
çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz.



<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/iuilal>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KARİKATÜRLERDEKİ BAŞÖRTÜLÜ FİGÜRLERİN GÖSTERGEBİLİMSEL ANALİZİ:
PENGUEN DERGİSİ ÖRNEĞİ / SEMIOLOGICAL ANALYSIS OF HEADSCARVED
FIGURES IN THE CARICATURES: CASE OF PENGUIN MAGAZINE

Birsen Banu OKUTAN
9-38

DİNSEL YÖNELİM KAYGIYI NASIL ETKİLER? ALMANYALI MÜSLÜMAN-TÜRK
GÖÇMENLER ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI / HOW RELIGIOUS ORIENTATION
EFFECTS ANXIETY? A FIELD RESEARCH ON GERMAN MUSLIMS-TURKISH
IMMIGRANTS

Mustafa KOÇ
39-72

FIKIHTA MEŞHUR BİR MİRAS MESELESİ OLARAK AVLİYYE: AVL HALLERİ, KAYNAĞI
VE ÇÖZÜMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ / A NOTED FIQH ISSUE, AWL: SOURCES,
CASES, AND SOLUTIONS

Abdurrahman YAZICI
73-108

DİYARBAKIR'DA MİSYONERLİK FAALİYETLERİNİN TARİHİ / HISTORY OF
MISSIONARY ACTIVITIES IN DIYARBAKIR

Resul ÇATALBAŞ
109-132

KUTBUDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ (Ö. 710/1311)'NİN FETHU'L-MENNÂN TEFSİRİNİN ÖZGÜN
YÖNLERİ / THE ORIGINAL ASPECTS OF COMMENTARY OF QUTB AL-DIN AL-
SHIRAZI (d. 710/1311) "FATH AL-MANNÂN"

Resul ERTUĞRUL
133-178

GÜNÜMÜZDEKİ HÂFİZLİK İLE ASR-I SAÂDETTEKİ HÂFİZLİĞİN KARŞILAŞTIRILMASI
/ A COMPARISON OF THE MEMORISATION OF THE QUR'AN AT PRESENT TIME AND
IN THE PERIOD OF PROPHET MUHAMMED

Bahattin DARTMA
179-192

**TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY /
MEETING, SYMPOSIUM, WORKSHOP**

KURULUŞUNUN 100. YILINDA İMAM HATİP LİSELERİ
ULUSLARARASI SEMPOZYUMU
(DEĞERLER EĞİTİMİ MERKEZİ, İSTANBUL, 23-24 KASIM 2013)

Z. Şeyma ASLAN
193-197

ULUSLARARASI 13. YÜZYILDA FELSEFE SEMPOZYUMU
(ANKARA, 16-17 KASIM 2013)

Muhammet Enes KALA
198-202

KLASİK SONRASI DÖNEM İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM:
SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ ÖRNEĞİ
(BİLİM VE SANAT VAKFI MEDENİYET ARAŞTIRMALARI MERKEZİ,
İSTANBUL, 7-8 ARALIK 2013)

Abdullah Taha İMAMOĞLU
203-207

“XVIII. KELAM ANABİLİM DALLARI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE HALKIN
SORULARI BAĞLAMINDA GÜNÜMÜZ İNANÇ PROBLEMLERİ”
(24-25 MAYIS 2013 İSTANBUL)

Fikret SOYAL
208-215

DİN FELSEFESİ ANA BİLİM DALI VI. KOORDİNASYON TOPLANTISI
“DİN FELSEFESİ AÇISINDAN TELEOLOJİK DELİLİN ANLAM VE ÖNEMİ”
(1-2 KASIM 2013 İSTANBUL)

Adem IRMAK
216-222

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Tahir b. Hüseyin, *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatnâme*.
Derleme ve inceleme: Özgür Kavak, Klasik Yayınları, 2012.

Yüksel KANAR
223-235





PROF. DR. MUHAMMED ARUÇI (1956-2013)

Aydın TOPALOĞLU*

15 Kasım, 2013 tarihinde vefat eden Prof. Dr. Muhammed Aruçi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin yakın zamanda yitirmiş olduğu değerli akademisyenlerin üçüncüsü olmuştur. 2012 yılında Prof. Dr. Salim Ögüt ve 2013 yılında Prof. Dr. Mevlüt Güngör'ün vefatından sonra elim bir hastalık neticesinde Aruçi'nin vefatı da ailesini olduğu kadar mesai arkadaşlarını, öğrencilerini ve sevenlerini kedere boğmuştur.

26 Eylül, 1956 tarihinde Makedonya'nın Gostivar iline bağlı Vrapçişte kasabasında doğan Muhammed Aruçi, aynı zamanda şair ve müderris olan babası Kemal Efendi'nin (1920-1977) üçüncü çocuğu idi. 1970'te Türkçe eğitim veren sekiz yıllık Çede Filiposki İlkokulu'nu, 1974'te ise Gostivar Pançe Poposki Lisesi'ni bitirmiş, 1975'te Saraybosna'daki Gazi Husrev begova (Hüsrev bey) Medresesi'nde bir yıl eğitim gördükten sonra Arapça dilini geliştirmek ve İslami İlimlerde eğitim almak için Mısır'a gitmiştir. 1979'da Ezher Üniversitesi'nin Usûlü'd-dîn Fakültesi'nden mezun olmuş, 1983 yılında Mısır'da evlilik yapmış, 1986'da Kahire Üniversitesi'nin Dârü'l-ulûm Fakültesi'ne bağlı İslâm Felsefesi Bölümü'nde "Nüreddîn es-Sâbûnî ve Ârâuhü'l-keîâmîyye min kitâbihî'l-kifâye fî'l-hidâye" başlıklı teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. Eğitimin ardından

* Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.



Mısır'dan Makedonya'ya dönen Aruçi, Üsküp Medresesi'nde beş yıl hocalık yapmış, ardından 1989 yılında doktora çalışmasını yapmak için İstanbul'a gelip yerleşmiştir. 1994'te ise Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Kelâm ve Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı'nda "Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât" başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Doktorasından sonra Makedonya'ya dönme planları yaparken özellikle hocası Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun da tavsiye ve teşvikleriyle 1995 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (TDV İSAM) çalışmaya başlamıştır. Müellif, mütercim ve redaktör olarak çalışmaya başladığı İSAM'daki görevini 2012 yılına kadar sürdürmüş, bu süre içerisinde sadece bir araştırmacı olarak değil, İstanbul ve Makedonya arasında bir nevi kültürel işbirliğinin imkânlarını araştıran, memleketine karşı sorumluluk bilinciyle şartları zorlayan bir eğitim gönüllüsü olarak da hizmet vermiştir.

2006'da Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Kelâm Ana-bilim Dalı'nda doçentliğini almış, İSAM'daki görevinin sonunda 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kelâm Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaya başlamış ve aynı yıl profesör olmuştur. İÜ İlahiyat Fakültesinden önce, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1996-2000), Sofya Üniversitesi Klasik ve Modern Filoloji Fakültesi (2001-2011), Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi (2005-2007), Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi (2007-2009) misafir öğretim üyesi olarak çalıştığı başlıca üniversitelerdir.

Öğretim üyeliğinin yanında, çeşitli dergilerde yazıları ve röportajları yayımlanan Aruçi, 2013'te kısa bir süre TRT Arapça Kanalı'nda bir arkadaşıyla birlikte "Satır Arası" programını sunmuştur. Evli ve dört çocuk babası olan Aruçi, yakalandığı elim hastalıktan (Kolon Kanseri) kurtulamayarak 15 Kasım 2013 tarihinde tedavi gördüğü hastanede vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine cenazesi, doğduğu yer olan Vrapçište'ye götürülerek babası rahmetli Kemal Efendi'nin yanına defnedilmiştir.

Akademik çalışmalarında, alan olarak seçtiği kelâm ve mezhepler tarihinin yanında, İslâm felsefesi, İslâm tarihi, sanat tarihi, Arap dili ve edebiyatı, Balkanlar ve Ortadoğu'nun siyasi ve kültürel durumu hakkında da araştırmaları bulunan Aruçi, yaptığı telif, tercüme ve tahkiklerle pek çok konuda eser vermiş; uluslararası toplantılara katılmış, özellikle Doğu Avrupa ve Balkanlar'daki Müslümanların tarihi, kültürü ve sosyo-politik yapısıyla alakalı uluslararası pek çok konferansta değerli sunum ve müzakerelerde bulunmuştur.



İlmî kimliğinin yanında, Aruçi'nin Balkanlar'daki komünist rejimlerin çökmesi ve Eski Yugoslavya'nun dağılmasıyla birlikte patlak veren İslâm düşmanlığı ve Müslüman halklara yönelik saldırılar karşısında, özelde Müslüman-Arnavut kimliğinin korunması, genelde de eski Osmanlı tebaası olan Balkan Müslümanlarının değerlerine sahip çıkılması hususunda ciddi gayretleri olmuştur. Çeşitli hayır kurumlarını Balkanlar'daki Müslümanların eğitimine, tarihî ve kültürel değerlerinin muhafazasına, özellikle cami ve okul yapımına teşvik etmesi, bazı hayır çalışmalarına bizzat önyak olması takdire şayandır.

Arnavutça, Türkçe, Makedonca, Arapça, Boşnakça (Sırpça ve Hırvatça) ve Bulgarca'nın yanı sıra Fransızca ve İngilizce de bilen Aruçi'nin, babası Kemal Efendi'nin şiirlerini derlediği *Şiirlerim* (Üsküp: Logos-A, 1999) kitabının yanında, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ile birlikte hazırladığı ve İran Kültür Bakanlığı'na ödüllendirilen *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'i* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003; Beyrut: Dâru Sâdır, 2007) ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye*'sinin tahkikli neşri (İstanbul: İSAM Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011) sağlığında basılmış eserleri arasında yer almaktadır. Bu eserlerin dışında TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) için, aralarında "Fettah Efendi", "Harâbâtî Baba Tekkesi", "Kalkandelen", "Kosova", "Mostar", "Ohri", "Bekir Sadak", "Sancak", "Saraybosna", "Şabanoviç, Hâzim", "Nûreddin es-Sâbûnî", "Taşköprü (Vardar)" ve "Yugoslavya'nın da bulunduğu pek çok maddeye imza atmış; yine Balkanlar'ın dinî, coğrafi, tarihî ve kültürel değerleriyle alâkalı pek çok maddenin redaksiyonunu yapmış; başta Üsküp olmak üzere Balkanlar'ın sosyo-kültürel yapısı, tarihî kurumları, ilim ve irfan merkezleri, ilmî şahsiyetleri hakkında pek çok dilde makaleler kaleme almış, İSAM tarafından yazma eserlerin neşri için oluşturulan tahkik komisyonunda görev almıştır.

Babası Kemal Efendi'nin rahle-i tedrisinde başlayan ve sırasıyla Gostivar, Üsküp, Saraybosna, Mısır ve İstanbul'da devam eden eğitim ve öğretim hayatı kendisine güçlü bir İslâmî kişilik kazandırırken, çocukluğundan itibaren tanık olduğu çalkantılı siyasi dönemler ve etnik çatışmalar, kendisinde millî kimliğine sahip çıkma, miras aldığı kültürel yapının muhafazası ve yeni nesillere aktarılma bilincini oluşturmuştur.

Vefatından kısa bir süre önce, 2008 yılında, hem validesini hem de büyük biraderini kaybetmenin acısını yaşayan Muhammed Aruçi'nin elim rahatsızlığa yakalanması sadece kendisini ve ailesini değil, dostlarını da üzmüş bununla birlikte tedavi sürecindeki sebatı ve metaneti çevresine güven vermiştir. Bu süreçte özellikle İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yunus Söylet ve İstanbul Üni-



versitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Murtaza Bedir başta olmak üzere, Üniversitedeki ve İSAM'daki mesai arkadaşlarının yakın ilgisi, Bağcılar Medipol hastanesi görevlilerinin dostane tutumu acılarını nispeten hafifletmiş, son anlarına kadar kendisine moral kaynağı olmuştur.

Memleketi Makedonya'ya olan bağlılığı, eğitim gördüğü Mısır'a olan muhabbeti ve son nefesine kadar hiç eksilmeyen Türkiye (İstanbul) sevdası Muhammet Aruçi'nin hem kişiliğini, hem de sosyo-kültürel konumunu belirleyen önemli unsurlardır. Zengin ilim ve fikir dünyasını biçimlendiren etmenler de bu çeşitlilik üzerine kuruludur. Balkan insanına olan saygısı, özellikle kendi etnik kökeninden olan Arnavutlara olan sorumluluk hissi, başta Mısırlılar olmak üzere Arap dünyasına olan sempatisi ve son olarak kendini evlad-ı fatihan olarak görmesi ve bundan duyduğu tarihi gurur, iç dünyasında geniş bir zenginlik oluşturmuştur. Zaman zaman zorluklar ve yanlış anlamalar yaşamış olsa da bu çeşitliliği uyum içerisinde tutmayı başarması, normal bir insanın hayatında zor bulunacak kültürel zenginliği ve hareketliliği kendisine yaşattır.

Vefatıyla birlikte ortaya çıkan üzüntü ve taziyeler ne kadar sevildiğinin ve şahsında Makedonyalı bir bilim adamının Türkiye'de ne kadar saygın olduğunun göstergesi olmuştur. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ailesini bizzat telefonla arayarak taziyelerini bildirmiş, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez cenazesi ve aile bireylerinin durumuyla yakinen ilgilenmiş, İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yunus Söylet taziyeye mesajı yayınlamış, İstanbul Müftüsü Prof. Dr. Rahmi Yaran Fatih Camiindeki cenaze namazını kıldırması, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Murtaza Bedir cenazede yaptığı bir konuşmayla derin üzüntülerini paylaşmış, İSAM Başkanı Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın cenazenin Makedonya'ya nakline ve defnine iştirak etmiş, başta Tayyar Altıkulaç ve Bekir Topaloğlu olmak üzere hocaları, gerek İstanbul'da, gerekse Balkanlardaki tüm sevenleri kendisini dualar ve hayırlarla uğurlayarak, kederli eşine ve çocuklarına taziyelerini sunmuşlardır.

Muhammed Aruçi'nin vefatı sadece Vrapçište'nin hayat dolu, neşeli, coşkulu, kâh öfkeli kâh yufka yürekli bir evladını yitirmesine neden olmamış, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ve İSAM'ın çok değerli, birikimli, kültürlü, yedi farklı dilde konuşup yazabilen uluslararası bir ilahiyatçı akademisyenini yitirmesine sebep olmuştur.

Allah rahmet eylesin, mekânı cennet olsun.





KARİKATÜRLERDEKİ BAŞÖRTÜLÜ FİGÜRLERİN GÖSTERGEBİLİMSEL ANALİZİ: PENGUEN DERGİSİ ÖRNEĞİ

Birsen Banu OKUTAN*

Öz:

Popüler kültür ürünü olan karikatürler toplumsal alanda kod biçim üretme mekanizmalarından biri olarak işlev görmektedir. Karikatürler, mizahi öğeler taşımakla birlikte kalıp yargılar oluşturmakta veya oluşan yargıları pekiştirmektedir. Bu çalışmanın amacı Barthes'in göstergebilimsel çözümleme biçiminden yararlanarak popüler karikatürde başörtülü figürasyonların nasıl resmedildiğini ve hangi örtük işlevler taşıdığını göstermektir. Çalışmada popüler karikatür anlayışını temsil eden haftalık mizah dergisi *Penguin* dört ay süresince incelenmiştir. İncelenen dönem, sosyo-politik olarak başörtüsü-türban tartışmalarının gündem konusu olmadığı zaman dilimine tekabül etmektedir. Gündelik hayat pratiklerini konu alan sıradan göstergelerin sıradan bir zaman diliminde incelenmesi, tipolojileri besleyen gömülü ideolojik tutumların varlığını ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karikatür, başörtüsü, örtük işlev, göstergebilim.

Abstract:

Semiological Analysis of Headscarved Figures in the Caricatures:

Case of *Penguin* Magazine

Caricature as a production of popular culture is one of the mechanisms that creates code forms in the social life and constructs stereotypes or consolidates constructed images. The purpose of this study is to demonstrate how the headscarved women are figured out in the caricatures and also to analyze the latent functions of these figurations through the view of Barthes' semiological concepts. Methodologically, *Penguin* as a weekly humour magazine is examined during four months and in the

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.



course of examination, it is reached that ideological stances and assumptions are embedded in the banal signs of everyday life.

Key Words: Caricature, headscarf, latent function, semiology.

I. Giriş

Kitle iletişim araçlarının göndermeleri topluma belirli mesajlar sunmakta, yargılar oluşturmakta, kimi zaman da kalıplaşmış düşünce biçimlerini yeniden üretmektedir. Sosyal ve siyasal yapının etkisinden bağımsız olmayan kod biçimleri, harmoni sağlayabilecek veriler taşıyabileceği gibi “ayırım” ve “ötekileştirmeyi” kesinleyecek tipolojiler de yaratabilmektedir. Karikatür gibi özellikle dergi ve gazeteler aracılığıyla topluma eleştirel iletiler sunmayı hedefleyen mizah ürünleri de sosyolojik manada açık ve örtük işlevler taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı, başörtülü figürlerin karikatürlerde nasıl imgelendiğini göstermek, bu imgelerin taşıdığı manaları göstergebilimsel çözümleme yöntemi ile anlamlandırmaya çalışmaktır. Böylece dini öğelerin popüler kültür ürünü olan karikatürlerde nasıl resmedildiği, hangi ideolojik bagajdan beslendiği/beslenmediği, hangi işlevsel rolleri üstlendiği kristalize edilebilecektir. Çalışmada, popüler karikatür dergisi *Penguen*'in dört aylık yayınları incelenmiş, karikatürler göstergeler bağlamında analiz edilmiştir¹.

II. Karikatür ve İşlevsellik

Karikatür, hücum manasındaki “caricare”² kökünden gelen, konusunu çizgiler vasıtasıyla mizahla biçimlendiren eleştiri sanatıdır. Karikatürün dizgisel amacının toplumsal yapının sistemsel bozukluklarını ortaya çıkarmak, hegemonyaya tepki göstermek ve her türlü haksızlığı protesto etmek olduğu var-

¹ Din sosyolojisi ve medya çalışmalarının ortak sahasında üretilen karikatür incelemelerine sık rastlanmaktadır. Bu araştırma özelinde de tek bir derginin şekilsel okuması yapılmıştır. İlerleyen çalışmalarda karikatür dergileri üzerine karşılaştırmalı olarak yapılacak başörtülü figür çözümlemelerinin alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle, muhafazakâr karikatür dergilerindeki başörtülü figürler üzerine yapılacak incelemelerin “değişim ve paralellikler” bağlamında çözümlenmesi çizimlerin fikrîsel arka planını netleştirecektir.

² Önder Şenyapılı, *Karikatür*, Ankara, Metu Press, 2003, s.14.



sayılmaktadır. Karikatürün eleştirel ama yapıcı doğasının güzel, iyi ya da doğruyu değil, çirkin, kötü veya yanlış göstermesi³; haber verme, eğitime ve eğlendirme⁴ amacı gütmesi beklenmektedir. Dokgöz'ün ifadesiyle,

Karikatürün varlığının temelinde muhalefet olgusu vardır. Karikatür gerçekliği insanlığın lehine dönüştürmeyi amaçlayan, bunu yaparken de izleyiciyi sarsan, düşündüren, aklın eleştirici tavrını çizgi ile somutlaştıran bir başkaldırı biçimidir⁵.

Karikatürler, çağrışımlar katarak durumları tersten okutmakta, abartılarla nesnelere değiştirilmekte; dönüşüm, karşılaştırma, benzerlik, özellikle "absürdite", "görecelik" ve "şaşırtmaca"⁶ ile tipolojiler sunmaktadır. Bu tipolojiler, genellikle iki tür karikatür üzerinden resmedilmektedir. İlk olarak, "grafik" veya "çizgi mizah" olarak adlandırılan karikatür, düşündürme odaklı, fazla abartıya başvurmayan, yüksek kültürü hedef alan, yazısı olmayan veya çok az olan uzun ömürlü⁷ sanat karikatürleridir. Grafik mizah, zamanı ve mekanı aşarak evrensel özellikler taşıyan; gündelik gazete veya dergilerden ziyade yarışma veya sergilerde gösterime çıkan sanatsal yapıtlardır. Diğeri ise gazete ve dergilerde yer alan her türlü sosyal, siyasal veya gündelik olayı abartılı, bol yazılı haliyle kitlelere sunan "popüler karikatürlerdir". Özellikle, mizah dergilerindeki popüler karikatürlerin tiraj kaygısı güdülenerek, çabuk tüketilen çizimi, kadın bedeni, cinsellik ve alt kültür bağlamında tanımlanabilecek argo veya sokak kültürünün göstergelerinden müteşekkil bir yapı sergilemektedir.

Karikatürlerin görsel anlatımı "açık işlevlerini" ortaya çıkarmaktadır. Diğer yandan, karikatür imgelemelerinin "beklenmeyen, niyetlenmemiş sonuç-

³ Abdülkadir Uslu, "Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.256.

⁴ Atilla Özer, "Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.259.

⁵ Deniz Dokgöz, "Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.285.

⁶ Şenyapılı, *a.g.e.*, s.48-55.

⁷ Atilla Özer, "Karikatür, Popüler Kültür ve Popüler Karikatür", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.246.



lara neden olması"⁸ göstergelerin örtük işlevleri olduğuna işaret etmektedir. Örtük işlevler, eylemi yapan/yapanların bilinci dışında, tasarlamadığı, niyetlemediği şekilde ortaya çıkmakta⁹; hakim yapıyı, kalıplaşmış kültürel ve toplumsal kodları beslemekte, düzeni devam ettirdiği gibi yeni bir akışa veya başlangıca neden olabilmektedir¹⁰. Bu durumun dünya ölçeğinde en keskin örneğini Danimarka'lı Jyllands-Posten gazetesinde¹¹ İslam Peygamberini terörist olarak gösteren on iki karikatür temsil etmektedir. Müslümanların kutsalına derin hakaret, Müslüman toplumları son derece rahatsız etmiş; akabinde çeşitli protesto eylemleri düzenlenmiş, elçilikler basılmış ve bayraklar yakılmıştır. Danimarka yönetimi hem resmi düzeyde, hem de entelektüel boyutta savunduğu ifade özgürlüğü ve demokratikleşme söylemleriyle¹² karikatürleri dünya kamuoyuna meşru göstermeye çalışmış; Müslümanları özgürlüğe tahammülsüz, demokratikleşemeyecek toplumlar olarak lanse etmiştir. Durumun ifade özgürlüğü ile payandalandırılması, Türkiye gibi çoğunluğu Müslüman olan bir ülkenin algısal düzlemini de etkileyebilmektedir. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*¹³ adlı araştırma, bu tür karikatürlerin, "düşünce ve ifade özgürlüğünün kaçınılmaz bir sonucudur" önermesi ekseninde, %15 gibi bir grup tarafından desteklendiğini belirtmekte; bu grubu "toleranslı"¹⁴ olarak şöyle nitelendirmektedir:

Çapraz çözümlenelerde, karikatür krizini ifade özürlüğü tem-
linde ele alan toleranslı yaklaşımın hangi alt gruplarda daha

⁸ Robert Merton, "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review*. Vol:1, Issue:6, December, 1936, pp.894-904. Merton, "amaçlanmış davranışın niyetlenmemiş sonucu" formülasyonunu sosyal eylemi açıklamak için kullanmakta; formülasyon bu çalışmada ise karikatürleri anlama aracı olarak işlev görmektedir.

⁹ Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press of Glencoe, 1957, s.60-69.

¹⁰ Merton (1957) fonksiyonalizmi açıklarken, açık, örtük ve bozuk işlev (dysfunction) gibi kavramsal araştırmalar geliştirmiştir. Hopi kabilesinin yağmur dansı üzerinden yaptığı işlevsel açıklamada, törenin yağmuru getireceğine olan inanç "açık işlev"; Hopi toplumunun birlik ve beraberliğini sağlayacak tutkal niteliği ise "örtük işlevini" sembolize etmektedir. Merton toplumsal yapı içindeki inanç, fikir, tutumların veya kültürel ve toplumsal olarak kurgulanmış standart yapıların her zaman için pozitif işlevselliği olduğu fikrine karşı çıkar ve negatif işlevlerin de hesaba katılması gerektiğini belirtir.

¹¹ Jyllands-Posten, 30 Eylül 2005.

¹² Süleyman İrvan, "Cartoon Crisis and Freedom of the Press", *Akdeniz İletişim Dergisi*, Sayı:7, 2007. s.1-18.

¹³ Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, Aralık 2006.

¹⁴ A.e., s.51.



yaygın olduğu gözlenebilmektedir. Lise ve üzeri eğitimliler arasında bu görüş %20 düzeyindedir. Benzer şekilde yüksek gelir gruplarında da ifade özgürlüğü temelinde değerlendirme %24 civarındadır. Kendini dindar görmeyen, ideolojik olarak solda, alevi kökenli, başını örtmeyen ya da eşinin örtmesini istemeyen, metropollerde oturanlar arasında bu görüş ülke genelinden anlamlı derecede daha yüksek olarak dile getirilmektedir.

Sosyolojik düzlemde değerlendirildiğinde, popüler kültür ürünü olarak çizilen “on iki karikatürün” açık işlevi “terörist, barbar Müslüman” imgesini pekiştirmektir. Akabinde “ayrımçılık” “ötekileştirme”, “Batı ve diğerleri” (West and the Rest) gibi kalıplar beslenmekte, islamofobi tekrar üretilmektedir. Diğer bir ifadeyle, gerek *The Satanic Verses* (*Şeytan Ayetleri*)¹⁵ romanında, gerek *Innocence of Muslims* (*Müslümanların Masumiyeti*) filminde olduğu gibi “on iki karikatür” de popüler kültür aracılığıyla İslam karşıtlığını ve islamofobiyi pekiştirecek işlevler ifa etmektedir. Diğer yandan, bölgesel olarak başlayan karikatür çizimi, “niyetlenmemiş sonuç olarak” küresel karikatür krizine dönüşmüş; örneğin, Avrupa Parlamentosu gibi siyasi bir mekanizmayı karikatür krizi çerçevesinde karar almaya sevk etmiştir. Danimarka’ya tam destek verildiği belirtilen parlamento metninde, ifade özgürlüğü, Avrupa Birliğinin temel bir değeri olarak görülmekte, karikatürlerden rahatsız olanların itirazlarını mahkemeler yoluyla yapmaları salık verilmekte, bazı Arap ülkelerinde karikatürleri tekrar basan gazeteciler cesaretlerinden ötürü desteklenmektedir¹⁶. Parlamento tarafından kabul edilen tasarı maddeleri bütüncül düşünüldüğünde, “Batı ve diğerleri” olarak yerleşen kalıp yargının uluslararası arenada pekiştirildiği görülmektedir.

Bu noktada, popüler kültürün dergi, gazete gibi ürünleri aracılığıyla yayınlanan, mizah ögesi olarak adlandırılan çizimlerinin geri plan okumasını

¹⁵ Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, United States of America, Penguin Group, 1989.

¹⁶ Haz. Esin Özdemir, “Avrupa Parlamentosu’nda Karikatür Krizi Çerçevesinde Kabul Edilen Ortak Karar Tasarısına İlişkin Not, TOBB,” Şubat 2006, (Çevrimiçi)
http://abm.tobb.org.tr/raporlaryayinlar/AP_KARAR_INTERNET.pdf, 3 Ağustos 2013.



yapmak, bu imgelerin nelere hizmet ettiğini analiz etmek, gösteren-gösterilen birleşimini çözümlemeye ihtiyaç hissettirmektedir.

III. Göstergebilim ve Karikatür

Türkçeye göstergebilimi olarak çevrilen, sembol ve simgeleri yorumlama bilimi semiyoloji “her türlü göstergeler dizgesinin”¹⁷ bilimi olarak tanımlanabilir. Pierce, Saussure, Bahtin, Jakobson, Eco, Barthes gibi önemli çağdaş düşünürlerin katkılarıyla teorize edilen göstergebilimi, açıklama biçimleri bakımından çeşitlilik göstermektedir. Tutarlı bir yöntem takip etmek için Barthes’in sunduğu göstergebilimsel analiz bu çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır. İlerleyen bölümde, Barthes’in temel argümanları ve temin ettiği düşünce araçlarının karikatür çözümlmelerini açıklama potansiyeli gösterilmeye çalışılacaktır.

Barthes¹⁸ göstergelerle donanmış dünyadaki nesnelere toplumsal, ahlakal ve ideolojik açıdan değerler içerdiğini, bu içerikleri çözümlmeyi amaç edinen sistematik düşüncenin “göstergebilimi” olarak adlandırılabilirliğini belirtir.

Bir giysi, bir otomobil, hazırlanmış bir yemek, bir el-kol-baş hareketi, bir film, bir müzik, bir reklam görüntüsü, bir döşeme takımı, bir gazete başlığı: İşte, görünüşte birbirinden iyice farklı nesnelere. Ortak yanları ne olabilir bunların? En azından şu olabilir. Hepsi birer göstergedir. Sokakta dolaşırken ya da yaşamımı sürdürürken, bu nesnelere rastladığımda gerektiğinde hiç de farkında olmadan, her birine aynı etkinlikle yaklaşırım. Belli bir okuma etkinliğidir bu: Modern insan, kentlerin insanı, yaşamını okumakla geçirir¹⁹.

¹⁷ Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul, YKY, 2012, s.27.

¹⁸ A.e., s.185.

¹⁹ A.e.



Okunacak bir metni de anlam aktarıcı bir praksis (kılıf) olarak tanımlayan Barthes²⁰ hareket halindeki izlerden müteşekkil göstergeler bütünü olan bu yapılanmayı “çalışma alanı” olarak düşünmektedir. Bu çalışma alanı, yapısal dilbilimden kaynaklanan “dil ve söz”, “gösterilen ve gösteren”, “dizim ve dizge” ve “düz anlam ve yan anlam”²¹ gibi göstergebilimin dört ilkesi etrafında çözümlenmektedir. Dil ve söz birbirinden ayrılan; fakat birbirini tamamlayan ikili ilişkidir. Dil, sözün ürünü olduğu gibi aracı konumundadır ve evrimini söz aracılığıyla gerçekleştirir, aralarında diyalektik bir ilişki mevcuttur²². Söz, her zaman dilden daha önce ortaya çıkmakta; oluşum itibarıyla de dil, sözün öğrenilmesiyle meydana gelmektedir. Barthes²³ göstergebilimsel bakış açısıyla bir moda dergisindeki dilsel betimlemenin görüntüye eşlik etmediğini varsaydığı “giysi” tasvirinde, modacılar tarafından oluşan moda dilinin, model üzerinden somutlaştığını belirtmektedir:

Moda fotoğrafının sunduğu, giysinin yarı dizgeli bir durumudur; çünkü bir yandan moda dili, sözde gerçek bir giysiden çıkarsanacaktır ve bir yandan da giysiyi giyen (fotoğrafı çekilmiş manken) neredeyse, kurallara uygun genelliği dolayısıyla seçilmiş, bu nedenle de her türlü birleşimsel özgürlükten yoksun, donmuş bir sözü yansıtan bir kural-bireydir.

Gösterilen ve gösteren ikilisi ise göstergenin parçalarıdır. Diğer bir ifadeyle, gösterge bir gösteren ile bir gösterilenden oluşmakta; gösteren anlatım düzlemini; gösterilen içerik düzlemini işaret etmektedir. Göstergenin bu iki bağlantısal ögesinden “gösterilen” bir nesnenin zihinsel tasarımı olarak, göstergeyi kullananın bundan anladığı “şey”dir (Barthes, 2012:50). Bir kesitin anlamlandırma süreci, alımlayanların sosyo-kültürel hayatlarına, habituslarına göre değişik bilgileri kapsamakta, kimi zaman bir bireyde derin okumalar yapabil-

²⁰ A.e., s.17.

²¹ A.e., s.29.

²² A.e., s.32.

²³ A.e., s.39.



mesine fırsat veren çoklu sözlük bulunabilmektedir²⁴. Göstergenin ikinci bağlantısal ögesi olarak “gösteren” ise bir “aracı” olarak özdeksel²⁵ varlığa ihtiyaç duymaktadır. Bir manada, gösterenin tözü (substance) her zaman için özdekseldir (matter); sesler, görüntüler, yazılar, nesnelere yoluyla kendini açığa çıkarır. Barthes²⁶ gösteren ve gösterilen betimlemesini Saussure’ün benzetmesine başvurarak anlamlandırır:

Saussure, burada yeni bir benzetmeye başvurur: Gösterilen ve gösteren, biri hava, öbürü de su olan üst üste iki yüzey gibidir; hava basıncı değiştiğinde, su yüzeyi de dalgalara ayrışır; aynı biçimde gösteren eklemli öğelere bölünür...Dil eklemleme alanıdır ve anlam her şeyden önce bir bölünmedir. Bundan da şu sonuç çıkar: Gösterge biliminin gelecekteki görevi, nesnelere adlarına ilişkin dizelgeler düzenlemekten çok, insanların gerçeğe uyguladıkları eklemlemeleri bulup ortaya koymak olacaktır.

Dilin iki eksenini, dizim ve dizge söylem için gerekli olan oluşumlardır. Somutlaştırılacak olursa: Giyim üzerinden dizge örneği, bedeninin aynı noktasında, aynı anda bulunamayacak (takke, bere, şapka vb) olan ve değişimi anlam farklılaşmasına yol açan parçalar öbeğinden oluşur. Dizim ise aynı kıyafette etek, bluz, ceket gibi farklı öğelerin bir arada bulunma durumuyla²⁷ örneklenebilir. Dizge düzlemi eğretilemeye (metafor), dizim düzlemi ise düzdeğişmeceye (mecaz-ı mürsel) tekabül etmektedir. Lirik Rus şarkıları, gerçeküstü resimler, Charlie Chaplin filmleri²⁸ eğretileme düzleminin örnekleri olurken; öğretici açıklamalar, yazınsal eleştiri, özdeyişli söylemler de bu dizge düzleminde ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan, kahramanlık destanları, gerçekçi okulun anlatıları, Griffith filmleri düzdeğişmece yoluyla oluşmakta, popüler

²⁴ A.e., s.53.

²⁵ Bu çalışmada gösterge bilimine ilişkin kavramlar, Barthes’in *Göstergebilimsel Serüven* adlı kitabının Türkçe çevirisindeki kullanım şekliyle verilmektedir. Amaç kelimeler üzerinden bilimsel anlaşılabilirlik yaratmak değil, metnin çevirisine sadık kalmaktır.

²⁶ A.e., s.60.

²⁷ A.e., s.64.

²⁸ A.e., s.63.



romanlar ve basının ilgisini çeken yazılar da bu düzlemde sunumlarını gerçekleştirmektedir.

Son olarak, her anlatım düz anlam ve yan anlam düzlemlerinden oluşmaktadır. Yan anlam gösterenleri de düz anlam dizgesinin göstergelerinden²⁹ meydana gelir. Barthes'in³⁰ şematik olarak çizdiği göstergede gerçek dizge, "gösteren ve gösterilen"; bir üst dil olarak düz anlam, "gösteren" ve "gösterilen", yan anlam ise "retorik (gösteren)" ve "ideoloji (gösterilen)" bileşenlerinden oluşmaktadır. Çözümlemeyi bekleyen bir bütün göstergebilimsel olarak dizgeyi, bu dizgeyi taşıyan düz anlamlı dili, yan anlam dizgesini ve de çözümlemenin üstdilini ortaya çıkartmaktadır. Toplum, yan anlam ve düz anlamlı gerçek dizgenin gösterenleriyle, göstergebilimci ise gösterilenleriyle ilgilenmektedir³¹.

Bütünsel olarak değerlendirildiğinde, göstergebilimi ile dünyadaki nesnelerin saflığıyla mücadele edilmekte, "anlamın mutfağına"³² girilmektedir. Bu büyük bir hamledir; çünkü anlam hiçbir zaman yalın haliyle irdelenemez. Diğer bir ifadeyle, göstergelerin hepsi trafik işaretleri kadar açık değildir; toplum çok daha kompleks, çok daha belirsiz olan sembollerle kaplıdır. Çözümlemeyi zorlaştıran unsur ise anlamın kültürel bir unsur veya kültür ürünü olduğu gerçektir³³.

Görsel ve sözel imgelerden oluşan karikatürler de topluma etki eden, anlam yüklü çizimler veya yapılarıdır³⁴. Karikatürü anlamak için de belirli bir artalan bilgisine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç, insanın en yakın çevresinin konu edildiği ortak anlam şifrelerinden oluşan evrensel çizimlerden uzaklaştıkça, kültüre ya da toplumsal kesime özgü bilgileri yüzeye çıkarmakta ve artalan bilgisine

²⁹ A.e., s.85.

³⁰ A.e., s.86.

³¹ A.e., s.87.

³² A.e., s.186.

³³ A.e., s.205.

³⁴ Mehmet Oğulcan Turan, "Gazetelerde Yayınlanan Siyasi Karikatürlerin Göstergebilimsel Çözümlemesi:2011 Genel Seçimleri Örneği", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, Cilt:7, Sayı:2, Ocak 2012, s.122.



gereksinim fazlalaşmaktadır³⁵. Bu noktada, karikatürün öz, biçim ve konusu arasındaki ilişkiselliği anlamlandırılma düzeyini ortaya çıkarmaktadır. Ersoy'un³⁶ karikatürdeki "iç biçim" ve "dış biçim" kavramsallaştırması, konu ve biçim arasındaki dengeye işaret etmektedir. Bu durumda, önce mizahla (iç biçim) biçimlenen karikatür ikinci defa çizgiyle biçimlendirildiğinde (dış biçim) amacına ulaşır. Editoryal veya mizah dergilerindeki sosyo-politik olayları irdeleyen popüler karikatürlerdeki "anlatılanın" "anlatış biçiminin" önüne geçmesi, "konuyu" merkezleştirmekte; bu durum ise alımlayanlar tarafından derin bir artalan okumasını gerektirmektedir.

Şimdi alın sıradan bir günlük gazete karikatürünü ve karikatürdeki kişinin Turgut Özal, Kafaoğlu, Ronald Reagan oluşunu yok sayın ya da ABD ile Sovyetleri temsil eden kişileri herhangi bir adam diye düşünün. Yani karikatürün dışı ile ilişkisini kesin. Göreceksiniz ki, karikatürde mizah unsuru sıfıra iniyor, karikatür karikatürlüğünü kaybediyor. Çünkü anlatılan şey, anlatılış biçiminin önüne geçmiştir³⁷.

Bu tip popüler karikatürlerin göstergebilimsel çözümü, görsel ve sözel göstergelerin ilişkisellikleri bağlamında "gösteren", "gösterilen" tanımlamalarını ve "düzanlam"/ "yananlam" analizlerini içeren olabildiğince konjonktürel bir okuma biçimine ihtiyaç duymaktadır. İlerleyen bölümde, konjonktürel okuma biçimi olarak *Penguen* dergisinin karikatürlerine, özelde karikatürlerdeki başörtülü göstergelere odaklanılacaktır. Çizgisel analiz bağlamında değerlendirilebilecek çalışmaya geçmeden önce de Türkiye'de karikatürün serencamı ve *Penguen* dergisinin bu alandaki yeri gösterilmeye çalışılacaktır.

³⁵ Fatma Erkan-Akerson, "Karikatür Yorumu: Art-alan ve Şifre Bilgisi", *Göstergebilim Tartışmaları*, (Haz). Esen Onat, Sercan Ö.Yıldırım, İstanbul, Multilingual, 2001, s.24.

³⁶ Akt. Şenyapılı, a.g.e., 2003, s.104.

³⁷ A.e.



IV. Türkiye’de Karikatür ve *Penguen* Dergisi

Türkiye’de karikatürün serencamı, “Cem Dönemi”, “Cemal Nadir Dönemi”, “Grafik Mizah” ve “Gırgır Mizahı”³⁸ olmak üzere dört dönem üzerinden sınıflandırılabilir. Cem dergisi, Cemil Cem’in sorumluluğunda 1910-1912 ve 1928-1929 yılları arasında kesintilerle yayınlanan haftalık mizah dergisidir. Dönemin politik ve sosyo-ekonomik olaylarını karikatürize eden dergide Batılı karikatürlere de yer verilmiştir. 1950’li yıllarda Cemal Nadir ile birlikte karikatür, günlük gazetelerin ögesi³⁹ haline gelmiş, siyasal muhalefet çizgiler üzerinden belirginleşmiştir. Muhafız merkezde çizilen karikatürler Aziz Nesin, Rıfat Ilgaz gibi isimlerin kuruculuğundaki Marko Paşa dergisiyle en yüksek noktaya ulaşmıştır. Bu dönemde uygulanan sansür, dergi kapatma cezalarına neden olmuştur. Öte yandan, Steinberg’in etkisinde Turhan Selçuk, eleştirel bakış açısını, çizgiler üzerinden ‘sözsüz mizah’ veya ‘grafik mizah’ yaparak göstermeyi amaçlamıştır. Toplumsal ezen, ezilen mücadelesini anlatan sanatsal karikatürlerin, ezilen halkın savunucusu rolünü üstlendiği düşünülmektedir⁴⁰. Grafik mizahın mücerret sunumu alımlayanlar tarafından kolaylıkla anlaşılmadığı için yadırganmıştır⁴¹.

Toplumsal ve bireysel bilgi düzeyinin sözsüz çizgisel iletileri alımlamakta güçlük çekmesi⁴² karikatürlerin daha anlaşılır düzeye çekilmesine neden olmuştur. 1972 yılında, Oğuz Aral tarafından yayınlanmaya başlayan *Gırgır* dergisi ile birlikte çizginin yanına sözel ifadeler yerleştirilmiş, gündelik konular, halkın anlayabileceği seviyeye indirgenmiştir. Ekol haline gelen ‘Gırgır mizahı’ karikatürün “halka inişi olarak” olarak yorumlanmıştır. Köyden kente göç sonucunda oluşan iki arada kalmışlık, arabesk kültürü, lahmacun, çığ köfte gibi terimlerle imgelemeye başlamış, zengin olma hayalleri⁴³ sözlü ve çizgisel karikatürlerle resmedilmiştir. Muhafız duruş, siyasa yönelik eleştirilerin

³⁸ A.e., s.145.

³⁹ Özer, “Karikatür, Popüler Kültür ve Popüler Karikatür”, s. 247.

⁴⁰ A.e.

⁴¹ Şenyapılı, a.g.e., s.16.

⁴² A.e., s.142.

⁴³ Özer, a.g.e., s.248.



yanında, zamanla, sokak, argo, cinsellik gibi konular çizgiselleştirilmiş, dergiler genç nüfusa seslenen, onların beklenti ve ilgilerine göre şekillendiği söylenen yayınlar haline gelmiştir. Bu durum ise popüler mizahın “gençleri, öğrencileri keşfi”⁴⁴ olarak değerlendirilmektedir. Özellikle, yaşları 15-25 arasında değişen gençlerin ilgi gösterdiği popüler mizah dergilerinin ayda 1,5 milyon okurunun olduğu bilinmekte, “bu rakam toplam dergi tirajının 10-11 milyon arasında dolaştığı bir ülkede”⁴⁵ önemli addedilmektedir.

Gırgır mizahını takiben *Fırt, Hıbrı, Leman, Uykusuz* gibi birçok dergi yayınlanmaktadır. *Penguen* dergisi de “Gırgır mizahı” türlerinden biridir. Haftalık olarak yayınlanan dergi, Metin Üstündağ, Bahadır Baruter, Selçuk Erdem, Erdil Yaşaroğlu öncülüğünde 2002 yılında kurulmuştur. *Penguen* dergisinin ilk bakışta fark edilen özelliklerinden en önemlisi, muhafazakâr siyasa karşı gösterdiği eleştirel çizgiler ve sözel ifadelerdir. Derginin kapak sayfası genellikle güncel politikaya atfı yapan siyasal düzenlemeler veya siyasilere söylemlerini içeren çizgi-söz birlikteliklerinden oluşmaktadır. Diğer yandan, dergide güncel hayata ilişkin sosyal konular, teknolojik gelişmeler ve medyatik figürler yer almakta; genel karikatür içerikleri cinsellik, argo ve kadın bedeni üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dergi çizerlerinden Erdil Yaşaroğlu⁴⁶ kadın, cinsellik ve argoya yaslanan imgelemelerin yeni olmadığını, insanı konu edinen karikatürün bu olguları çizgiye taşımasının normalliğini ifade etmekte, bu durumu “biz farkındayız” diyerek meşrulaştırmaktadır.

Penguen dergisinin gerek siyasa eleştirisinde, gerek diğer sosyal konuları anlatmakta kullandığı çizgisel dil, kutsal sembolleri kullanma hususunda çekincesinin olmadığını göstermektedir. Örneğin, dergide düzenli olarak yer alan “Zorunlu Din Eğitimi” köşesindeki dede profilinin, gelen soruları yanıtlaması

⁴⁴ Hayati Boyacıoğlu, “Mizahın Gençliği Keşfi”. *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.284.

⁴⁵ Ayşe Öncü, “1990’larda Küresel Tüketim, Cinselliğin Sergilenmesi ve İstanbul’un Kültürel Mirasının Yeniden Biçimlenmesi”, *Kültür Fragmanları*, Haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, İstanbul, 2005, s.187.

⁴⁶ Erdil Yaşaroğlu, “Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması”, *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.265.



üzerine kurulu içerik, dini sembolleri -çoğu zaman sözel olmak üzere- güldürü nesnesi haline getirmeyi amaçlamaktadır. Genel itibariyle, dini sembolleri kullanan karikatürler, cami, tespih, sakal, başörtüsü gibi unsurlar üzerinden /aracılığıyla açık veya örtük mesajlar içermektedir. Özellikle, dini öğeler ile açık olarak yapılmak istenen mizah, dini öğeleri nesneleştirerek, dinin hedef haline gelmesine neden olmaktadır. Bu tutum, dindar bireyler tarafından, kutsallarına hücum bağlamında okunmakta, güldürmek yerine onları son derece kızdırmaktadır⁴⁷. Kızgınlık, kimi zaman protesto haline dönüşmekte, kimi zaman ise yargı yolunu tutmaktadır. Diğer yandan, dini öğelerin örtük bir kalıp içerisinde nesneleştirilen göstergeleri, aleni protesto, kınama veya yargısal yaptırımlarla karşılaşmamakta, çoğu kişi tarafından fark edilmeden güncelliğini yitirmektedir. İlerleyen bölümde, dini sembollerin en görünen biçimlerinden biri olarak başörtüsünün ve başörtülü figürlerin bu tip çizimlerde nasıl imgeleldiği, bu imgelerin neleri sabite haline getirdiği, kalıplaştırdığı veya ayrıştırdığı incelenen *Penguen* dergileri kapsamında çözümlenmeye çalışılacaktır.

V. Karikatürlerdeki Başörtülü Figürler

Penguen dergisinin 6 Eylül-27 Aralık 2012 tarihleri arasında yayınlanan sayıları incelemeye tabi tutulmuştur⁴⁸. Karikatürlerin göstergebilimsel analizlerinde odaklanılan nokta, karikatürlerin ne/neler anlattığı veya karikatürün genel göstergesel çözümü değil, örtülü kimliklerin çizimlerde nasıl konuşlandırıldığıdır. Başörtülü karakterler, kimi zaman karikatürlerin ana figürüyen

⁴⁷ Şubat 2011 yılında Bahadır Baruter tarafından çizilen "Tanrım, acaba ben son rekâti kılmasam olur mu? İşim var da, çok teşekkür" yazılı karikatüründeki cami sütunu üzerine yazılan ifadeler İslam dinine saygısızlık olarak algılanmış, dindarları ciddi şekilde rahatsız etmiştir. *Penguen* dergisi yazı işleri müdürü Faruk Kaya ve Bahadır Baruter'in TCK 125 (Dine göre kutsal sayılan değerlerden bahisle basın yoluyla alenen hakaret) ve TCK 126 (Halkın bir kesimini diğer kesimi aleyhine kin ve düşmanlığa alenen tahrik ve alenen aşağılama) maddeleri çerçevesinde yargılanmaları için suç duyurusunda bulunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Diyanet-Sen'den Penguen'e Suç Duyurusu ve Kınama", (Çevrimiçi) <http://www.haberturk.com/medya/haber/601498-diyamet-senden-penguene-suc-duyurusu-ve-kinama>, 15 Mart 2013.

⁴⁸ Seçilmiş olan tarih aralığı Türkiye gündeminde başörtüsü, türban vs tartışmaların olmadığı, "sıradan" zaman dilimidir. Böyle bir gündelik zaman diliminin seçilme amacı göstergelerdeki sızdırılmış örtük anlamları çözümleme gayesidir.



kimi zaman da yan veya tamamlayıcı figürler olarak işlev görmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde, başörtülülerin karikatürlerde orta yaşlı/yaşlı sosyo-ekonomik olarak ortanın altı/orta tabakaya karşılık gelen, eğitim seviyesi düşük kitleleri temsil ettiği görülmektedir. Başörtülü kadınların abla⁴⁹ teyze⁵⁰ anne⁵¹ babaanne⁵² rolündeki çizimleri örtüyü yaşlılıkla⁵³ eşleştirmektedir. Sosyo-ekonomik⁵⁴, eğitim⁵⁵ ve estetik seviyesi⁵⁶ düşük olarak resmedilen örtülü kadınlar stereotip haline gelmiştir. Böyle bir stereotipik algı düzleminde örtülü kadınların hepsi “ev hanımı”⁵⁷ rolündedir. Bu nedenle başörtülü kadınlar çoğu kez eşleri⁵⁸ veya çocuklarıyla birlikte⁵⁹ resmedilmekte, kimi zaman çaydanlık⁶⁰ tepsi⁶¹ taşımakta, kimi zaman örgü örmekte⁶² kimi zaman ise yer silmektedir⁶³.

Başörtülü kadınların kıyafetleri de genellikle etek-bluz-yelek veya elbise-yelek dizimlerden oluşmaktadır. Bu dizim hikâye tarzı karikatürlerde de benzer şekillerde çizilmektedir. Mesela *Güiver’in Seyahatini* çağrıştıran karikatürde cüceler ülkesine giden başörtülü anne de, *James Bond* ile karşılaşan Cemile figürü de elbise ve yelekli⁶⁴. Diğer yandan, başörtülü kadınların cinsellik teması⁶⁵ içerisine yerleştirildiği, yer yer argo⁶⁶, küfür⁶⁷, şiddet⁶⁸ veya suçla⁶⁹ ilişkilendi-

⁴⁹ *Penguen Dergisi*, 20 Aralık 2012, s.10; 20 Aralık 2012, s.6.

⁵⁰ *Penguen Dergisi*, 13 Aralık 2012, s.14; 13 Eylül 2012, s.18; 6 Eylül 2012, s.4; 20 Aralık 2012, s.14; 25 Ekim 2012, s.13.

⁵¹ *Penguen Dergisi*, 20 Aralık 2012, s.6; 22 Kasım 2012, s. 13.

⁵² *Penguen Dergisi*, 29 Kasım 2012, s.8.

⁵³ *Penguen Dergisi*, 20 Aralık 2012, s.7; 15 Kasım 2012, s.10

⁵⁴ *Penguen Dergisi*, 29 Kasım 2012, s.2; 11 Ekim 2012, s.2.

⁵⁵ *Penguen Dergisi*, 6 Aralık 2012, s.11; 15 Kasım 2012, s.2; 6 Eylül 2012, s.2.

⁵⁶ *Penguen Dergisi*, 4 Ekim 2012, s.2; 6 Aralık 2012, s.5.

⁵⁷ *Penguen Dergisi*, 22 Kasım 2012, s.8.

⁵⁸ *Penguen Dergisi*, 8 Kasım 2012, s.4; 29 Kasım 2012, s.4; 29 Kasım 2012, s.2; 6 Aralık 2012, s.10.

⁵⁹ *Penguen Dergisi*, 20 Aralık 2012, s.13; 15 Kasım 2012, s.4.

⁶⁰ *Penguen Dergisi*, 13 Aralık 2012, s.12.

⁶¹ *Penguen Dergisi*, 27 Aralık 2012, s.11.

⁶² *Penguen Dergisi*, 15 Kasım 2012, s.9; 25 Ekim 2012, s.10; 6 Eylül 2012, s.10.

⁶³ *Penguen Dergisi*, 22 Kasım 2012, s. 8.

⁶⁴ *Penguen Dergisi*, 15 Kasım 2012, s.8; 6 Aralık 2012, s.18.

⁶⁵ *Penguen Dergisi*, 6 Eylül 2012, s. 11; 6 Eylül 2012, s.4.

⁶⁶ *Penguen Dergisi*, 23 Ekim 2012, s.4; 15 Kasım 2012, s.6.

⁶⁷ *Penguen Dergisi*, 20 Aralık 2012, s.5.

⁶⁸ *Penguen Dergisi*, 25 Ekim 2012, s.2; 13 Aralık, 2012, s.2; 6 Eylül 2012, s.2.

⁶⁹ *Penguen Dergisi*, 22 Kasım, 2012, s.2; 13 Eylül 2012, s.2; 13 Aralık 2012, s.14.



rildiği karikatürler de mevcuttur. İlerleyen bölümde, genel tipolojiyi yansıttığı düşünülen on karikatür örneklendirilecektir.

A. Karikatürlerin Analizi



Karikatür 1: Serkan Yılmaz, Penguen Dergisi, 11 Ekim 2012, s. 2.

Gösteren: Başörtülü kadın, kirli elbise sepeti, yamalı çamaşırlar, çamaşır makinesi, deterjanlar.

Gösterilen: Dar gelirli bir aile için kış sezonu modası eski kıyafetlerin yıkanmasıdır.

Yorum: Ümraniye’de bir mahalle olan Dudullu, genel olarak sosyo-ekonomik durumları ortanın altı ve orta olarak nitelendirilebilecek nüfus kitle-sini barındıran yerleşim yeridir⁷⁰. Karikatürde Dudullu’da yaşayan, orta yaşlı, sosyo-ekonomik durumu ortanın altını temsil eden kadın figür, örtülü olarak resmedilmektedir. Örtülü kadın, modayı takiben yeni bir şey alınmayacağını belirtmek için kurduğu cümlede bu durumdan rahatsızlığını da ifade etmektedir. Gösterenlerin birleşimlerin elde edilen veriler başörtülü, mutsuz, ev hanımı kadın tipolojisine işaret etmektedir. Genel olarak, karikatür, örtünün sosyo-ekonomik anlamda dar gelirli gruplar üzerinde etkili olduğunu belirten söylem-

⁷⁰ Yüksel Demirkaya, *Çekmeköy’ün Sosyo-ekonomik Yapısı ve Kentsel Yaşam Kalitesi*, İstanbul, Çekmeköy Belediye Başkanlığı, 2010, s.12.

leri pekiştirmekte; örtülü kadının figüratif rolünü “ev hanımı” olarak sembolize etmektedir.



Karikatür 2: Erdil Yaşaroğlu, *Penguen Dergisi*, 13 Eylül 2012, s.18.

Gösteren: Başörtülü yaşlı kadın, yelek, etek, terlikler, masa, sandalyeler, tavuklar, mumlar, lamba.

Gösterilen: Âma bir falcı tavuğun falına baktığı zaman olan/olabilecek malum durumları dile getirebilir.

Yorum: Karikatürde yaşlı denilebilecek başörtülü kadın fal bakmaktadır. Medyada yayınlanan film veya dizilerdeki falcılar/büyücüler genellikle başörtülü olarak gösterilmektedir. Din sosyolojisi açısından bakıldığında, dinin hurafe, batıl olarak tanımladığı fal bakmak, büyü yapmak gibi popüler dini pratiklerin⁷¹ temsilcilerinin dini sembollerin en görünür şekillerinden biri olarak örtüyle özdeşleştirilmesi kalıp yargıların problemleri durumunu göstermektedir. Falcı kadının etek, bluz ve yelekten oluşan bedensel nesnelere işaret ettiği durum da sosyo-ekonomik olarak ortanın altını tasvir etmektedir. Genel olarak, karikatürde, dar gelirli yaşlı falcı kadın örtüyle sembolize edilmiştir.

⁷¹ Charles H.Long, “Popular Religion”. *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by., Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987, pp.442-452.



Karikatür 3: Barış Satar, Penguen Dergisi, 27 Aralık 2012, s.8.

Gösteren: Biri başörtülü olmak üzere dört kadın, bir erkek figür, duvar.

Gösterilen: Saliha teyze imajı "casus kadın şahsiyetler" kadar tarihi bir figürdür.

Yorum: Karikatürde resmedilen Elizabeth Bentley Amerikan, Kraliçe Stephanie Juliano Alman, Krystyna Skarbek ise İngiliz casusu olarak tarihi geçmiş karakterlerdir. Saliha teyze ise herhangi bir mahallede yaşayan yan komşuyu dinlemek için kulağını duvara dayamış bir figür görünümündedir. Uzun elbiseli, orta yaşlı, başörtülü figürün belirleyici özelliği insanların mahremlerine karşı duyduğu aşırı merak ile sembolleştirilmiştir. Dindar kimliklerde olmadığı veya olmaması gerektiği söylenen/beklenen⁷² tecessüs halinin örtülü bir figür üzerinden resmedilmesi bir paradoksu işaret etmektedir.

⁷² Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da "Gıybet" Olgusu: Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.11, No:2, 2006, s.62.



Karikatür 4: Serkan Yılmaz, Penguen Dergisi, 13 Aralık 2012, s.12.

Gösteren: Ev ortamı, aile, başörtülü yeni gelin, dökülen çaydanlık.

Gösterilen: Yeni gelin, yaptığı hatadan ötürü derin utanma hissetmektedir.

Yorum: Sosyolojik olarak geçiş aile⁷³ birimleri içerisine giren yapılarda "gelinlerin" kusursuz hizmet etmesi beklenmektedir. Hizmette meydana gelen kusurlar sonrasında ise üzüntü veya mahcubiyet duygusu öğretilmektedir. Kentleşmeye çalışan geleneksel aile bağları içinde bu örüntü çok daha belirgin şekilde yaşanmaktadır. Karikatürdeki hem genç gelinin hem de kayınvalidesi olduğu düşündürülen figürün örtüsü, böyle bir geleneksel biçimi anlatmakta kullanılmıştır. Diğer yandan, karikatürlerde oklava, çaydanlık, tava, örgü gibi unsurlar "ev hanımı" imajı yaratmakta kullanılan nesnelere. Bu karikatürdeki aileye yeni katılan başörtülü genç kızın elindeki çaydanlık da aynı amacı göstermeye yöneliktir. Genel olarak, kadın figürünü hizmet anlayışıyla eşleştiren ve kusur durumunda utanma duygusunu resmeden bu karikatür, geleneksel kodlar üzerinden eleştirel yananamlar yaratmak yerine kadın-hizmet-mahcubiyet denklemini örtülü kadın üzerinden pekiştirmektedir.

⁷³ Sosyolojide 'geniş aile' kırsal ve geleneksel, 'çekirdek aile' ise modern ve kentsel olarak betimlenmekte; bu tipolojinin dışında kalan, gelenekseli kente taşıyan aile modeli ise geçiş biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bknz Deniz Kandiyoti, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar", 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadımlar. Haz. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim, 2010, s.336.



Karikatür 5: Serkan Yılmaz, Penguen Dergisi, 20 Aralık 2012, s.10.

Gösteren: Pazar ortamı, orta yaşlı örtülü kadın, elmalar, terazi.

Gösterilen: Gözü kapalı⁷⁴ herkese eşit olarak dağıtılmaya çalışılan adaletin sağlayacağı iyilik tartışmalıdır.

Yorum: Karikatürdeki örtülü figür, pazarda alışveriş yapan orta yaşlı bir müşteriye temsil etmektedir. Satıcının müşteriye “abla” olarak seslenmesi mahalle esnafının kullandığı “hacı abla”, “teyze”, “anne” gibi yakıştırmalardan biridir. Örtülü kadının yüz ifadesi sinirli ve kandırılmaktan şikâyetçi bir görünümündedir. Orta yaşlı kızgın kadın profili, başörtüsüz de resmedilebilmektedir; fakat burada örtü, “orta yaşlı kızgın abla” tanımlamasıyla özdeşleştirilen figürün olmazsa olmaz tamamlayıcı nesnesi olarak kullanılmıştır. Genel olarak, bu karikatür de örtüyü “yaşlılık” ve “ev hanımlığı” kavramlarıyla eşleştiren kalıp yargının pekiştirilmiş hallerden biridir.

⁷⁴ Karikatürde gözleri bandajlı denkleştirici adalet tanrıçası Themis’e gönderme yapılmaktadır.



Karikatür 6: Özer Aydoğan, *Penguen Dergisi*, 22 Kasım 2012, s.9.

Gösteren: Uzak doğu ritüel ortamı, başörtülü kadın, perde.

Gösterilen: Ev hanımı figürünün odak noktası, kendisiyle ilişkilendirebildikleridir.

Yorum: Karikatürde ev hanımı rolünde gösterilen figür, ayin sırasında perdeye odaklanmakta ve ilişki içerisine girdiği nesnenin kumaşı üzerine fikir yürütmektedir. Çizilen orta yaşlı kadının ev hanımlığını pekiştirmek için başörtüsü giydirilmiş, ev hanımının zihninin ev ile ilgili nesnelere dolu olduğu- başka bir şey düşünemeyeceği- imajı yaratılmak istenmiştir. Mizah unsuru olarak kullanılan ev hanımı-nesne ilişkisi beraberinde birçok kalıp yargıyı yeniden üretmekte, kadınların "yapabilme" kapasitesini indirgemektedir. Örtülü ev hanımı imajının böyle bir duruşu ise pejoratif mizaha denk düşmektedir.



Karikatür 7: Özer Aydoğan, Penguen Dergisi, 27 Aralık 2012, s.9.

Gösteren: Erkek, Örtülü kadın, telefon.

Gösterilen: Rehin alınan çocukları için aileden fidye istenmektedir.

Yorum: Karikatürde sosyo-ekonomik durumu düşük bir aileyi temsil eden bir kurgu söz konusudur. Aile figürlerinden baba karakteri, oğlunun gel-me-yişinden ötürü meraklanmış ve kurstaki öğretmeni aramıştır. Arama eylemini yapan babanın yanında ise anne şaşkın bir biçimde durmaktadır. Örtülü annenin giyimi yelek, bluz, etek ve eteğin altına giyilen pantolon diziminden oluşmaktadır. İlerleyen yaşı sembolize eden “yelek” ve “başörtüsünün” pek çok karikatürde birlikte görünürlüğü dikkat çekmektedir. Genel itibariyle, aile ortamının alımlama kapasitesi üzerinden mizah geliştirilmeye çalışılmakta; bu örüntüde, örtülü bir anne karakterize edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, sözde modernliğin gerisinde kalan, cehaletle eşleştirilmiş bir ailedeki anne figürünün örtüsü “kentlileşememe” simgesi olarak kullanılmaktadır.



Karikatür 8: Mustafa Satıcı, Penguen Dergisi, 29 Kasım 2012, s. 11.

Gösteren: Üç erkek, bir başörtülü kadın, kazan, odun, ateş, çatal.

Gösterilen: Uygulanan geleneksel bir pratik, evleneni pişman etmektedir.

Yorum: Kızılderililere özgü ritüel kurguda, kayınvalide rolündeki figür başörtülüdür. Yaşlı, yüzü boyalı kayınvalide imajının başörtüsüz çizimi de aynı algıyı oluşturabilecekken, yaşlılık ve geleneksel kıyafet biçimine vurgu, örtü üzerinden gerçekleşmiştir. Kentlilik ve köylülük arası bir yere konuşlandırılmaya çalışılan kıyafet biçimi, yine figüre etek, bluz ve üzerine yelek giydirilerek gerçekleşmiştir. Örtülü kadının elindeki çatal ve yüz ifadesi meraklı ve sabırsız bir duruşu sembolize etmektedir. Genel olarak, karikatürlerde örtülü kadınlara biçilen öfkeli, şaşkın, meraklı mimiklerin bu çizim için de geçerli olduğu söylenebilir.



Karikatür 9: Mustafa Satıcı, Penguen Dergisi, 6 Eylül 2012, s.11.

Gösteren: Örtülü kadın, erkek, kundaklanmış bebek, örgü.

Gösterilen: Babanın çocuğunu kendine benzetme girişimi.

Yorum: Aile ortamı göstergelerinden oluşan karikatürdeki orta yaşlı ane figürü, örgü örmektedir. Karikatürlerdeki "örgü" veya "örme işleminin" ev hanımı kavramının içini doldurmaya yönelik kullanıldığı düşünüldüğünde, bu figüratif rol, örtülü bir anneyle özdeşleştirilmektedir. Örtülü annenin elinde örgüden veya ev aletlerinden başka nesnelerin olamayacağı algısı kadınların sosyo-ekonomik ve tarihsel serüvenlerinde geçirdikleri merhaleleri göz ardı etmek anlamına gelir. Sosyolojik olarak düşünüldüğünde, fabrikasyon ürünlerin az veya pahalı olduğu dönemlerde annelerin çocukları veya aile fertleri için örgü örme beklenen bir durumu resmedebilir. Fakat bugün örgü örme işlemi ev hanımlığını tanımlayabilecek işlevsel gücünü yitirmiştir. Konjonktürel değişiklikleri hesaba katmadan pekiştirilmekte olan "başörtüsü-ev hanımı-örgü" kalıp yargısının hala tekrarı, cinsiyetçi formülasyonun bir parçası olarak görünmektedir. Diğer yandan, alkol kullanılan ailesel bir yapıda başörtüsünün varlığı, dini göstergedeki gösterilenin unutulmuşluğuna işaret etmekte, örtünün gelenekle eşleştirilen tanımını pekiştirmektedir.



Karikatür 10: Semra Can, Penguen Dergisi, 13 Aralık 2012, s.14.

Gösteren: Market, genç kız, örtülü yaşlı kadın, poşetler.

Gösterilen: Marketteki poşet hırsızı, teyze figürüdür.

Yorum: Karikatürdeki yaşlı, başörtülü ve pardösülü olarak resmedilen kadın, marketten poşet çalmaktadır. Karikatürlerde başörtülülerin genellikle öfkeli, mutsuz mimiklerinin yerine bu karikatürdeki örtülü kadın, gayet mutlu ve bir şeyleri başarmaktan dolayı huzurludur. Genel bir değerlendirme yapıldığında, hırsızlık gibi günah sayılan bir edim ile örtülü kadının birleştirilmesi yine örtüdeki dini anlamın bertaraf edildiğini göstermekte; örtüyü yaşlı kadınların geleneksel olarak kullandığı nesne düzeyine indirgemektedir.

VI. Sonuç Yerine

Nesneleri okumak için “anlamın mutfağına girme çabası” göstergelerin örtük işlevlerini çözümlemede mühim bir adımdır. Popüler kültür ürünleriyle istila edilen modern dünyanın nesnelere de görüldüğü kadar yalın değildir. Yananamların içerisine yerleşmiş “ideolojik” sızıntılar, derin okuma etkinliğini gerekli kılmaktadır. Gündelik gazeteler, dergiler, internet siteleri gibi kitle iletişim araçlarında karşılaşılan çizgilerin anlam dünyamıza gönderdiği kodlar, kimlik bileşenleri üzerinde büyük etkiler yaratmaktadır. Bu hipotetik yargı çerçevesinde popüler kültür ürünü olarak *Penguen Dergisi* karikatürlerinin dört aylık yayınları mercek altına alınmıştır. Elde edilen sonuçlara göre karikatür-

lerdeki başörtüsünün genel “gösterilenleri”, “ev hanımlığı” “orta yaş-yaşlılık”, “cehalet”, “kentlileşememe” durumlarıdır. Diğer bir ifadeyle, başörtülü bir figür, orta yaşlı/yaşlı, cahil, kentlileşememiş ev hanımıdır; bu resim, başörtüsü gibi gösterenin “örtü”, gösterilenin “din” olduğu gösterge biçimini anlam kaybına uğratmaktadır.

Karikatürlerdeki kadın imgeler yaşlandırılmak, kırsallaştırılmak veya cahilleştirilmek istendiğinde genellikle başörtüsü ile çizilmekte ve bu başörtülü imge de ev hanımlığını temsil etmektedir. “Ev hanımı” kalıp yargısı için karikatürlerdeki cinsiyet-meslek ilişkisine bakıldığında, dizi veya film gibi diğer popüler kültür ürünlerinde de görülen tanınmış bir resim ile karşılaşılmaktadır. Medyada cinsiyetçilik üzerine yapılan araştırma⁷⁵ veya akademik çalışmaların⁷⁶ içerisindeki verilere göre, kadınlar iletişim araçlarında sıklıkla “ev hanımı, fedakâr eş/iyi anne⁷⁷” olarak temsil edilmektedir. Örneğin, reklamlarda sabun, deterjan, çaydanlık gibi nesnelere kadınlarla -özelde ev hanımlarıyla eşleştirilmektedir. Lekeleri çıkartmak, iyi yemek yapmak veya ailesinin hijyenik bakımını üstlenmek üzere tasarlanmış ürünler üzerinden ev hanımı-kadın vurgulanmaktadır. Benzer kategorileştirme, incelenen karikatürler için de geçerlidir. Örtülü kadınlar, örgü örerken, temizlik yaparken, çaydanlık taşırken vs resmedilmektedir. Türk toplumunda ev hanımı örtülü kadınların varlığı ve sayısal fazlalığı realite olsa da, diğer meslek gruplarıyla ilişkilendirilmemeleri onların varlığını ve olma-olabilme kapasitelerini göz ardı etmektir. Diğer kategorik kalıp yargılara bakıldığında ise birinci-ikinci nesil kentlileşememiş, geçiş toplumundaki kadınların örtülü olması Türk toplum yapısının sosyal gerçekliğinden uzak değildir. Bu gruptaki kentli olmayan kadının eğitim kurumlarından yeterli derecede istifade edemediği de kabul edilen bir olgudur. Aynı şekilde, Türkiye’de orta yaş üzeri kadınların dini veya geleneksel kodlarla başörtülü oldukları görülmekte; ev hanımı birçok kadın da başörtüsü takmak-

⁷⁵ Örnek çalışma için bkz MEDİZ, *Medyada Cinsiyetçiliğe Son*, İstanbul, Çağın Matbaacılık, 2008.

⁷⁶ Örnek çalışma için bkz Kula N. Demir, “Kültürel Değişimlerin Reklamlarda Kadın ve Erkek Rol-Modellerine Yansımaları”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2006.

⁷⁷ Ayşe Saktanber, “Türkiye’de Medyada Kadın: Serbest Müsait Kadın ve İyi Eş-Fedakar Anne”, Haz. Şirin Tekeli, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim, 2010, s.191.



tadır. Fakat “her cahil/eğitimsiz başörtülü değildir”, “her başörtüsü takan kadın yaşlı değildir” “her başörtülü de ev hanımı değildir”. Bu koşulların varlığını kabul etmek ve toplumsal realitede karşılıklarını görmek çizimlerde farklı yaş, meslek grubu, şehirleşme kategorilerinden temsil edilen başörtülülere gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde, hep aynı rollerin veya nitelermelerin aynı tipler üzerinden gösterimi stereotipler yaratmakta ve ötekileştiren algıyı sabitlemektedir.

Geniş açıyla düşünüldüğünde, başörtülülere “orta yaşlı/yaşlı, cahil, kentlileşmemiş” gibi kalıp yargılarla var eden tutumların iki nedeni olduğu varsayılabilir. Birincisi, başörtülü dindar kadınları cahil, eğitimsiz ve kırsal göstererek “dinin” iç dinamiklerini bu kavramlarla özdeşleştirme niyetidir. Bu durumda, dini semboller hicvedilmekte ve “amaç edinilmiş davranış niyetlenmiş bir sonuca” varmaktadır. Sert ideoloji⁷⁸ olarak tanımlayabileceğimiz bu tutum başörtüyü “kör bir erkek-politik inancın arkaik simgesi”⁷⁹ olarak nitelendiren düşüncenin devamı niteliğindedir. Bu ideoloji ekseninde erken yaşta örtünmek ataerkinin baskısı olarak düşünülmekte, başörtülüler gerici/çağdışı⁸⁰ sayılmaktadır. Diğer varsayım, “dindarlığı” cehalet, eğitimsizlik ve kırsallık olarak vurgulamak istemeden, toplumsal tipleri resmetme aksiyonudur. Bu amaçtan hareketle karikatürlerde örtülü figürlerin kullanıldığı varsayıldığında dini sembol olan “başörtüsü” ve gösterilen kavramlar (*orta yaş-yaşlılık, cehalet, kentlileşmemiş*) algısal düzlemde yine eşleşmekte; “amaçlanmış davranışın niyetlenmemiş sonucu” olarak din, bu defa yumuşak ideoloji ile anlam kaybına uğramaktadır. Yumuşak veya sert, iki tür ideolojik yüklenme de dini göstergelerin manasını unutturmakta; kalıplaşmış kavramları yerleştirerek, onların tekrar tekrar üretilmesine neden olmaktadır. Denilebilir ki, karikatürlerin “dini öğeleri” açık “mizahi nesnelere” haline getirmesi, kamusal tepki ortaya çıkartırken,

⁷⁸ Mardin, sert ideoloji ile sistematik bir şekilde işlenmiş, kuvvetli bir muhtevayı belirtirken, yumuşak ideolojiyi, şekilsiz ve bilişsel süreçlerin ürünü olarak serdetmektedir. Bknz Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 2007. Bu çalışmada da sert ideoloji daha sistemli, kasıtlı bazen bir teorik alt yapıdan beslenerek öne sürülen düşünce sistemi olurken, yumuşak ideoloji sınırları keskin olmasa da tekrarlarla üretilen ve takip edilen düşünce setine tekabül etmektedir.

⁷⁹ Orhan Bursalı, *Kadın Sorunu mu Erkek Sorunu mu?*, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2008, s.49.

⁸⁰ İlhan Arsel, *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*, İstanbul, Kaynak yayımları, 1995, s.202.



“örtük işlevler” eleştirel ve göstergebilimsel bir okuma yapılamadığı için kolay kolay fark edilmemektedir. Esasen gündelik hayatta bu tip popüler karikatürlerle bireylerin zihinlerine mesajlar iletilmekte, iletiler önce düşünce dünyasına, ardından dil kurgusuna yansımaktadır. Popüler karikatürlerin büyük oranda genç popülasyon tarafından alınıldığı düşünüldüğünde de çözülmesi beklenen mühim bir alanın varlığı görülmektedir.

Kaynaklar:

Arsel İlhan, *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*, İstanbul, Kaynak yayınları, 1995.

Aydoğan Özer, *Penguen Dergisi*, 22 Kasım 2012, s.9.

Aydoğan Özer, *Penguen Dergisi*, 27 Aralık 2012, s.9.

Barthes Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul, YKY, 2012.

Boyacıoğlu Hayati, “Mizahın Gençliği Keşfi”. *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.284.

Bursalı Orhan, *Türban Kadın Sorunu mu Erkek Sorunu mu?*, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2008.

Can Semra, *Penguen Dergisi*, 13 Aralık 2012, s.14.

Demir Kula N, “Kültürel Değişimlerin Reklâmlarda Kadın ve Erkek Rol-Modellerine Yansıması”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, 2006, s.285–304.

Demirkaya Yüksel, *Çekmeköy’ün Sosyo-ekonomik Yapısı ve Kentsel Yaşam Kalitesi*, İstanbul, Çekmeköy Belediye Başkanlığı, 2010.



Dokgöz Deniz, "Karikatür ve Popüler Karikatür Soruşturması", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004*, s.264.

Erkman-Akerson Fatma, "Karikatür Yorumu: Art-alan ve Şifre Bilgisi", *Göstergebilim Tartışmaları*, Haz. Esen Onat, Sercan Ö.Yıldırım, İstanbul, Multilingual, 2001, s.15-25.

İrvan Süleyman, "Cartoon Crisis and Freedom of the Press", *Akdeniz İletişim Dergisi, Sayı:7 2007*. s.1-18.

Jyllands-Posten Journal, 30 Eylül 2005.

Kandiyoti Deniz, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Ege-menliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadımlar*, Haz. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim, 2010, s.327-340.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'da "Gıybet" Olgusu: Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.11, No:2, 2006*, s. 51-70.

Long H. Charles, "Popular Religion". *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by., Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987, pp.442-452.

Mardin Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 2007.

Merton Robert, "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review*. Vol:1, Issue:6, December 1936, pp.894-904.

Merton Robert, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press of Glencoe, 1957, pp.60-69.

Öncü Ayşe, "1990'larda Küresel Tüketim, Cinselliğin Sergilenmesi ve İstanbul'un Kültürel Haritasının Yeniden Biçimlenmesi", *Kültür Fragmanları*, Haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, İstanbul, 2005, s.183-200.



Özdemir Esin (Haz.), “Avrupa Parlamentosu’nda Karikatür Krizi Çerçevesinde Kabul Edilen Ortak Karar Tasarısına İlişkin Not”, TOBB, Şubat 2006, (Çevrimiçi)

http://abm.tobb.org.tr/raporlaryayinlar/AP_KARAR_INTERNET.pdf , 3 Ağustos 2013.

Özer Atilla, “Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması”, *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.259.

Özer Atilla, “Karikatür, Popüler Kültür ve Popüler Karikatür”, *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik, Özel Sayı*, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s. 246-249.

Rushdie Salman, *The Satanic Verses*, United States of America, Penguin Group, 1989.

Saktanber Ayşe, “Türkiye’de Medyada Kadın: Serbest Müsait Kadın ve İyi Eş Fedakâr Anne”, Haz. Şirin Tekeli, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim, 2010, s. 187-207.

Satar Barış, *Penguen Dergisi*, 27 Aralık 2012, s.8.

Satıcı Mustafa, *Penguen Dergisi*, 29 Kasım 2012, s.11.

Satıcı Mustafa, *Penguen Dergisi*, 6 Eylül 2012, s.11.

Şenyapılı Önder, *Karikatür*, Ankara, Metu Press, 2003.

Toprak Binnaz, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, Aralık 2006.

Turan Mehmet Oğulcan, “Gazetelerde Yayımlanan Siyasi Karikatürlerin Göstergebilimsel Çözümlemesi: 2011 Genel Seçimleri Örneği”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, Cilt:7, Sayı:2, Ocak 2012, s.122.



Uslu Abdülkadir, "Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik*, Özel Sayı, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.256.

Yaşaroğlu Erdil, "Karikatür ve Popüler Kültür Soruşturması", *Eğitim, Popüler Kültür ve Gençlik*, Özel Sayı, Yıl:5, Sayı:57, Kasım 2004, s.265.

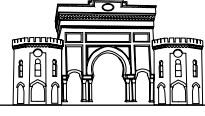
Yaşaroğlu Erdil, *Penguen Dergisi*, 13 Eylül 2012, s.18.

Yılmaz Serkan, *Penguen Dergisi*, 20 Aralık 2012, s.10.

Yılmaz Serkan, *Penguen Dergisi*, 11 Ekim 2012, s.2.

Yılmaz Serkan, *Penguen Dergisi*, 13 Aralık 2012, s.12.





DİNSEL YÖNELİM KAYGIYI NASIL ETKİLER? ALMANYALI MÜSLÜMAN- TÜRK GÖÇMENLER ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Mustafa KOÇ*

Öz:

Bu alan araştırmasının amacı; Almanya'da yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin kaygı düzeylerinin, sahip oldukları dinsel yönelimler tarafından nasıl etkilendiğini incelemek ve aralarındaki ilişki örüntüsünü betimlemeye çalışmaktır. Metodolojik olarak ampirik bir yaklaşımla düzenlenen araştırma deseni için Almanya'da yaşayan Müslüman-Türk göçmen örneklemini kullanılmıştır. Çalışmada ayrıca, sosyo-demografik değişkenlere göre göçmenlerin dinsel yönelimlerindeki ve kaygı alt boyutlarındaki farklılıklar da istatistiksel olarak analiz edilmiştir. Bu amaçla, oluşturulan anket formunda '(a) Kişisel Bilgi Formu, '(b) Beck Anksiyete Ölçeği' ve '(c) Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği' kullanılmıştır. Uygulamaya 84 erkek ve 50 kadın göçmen olmak üzere toplamda 134 denek katılmıştır. Elde edilen nicel veriler, yukarıda belirtilen amaca uygun olarak parametrik istatistik teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir. Ampirik bulgulara göre, 'iç-güdümlü dinsel yönelim ile subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında negatif; dış-güdümlü dinsel yönelim ile de pozitif bir ilişki olacağını' varsayan temel hipotezin test edildiği görülmüştür. Sonuçta ise sözü edilen bu nicel bulgular, literatür eşliğinde yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İç-güdümlü ve Dış-güdümlü Dinsel Yönelim, Kaygı, Müslüman-Türk Göçmenler.

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mustafakoc@balikesir.edu.tr.



Abstract

How Religious Orientation Effects Anxiety? A Field Research on German Muslims-Turkish Immigrants

The purpose of this field study is to examine how the anxiety levels of the Muslim-Turkish immigrants, dwelling in Germany are affected by their religious orientations and to describe the pattern of the relationship between them. The sample of the Muslim-Turkish immigrants, living in Germany is utilized for the design of this research. In addition, the differences in the religious orientations and sub-dimensions of anxiety of the immigrants according to socio-demographic variables are statistically analyzed. For this purpose, the questionnaire form contains (a) Personal Inquiry Form, (b) Beck Anxiety Inventory and (c) Age-Universal Religious Orientation Scale. 134 subjects, 84 males and 50 females immigrants participated in the survey. The obtained quantitative data is analyzed by use of parametric statistical techniques in the aim of the research. According to the empirical findings, the basic hypothesis is tested which assumes that 'there is a negative correlation between the intrinsic religious orientation and the anxiety levels of subjective anxiety as well as somatic symptoms; a positive one between the extrinsic religious orientation and the latter'. At the conclusion, quantitative findings obtained from the survey are interpreted in the light of literature.

Keywords: Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation, Anxiety, Turkish-Muslim Immigrants

Giriş

Türkiye'den yurtdışına yapılan dış-göç/işçi göçü, diasporik yaşamın psiko-sosyal doğurguları bakımından sosyal bilimlerin temel araştırma konularından birisi olmuştur. Dış-göçün zaman içerisinde değişen niteliği ve anlamı, göçle ilgili çalışmalarda da paradigma değişimine neden olmuştur. İlk dönem Türkiye'ye geri dönüşe odaklanmış göç sürecinin, kalıcılık eksenine ve yeni yurttaşlık ilişkileri temeline kayması, söz konusu değişimi kendi psiko-sosyal gerçeklik dinamiklerinde anlamaya zorlamaktadır. Bu bağlamda Türklerin Almanya'ya göç serüvenleri, literatürde daha çok entegrasyon-asimilasyon, dinkimlik ilişkisi vb. konular kapsamında tartışılmıştır.

Kronolojik olarak tarihsel süreç içerisinde Türk ve Alman kamuoyundaki 'göçmen kimliği', konunun kendilerine bakan yönüyle kavramsallaştırılmış, literatürde ise sözü edilen bu deneyim, diasporik kimlik, gettolaşma ve etnik koloni vb. yaklaşımlara göre farklılaşan kodlarda ele alınmıştır. Dolayısıyla iki



kültür arasındaki hareketli zeminde varolma mücadelesine giren Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin, psiko-sosyal uyum süreçleri bağlamında başa çıkması gereken yaşamsal kaygılar, önyargılar ve sosyo-kültürel engellerin yükü karşısındaki tedirgin duruşları, onların çoğu zaman doğu ve batı kültürü arasında sıkışmış ve yabancılaşmış bir 'kurban/victim' gibi tanımlanmasına yol açmıştır.¹ Sözü edilen bu psiko-sosyo-antropolojik yaşamsal gerçekliğin ise, Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin ruh sağlıklarını tehdit ederek stres, kaygı ve depresyon düzeylerini arttırdığından söz edilebilir.

Her ne kadar modern yaşam, teolojik düzlemde inanan ve inanmayan ayrımı yapmaksızın herkese ekonomik anlamda büyük olanaklar sunmuşsa da, psikolojik anlamda insanlığın sorunlarını çözemeyip daha da karmaşık bir duruma sokmuştur. Modernite, ortaya çıkan psikolojik sorunlara 'anlam arayışı' merkezli gerçek çözüm yolları üretmek yerine, psiko-farmakolojik kolaycı ve kapital yaklaşımı önclemiştir. Başlangıçta sadece Amerikalılar'a özgü olduğu düşünülen ve özünde 'zevke düşkünlük, ben-merkezcilik ve yalnızlık' şeklinde üç ana semptomu olan Kaliforniya Sendromu da, hızla küreselleşen dünyayı sarmaya başlamıştır.

Yukarıda sözü edilen böyle bir değişim sürecinden sadece Hristiyan dünyası değil, küreselleşmenin de etkisiyle İslâm dünyası da zaman içerisinde payına düşeni almıştır. Dolayısıyla diasporik yaşam süren göçmenleri de etkisi altına alan bu psiko-patolojik tablo sürekli daha çok kazanmak, daha çok harcamak, daha çok bencillik şeklinde dışa vurarak sonucunda yalnızlaşma, dışlanma, umutsuzluk ve kaygılı bir yaşam tarzı ortaya çıkarmıştır.² Küreselleşme sürecinde yaşanan böyle garip bir dönüşümde, göçmenlerin fiziksel mekân algılarında da önemli değişimler yaşanmış ve -evsizlik/köksüzlük hisleriyle çok yakından bağlantılı olan- dünyanın küçüldüğü duygusu ortaya çıkmıştır. Zaman-mekân sıkışması olarak da betimlenebilecek bu ilginç durum

¹ Celaleddin Çelik, "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi (Göç, Hicret ve Diaspora Özel Sayısı)*, C.V, No:3, 2008, s. 140-141.

² Mustafa Köylü, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXXI, 2011, s. 6-7.



sonucunda fikirler, kültürler ve değerler dünya ölçeğinde kontrolsüz biçimde yayılarak medya araçlarının da yardımıyla ülkeden ülkeye kültür transferi yapılmıştır.

Küreselleşen dünyada, ana vatanından yabancı bir ülkeye göç tecrübesi yaşayarak yurtsuz ve yalnız kalan göçmenin gündelik hayatında, sosyal dayanışmanın ve onunla birlikte bireysel hayatının ötesine uzanan sonsuzluk yapılarının hoyratça sökülüp atılması, göçmeni kendi kaçınılmaz yok oluşundan duyduğu korku ve kaygıyla başbaşa bırakmıştır. Türk göçmenler, artık içinde yaşadıkları ülkede etkin bir aktör değil, anlamlandıramadıkları karmaşık süreçlerin pasif birer kurbanı olmuşlardır. Dünya yalnızca sınırlardan değil, anlamın kendisinden de arındığı için göçmenlerin anlam arayışı süreçlerindeki kriz her geçen gün tırmanmış ve bozulmuş bir dünya algısıyla da pekişmiştir.³ Böyle bir psiko-sosyal arka plandan hareketle, ilk kuşaktan başlayarak son kuşağa doğru kendi kültürüne uzaklaşan ve uzaklaştıkça da iki kültür arasında dinsel ve etnik kimlik krizi yaşayan göçmen topluluklar oluşmuştur. Bu sebeple diasporik yaşam süren Almanyalı Müslüman-Türk göçmenler, süreç içerisinde işin içine kuşak çatışması da eklenerek kaygılı ve depresif bir yaşam tarzına sahip olmuşlardır.

Genel olarak, 'tehlike veya talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin ortaya çıkardığı bunaltı veya tedirginlik' şeklinde tanımlanabilecek olan kaygı/anxiety, temelde bilinçdışı bir objesiz korkuyu refere eder. Ancak modern psikoloji tarihinde ortaya çıkan psikoloji ekollerindeki bağlamlarına ve teorik temellerine göre tanımlarında oldukça farklılık gösteren kaygı, nesnesiz olması yönüyle korkudan ayrılmaktadır. Dolayısıyla ister bir canlı isterse bir olay olsun korkunun bir nesnesi varken; kaygıda bu tür bir netlik söz konusu değildir. Kaygı, göçmenlerin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını etkileyerek yaşadıkları sorunlarla başa çıkabilme gücünü düşürebilmektedir. Şiddetli kaygı, göçmenin dış dünyayı daha karamsar ve kötümser yorumlamasına neden ola-

³ Kemal Sayar, "Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları", *Yeni Symposium*, C.XXXIX, No:2, 2001, s. 80-85.



bilmektedir. Sözü edilen bu durumun sürekli olması ise, göçmende kaygı bozukluğu olarak ortaya çıkmaktadır.

Klinik psikoloji literatüründe kaygı bozukluğu; ‘belirlenebilir bir olayla, nesneyle vs. orantılı olmayan tedirginlik, kaygı, korku vb. gibi olumsuz duygularla tanımlanan ve bu duygular sebebiyle de genel ruhsal işleyişte kötüleşmelere neden olan çeşitli uyumsuzluk rahatsızlıklarını’⁴ ifade etmektedir. Kaygıya sebep olan yaşamsal faktörler arasında; saygınlık kaybı, sosyal değişim, başarısızlık durumları, sosyal dışlanma, belirsizlik durumu, ölüm, ayrılık, boşanma, kültürel baskılar, saldırı, duygusal kayıplar ve ekonomik sorunlar sayılabilir. Dolayısıyla burada sözü edilen yaşamsal faktörlerden biri veya birkaçının yaşantılanması sonucunda ortaya çıkan kaygı ile başa çıkılmadığında ise göçmenlerde kaygı bozuklukları ve/veya depresyon gelişebilir.⁵

Öte yandan göçmenin bir uyarana karşı karşıya kaldığında; yaşadığı bedensel, duygusal ve bilişsel değişimlerle kendini gösteren bir uyarılmışlık durumu olarak kaygı, potansiyel bağlamda gelmesi beklenen bir tehdit ve/veya tehlikeden korkma durumudur. İkinci vatandaki diasporik yaşamın bir sonucu olarak ortaya çıkan yurtsuzluk/köksüzlük duygusu, psiko-sosyal adaptasyon sorunu, kültür şoku vb. durumlar, göçmen bireylerin kaygı düzeylerini de arttırmaktadır. Dolayısıyla literatürde teorik olarak, bireyin yaşamını tehdit eden her durumun bir kaygı oluşturduğu varsayılır. Düşük düzeydeki tedirginlik ve gerginlikten panik düzeyine kadar değişik yoğunlukta kaygı düzeyi ortaya çıkabilir. Bu sebeple kaygılanma durumu göçmende, ‘endişe, gerginlik, ürkme ve kendini rahatsız hissetme, güvensizlik, korku, panik, şaşkınlık, tedirginlik, berrak düşünememe, ağız kuruluğu, baş ağrısı, baş dönmesi, bulantı, çarpıntı, güçsüzlük, halsizlik, iştahsızlık, kan basıncı düşmesi ya da yükselmesi,

⁴ Arthur S. Reber, *The Penguin Dictionary of Psychology*. London: Penguin Books, 1985, s. 43, 82-83, 189; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2000, s. 437.

⁵ Fatma Öz, *Sağlık Alanında Temel Kavramlar*, Ankara, İmaj İç ve Dış Ticaret Yayınları, 2004, s. 155-180; Hüray Fidaner & Tunç Alkın, “Mikst Anksiyete Depresyon ve Eşanlı Durumlar”, *Duygudurum Dizisi*, C.IV, 2001, s. 170-174.



kas gerginliği, terleme, titreme, uykusuzluk' gibi psikolojik boyuttan fizyolojik boyuta kadar çeşitli semptomlar ortaya çıkarabilir.⁶

Klinik psikoloji literatürüne bakıldığında birey yaşamında normal ve patolojik olmak üzere iki tür kaygı olduğu görülür. Bunlardan normal kaygı türü; ölüm, ileri yaşlılık ve hastalık gibi gerçeklerle yüzleşildiğinde, yalnızlık duygusu yaşandığında ve yardıma ihtiyaç duyulduğunda herkeste ve her an ortaya çıkabilir. Örneğin; göçmen birey, eskiden bildiği ve deneyimlediği belirli şeylerden yeni, bilinmeyen ve belirli olmayan şeylere doğru bir eğilim gösterdiğinde değişime bağlı olarak normal bir kaygı yaşar. Patolojik kaygı türünde ise, bireyin kaygılanma durumu geçici konumdan kalıcı duruma geçerek bastırma, yansıtma, yüceltme, özdeşleşme gibi savunma mekanizmalarının sıkça kullanılması söz konusudur. Yapılan araştırmalarda kaygıyı etkileyen değişkenler arasında 'yaş, cinsiyet, anne-baba tutumları, anne-baba eğitim durumu, sosyo-ekonomik durum, anne-baba mesleği, kardeş sayısı ve çocuğun başarı durumu' gibi çeşitli yaşamsal faktörlerin yer aldığı saptanmıştır.⁷

Yukarıdaki kaygıya ilişkin verilen özet teorik bilgilerden hareketle şüphesiz ki kaygıyı etkileyen değişkenlerden birinin de 'din ve/veya dindarlık' olduğu söylenebilir. Yerli ve yabancı din psikolojisi literatüründe, adı geçen olguların ruh sağlığı bağlamında kaygı ile ilişkisine yönelik sayısız ampirik çalışma yapıldığı gözlenmektedir.⁸ Literatüre bakıldığında, din/darlık ile kaygı

⁶ Ayrıca krş. E. Müjgan Özen ve ark., "Depresyon ve Anksiyete Bozukluklarında Somatizasyon", *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, C.XXIII, 2010, s. 63-64.

⁷ Kürşat Yenilmez & Nükhet Özbey, "Özel Okul ve Devlet Okulu Öğrencilerinin Matematik Kaygı Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C.XIX, No:2, 2006, s. 432-435.

⁸ Bkz. W. Wilson & H. L. Miller, "Fear, Anxiety and Religiousness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.VII, 1968, s. 111; J. A. Thorson, "Religion and Anxiety: Which Anxiety? Which Religion?", In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of Religion and Mental Health*, San Diego, CA, Academic Press, 1998, s. 147-160; Edward P. Shafranske, "Religious Beliefs, Affiliations, and Practices of Clinical Psychologists", In Edward P. Shafranske (Ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, Washington, DC, American Psychological Association, 1996, 149-162; Harold G. Koenig ve ark., "The Relationship between Religion and Anxiety in a Sample of Community Dwelling Older Adults", *Journal of Geriatric Psychiatry and Neurology*, C.XXVI, 1993, s. 65-93; Doris Hertsgaard & Harriett Light, "Anxiety, Depression and Hostility in Rural Women", *Psychological Reports*, C.LV, 1984, s. 673-674.



arasındaki ilişkinin bazı çalışmalarda pozitif, bazılarında negatif, bazılarında ise ilişkisiz şeklinde sonuçlandırıldığı görülmektedir.⁹

Konuyla ilgili olarak Koenig (2001/2002) tarafından, dindarlık ile kaygı arasındaki ilişkiyi inceleyen 69'u alan çalışması, 7'si klinik çalışma olarak toplam 76 araştırmanın incelendiği bir meta-analiz çalışması yapılmıştır. Sözü edilen bu çalışmada ele alınan araştırmaların 35'inde dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerde kaygı düzeyinin düşük olduğu bulunurken; 17'sinde psikometrik olarak herhangi anlamlı bir ilişkinin olmadığı; 7'sinde karmaşık ilişkiler olduğu; 10'unda ise, dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerde kaygı düzeyinin de, dindarlık düzeyi düşük olanlara oranla daha yüksek olduğu saptanmıştır. Bu araştırmanın en önemli yanlarından birisi de, dindarlık ile kaygı ilişkisini araştıran toplam 7 klinik çalışmadan 6'sında, kaygıdan kurtulmak için dinin çok önemli bir psikoterapik fonksiyonu olduğunun tespit edilmesi olmuştur.¹⁰ Ayrıca göçmen birey için başa çıkılması güç olan varoluşsal kaygılardan birisi de kuşkusuz ki ölüm kaygısıdır. Zira göçmen birey, bilişsel dünyasında barındırdığı 'dönüş miti' gereğince kendi doğup büyüdüğü ana-vatanında ölmeyi ve/veya kendi cenaze ritüellerine göre gömülmeyi sürekli olarak arzular. Ölüm kaygısı ile dindarlık arasındaki ilişkiye yönelik Donahue (1985) tarafından yapılan bir ampirik çalışmada ise, ölüm kaygısı ile iç-güdümlü dindarlık arasında negatif, dış-güdümlü dindarlık arasında ise pozitif bir ilişki saptanmıştır.¹¹ Yine konuyla ilgili Kraft ve ark. (1987) tarafından Protestan ve Katolik Hristiyan ile Yahudi üniversite öğrencileri örneklemini üzerine yapılan

⁹ Kuramsal arka plan için ayrıca bkz. Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.X, No:2, 2010, s. 63-73.

¹⁰ Harold G. Koenig, "Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors", *International Journal of Psychiatry in Medicine*, C.XXXI, No:1, 2001/2002'den akt. Köylü, Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXVIII, 2010, s. 15-16.

¹¹ Michael J. Donahue, "Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-Analysis", *Journal of Personality and Social Psychology*, C.III, 1985, s. 406.



bir araştırmadan elde edilen veriler de, Donahue'nin bulgularını destekler niteliktedir.¹²

Dinsel inanç ve uygulamaların, inanan göçmen bireylere sağladığı en önemli yararlarından biri onların toplam ruh sağlığı kalitesine yaptığı psikoterapik katkılarıdır. Dolayısıyla içten güdülenmiş bir inanca sahip olan göçmenler, genelde psikolojik açıdan daha iyi konumda olup kaygı, stres, depresyon ve intihara teşebbüs gibi olumsuz psikopatolojik durumlardan kendilerini daha iyi koruyabilmektedirler. Bu bağlamda Koenig ve ark. (2001) tarafından konuya ilgili gerçekleştirilen kapsamlı bir meta-analiz çalışmasında, sağlıklı deneklerden hasta durumda olanlara kadar yaşlı ve genç birçok farklı popülasyondan örneklerin yer aldığı 724 ampirik araştırma sonucu incelenmiştir. Amerika Birleşik Devletleri de dâhil olmak üzere Kanada, İngiltere, Avustralya, Çin, Malezya, Mısır, Hindistan ve İsrail gibi dünyanın birçok ülkesinde konuya ilişkin yapılan araştırmaların çoğunluğunda (478, % 66), istatistiksel olarak dinsel katılım ile daha iyi ruh sağlığı, daha fazla sosyal destek ve daha az madde kullanımı arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Öte yandan Hristiyan ve Müslüman hastalar üzerine yapılan çeşitli klinik çalışmalarda da, dinsel temelli psikoterapinin hastaların kaygı ve depresyon düzeylerini düşürdüğü görülmüştür.¹³ Özetle, konuya diasporik yaşam özelinde yaklaşıldığında ise, dinsel yaşantının göçmenin ruh sağlığı üzerindeki olumlu psikolojik etkisinden söz edebilmek için onun dini içselleştirip kendi benliği, kimliği ve kişiliğinde eriterek ürettiği sağlıklı dindarlık tipolojileri ve/veya dinsel yönelimlerinin önem arz ettiği söylenebilir.

¹² W. A. Kraft ve ark., "Religious Orientation and Assertiveness: Relationship to Death Anxiety", *Journal of Social Psychology*, C.CXXVII, No:1, 1987, s. 95.

¹³ Adam B. Cohen & H. G. Koenig, "Religion and Mental Health", In C. Spielberger (Ed.), *Encyclopedia of Applied Psychology*, No:3, (ss. 255-258). Waltham: Elsevier Academic Press, 2004, s. 255-256.



a. Yöntem

a.a. Örneklem

Araştırmanın örneklemini, Almanya’da yaşayan Müslüman-Türk(iyeli) gurbetçiler, evrenini ise Avrupa’da yaşayan Müslüman-Türk(iyeli) azınlık grup oluşturmaktadır. Dolayısıyla Almanya’da diasporik yaşam süren gurbetçiler üzerine yapılan bu çalışmadaki anket uygulaması, başta başkent Berlin olmak üzere Münih, Hamburg, Hessen ve Düsseldorf şehirlerinde yaşayan 97 erkek ve 59 kadın olmak üzere toplamda 156 göçmen katılımcı üzerinde yapılmıştır. Ancak anket formundaki ölçeklerin bazılarının düzgün cevaplanmaması sonucunda, denek kayıpları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla istatistiksel analiz öncesinde yapılan ham veri temizleme çalışması sonucunda, anket sayısı 134’e indirilmiş ve istatistiksel işlemler de bu denek sayısı üzerinden yapılmıştır.

Ayrıca örneklem hakkında genel bilgi vermek gerekirse; yaklaşık 50 yıldan bu yana Almanya’da yaşayan ilk kuşak Türkler, uzun zaman Türkiye’ye dönmeyi hedeflemişlerdir. Fakat bu dönüş bir türlü olamamış, devam eden süreçte bu ilk kuşak evli ve çocuklu bir durumda Almanya’ya yerleşmişlerdir. İkinci kuşak ise Alman okullarına gitiği için Almanca’yı öğrenmişlerdir. Dolayısıyla bu ülkede mülkiyet sahibi olan Türkler, iş kurmuş ve her geçen gün daha fazla kişiye iş vermektedirler. Bugün gelinen tarih itibarıyla, Almanya’da yaşayan göçmen topluluğunun yaklaşık % 25’ni oluşturarak en kalabalık yabancı topluluk haline gelen Almanya’daki Türklerin nüfusu toplam 2.4 milyondur.¹⁴

Genel olarak Almanya’da yaşayan Türkler düşük nitelik ve eğitim düzeyine sahip olmaları sebebiyle Alman ve Güney Avrupa işçilerine göre 2-3 kat daha fazla “çalışan yoksullar” grubuna girmektedir. Ayrıca, Türkler sözü edilen bu gruba göre daha fazla işsizlik yardımı ve sosyal yardım almaktadırlar. Bu durum, bir taraftan Alman yaşamıyla sosyal bütünleşme açısından çocuklar ve genç ergenler için gergin ve sakıncalı bir ortam hazırlamakta; diğer taraftan da

¹⁴ Krş. İbrahim Sirkeci ve ark., “Türk Göç Kültürü: Türkiye İle Almanya Arasında Göç Hareketleri, Sosyo-Ekonomik Kalkınma ve Çatışma”, *Migration Letters*, C.IX, No:4, 2012, s. 375-377.



Türk ailelerini diğer gruplara göre daha hassas bir duruma getirmektedir. Almanya'da yaşayan Türk nüfusun % 60'ını oluşturan ikinci ve üçüncü kuşak genç Türklerin yarısı Almanya'da doğmuş ve büyümüştür. Dolayısıyla daha fazla eğitim ve öğretim gören bu genç kuşak, daha yüksek profesyonel statü ve daha iyi gelişmiş dil becerilerine sahip olmaları nedeniyle birinci nesilden ayrılmaktadır.¹⁵

Yukarıdaki örnekleme ilişkin verilen temel karakteristik bilgilerden sonra bu ampirik çalışmada kullanılan örneklemin sosyo-demografik özellikleri ise şöyle saptanmıştır (ayrıca bkz. Tablo-1):

Tablo-1:
Örneklemin sosyo-demografik özellikleri

Özellikler	(n)	(%)
[a] Cinsiyet	134	100
Erkek	84	62,7
Kadın	50	37,3
[b] Yaş	134	100
30 yaş - (-)	43	32,1
30-39 yaş arası	28	20,9
40 yaş - (+)	63	47,0
[c] Sosyo-Ekonomik Düzey	134	100
Üst+Ortanın üstü	28	20,9
Orta	84	62,7
Alt+Ortanın altı	22	16,4
[d] Medenî Durum	134	100
Bekâr	39	29,1
Evli	87	64,9
Boşanmış/Dul	08	6,0
[e] Eğitim Düzeyi	134	100
İlköğrenim (İlkokul + Ortaokul)	51	38,1
Ortaöğrenim (Lise)	52	38,8
Yükseköğrenim (Y.Okul+ Üniversite)	29	21,6
Lisansüstü (Master + Doktora)	02	1,5
[f] Meslek Grubu	134	100
Esnaf	21	15,7
Nitelikli eleman	17	12,7
Serbest meslek	33	24,6
Ev hanımı	28	20,9
Öğrenci+Öğretmen	26	19,4
Emekli	09	6,7
[g] Diasporik Yaşam Süresi	134	100
01-05 yıl arası	08	6,0
06-10 yıl arası	10	7,5
11-20 yıl arası	35	26,0
21-30 yıl arası	19	14,2
31- +	25	18,7
Almanya doğumlu	37	27,6

¹⁵ Vahdet Gül & Semra Kolb, "Almanya'da Yaşayan Genç Türk Hastalarda Kültürel Uyum, İki Kültürlülük ve Psikiyatrik Bozukluklar", *Türk Psikiyatri Dergisi*, C.XX, No:2, 2011, s. 139-140.



Tablo-1'deki uygulamaya ilişkin betimsel istatistik verileri dikkate alındığında; (a) cinsiyet olarak araştırmaya katılanların % 62,7'sinin erkek, %37,3'ünün kadın; (b) yaş grubu olarak ise 30 yaş altındakilerin oranının % 32,1, 30-39 yaş aralığındakilerin oranının % 20,9 ve 40 yaş ve üzerindeki oranının ise % 47 olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra katılanların büyük bölümünün (c) sosyo-ekonomik düzey olarak (% 62,7) orta sosyo-ekonomik düzeyde ve (d) medenî durumları açısından evli (% 64,9) oldukları; (e) eğitim düzeyi olarak ise göçmen katılımcıların % 38,8'inin ortaöğretim, % 38,1'inin ilköğretim, % 21,6'sının yükseköğretim ve sadece % 1,5'inin de lisansüstü mezunu oldukları tespit edilmiştir. Öte yandan (f) meslek grubu dağılımı olarak serbest meslek sahiplerinin oranının % 24,6 olduğu çalışmada, ev hanımlarının oranının % 20,9, öğrenci/öğretmenlerin oranının % 19,4, esnafın oranının % 15,7 ve nitelikli elemanların oranının ise % 12,7 olduğu saptanmıştır. Örneklemin (g) diasporik yaşam süresiyle ilgili son olarak, Almanya doğumluların oranı % 27,6 iken, 30 yıldan fazla süredir Almanya'da yaşayanların oranı % 18,7, 11-20 yıl arasında bu ülkede yaşayanların oranı % 26, 21-30 yıl arasında yaşayanların oranı % 14,2, 10 yıl ve daha az süredir Almanya'da yaşayanların oranı ise % 13,5'tir.

a.b. Veri Toplama Araçları

Yapılan bu alan araştırmasında, '(a) kişisel bilgi formu, (b) kaygı ölçeği ve (c) dindarlık ölçeği' veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Sözü edilen ölçeklerle ilgili teknik bilgiler ise şöyledir:

[a] (Demografik Ölçüm)-Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların demografik ölçümlerini yapmak amacıyla '(i) cinsiyet, (ii) yaş, (iii) sosyo-ekonomik düzey, (iv) eğitim düzeyi, (v) medenî durum, (vii) meslek ve (viii) Almanya'daki yaşam süresi' gibi sahip oldukları demografik özellikler, bu form ile belirlenmiştir.

[b] (Kaygı Ölçeği)-Beck Anksiyete Ölçeği: Beck ve arkadaşları (1988) tarafından geliştirilen bu ölçme aracı, bireylerin yaşadığı kaygı belirtilerinin sıklığının belirlenmesi amacıyla kullanılan kendini değerlendirme türünden bir



ölçektir. Her madde için “hiç”, “ hafif derecede”, “orta derecede” ve “ciddi derecede” seçeneklerinden birinin seçilmesi ve işaretlenmesi istenir. Verilen cevaplara 0 ile 3 arasında değişen puanlar verilir. Toplamda 21 madde olarak 0-3 arası puanlanan likert tipi bu ölçekten alınabilecek en yüksek puan 63 olup puan ranjı 0-63’tür. Dolayısıyla ölçekten alınan puanların yüksekliği, bireyin yaşadığı kaygı düzeyinin şiddetini göstermektedir.¹⁶ Türk klinik psikoloji literatüründe ölçeye ilişkin Türk kültürü üzerindeki geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları, Ulusoy ve ark. tarafından yapılmıştır.¹⁷ Ölçek üzerine yapılan psikometrik çalışmalarda, uygulanan faktör analizi sonucunda ölçeğin “subjektif anksiyete” (1, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 19. maddeler) ve “somatik belirtiler” (2, 3, 6, 12, 13, 18, 20, 21. maddeler) olmak üzere iki alt boyut içerdiği görülmüştür.¹⁸

Tablo-2:
Beck Anksiyete Ölçeği
- İç tutarlılık (Cronbach Alfa) güvenilirlik sonuçları -

Beck Anksiyete [Alt Ölçekler]	Madde Sayısı	Cronbach Alfa	Ölçeğin Güvenirliği
(+) Toplam	21	.94	Yüksek
(i) Subjektif Anksiyete	13	.91	Yüksek
(ii) Somatik Belirtiler	08	.88	Yüksek

Yukarıdaki Tablo-2’deki Beck Anksiyete Ölçeği ve alt boyutları için yapılan güvenilirlik analizi sonuçlarına göre; Toplamda 21 maddeden oluşan Beck Anksiyete Ölçeği’nin toplam Cronbach Alfa değeri .94 olarak saptanırken, ‘Subjektif Anksiyete’ alt boyutunun Cronbach Alfa değerinin .91 ve ‘Somatik Belirtiler’ alt boyutunun Cronbach Alfa değerinin ise .88 olduğu görülmektedir. Dolayısıyla elde edilen bu psikometrik değerler dikkate alındığında ölçek, bu ampirik çalışma için güvenilirdir.

¹⁶ Aaron Beck ve ark., “An Inventory for Measuring Clinical Anxiety: Psychometric Properties”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, C.LXI, 1998, s. 893-897.

¹⁷ Mustafa Ulusoy, *Beck Anksiyete Envanteri: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*, yayınlanmamış uzmanlık tezi, Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi, İstanbul, 1993; Mustafa Ulusoy ve ark., “Turkish Version of the Beck Anxiety Inventory: Psychometric Properties”, *Journal of Cognitive Psychotherapy*, C.XII, No: 2, 1998, s. 165-171.

¹⁸ Işık Savaşır & Nesrin H. Şahin, *Bilişsel-Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler*, Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1997’den akt. T. Er, *Cinsel İstismara Maruz Kalan ve Kalmayan Ergenlerin Anksiyete, Depresyon Ve Benlik Algısı Açısından Karşılaştırılması*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 44-46.



[c] (Dindarlık Ölçeği)-Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği: Din psikolojisi literatüründeki bu ölçeğin orijinali Allport & Ross (1967) tarafından geliştirilmiştir. Daha sonraki süreçte orijinal ölçek üzerinde çeşitli geliştirme çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmada ise, sözü edilen orijinal ölçek üzerinde Gorsuch & Venable (1983) tarafından yapılan düzenleme sonucunda ortaya çıkan versiyonu kullanılmıştır. Beşli likert tipli formata sahip olan ölçeğin 9 maddesi iç-güdümlü dinsel yönelimi (örnek madde: 'Kendimle baş başa kalıp dinsel konuları düşünmek, dua ve ibadet etmek benim için önemlidir. '); 11 maddesi de dış-güdümlü dinsel yönelimi (örnek madde: 'İnsanların hakkımdaki düşüncelerinden dolayı, bazen dinsel inançlarımı ve görüşlerimi gizli tutmak zorunda kaldığım olur.') içermektedir. Toplamda 20 maddeden oluşan bu dinsel yönelim ölçeğinden dikotomik olarak iki tip dinsel yönelim ölçümü elde edilmektedir. Aynı zamanda ölçeğin alt boyutlarını oluşturan bu yönelimlerden birisi; adanmış, samimi ve içten motive edilen 'iç-güdümlü dindarlığı'; diğeri ise gösterişi ön planda tutan, daha çok dini bireysel çıkarlar için kullanmayı öngören 'dış-güdümlü dindarlığı' vurgulamaktadır. Din psikolojisi literatüründe bu dikotomik modele daha sonradan üçüncü bir boyut olarak eklenen ve 6 maddeden oluşan 'araştırma/sorgulama' yönelimini içeren 'Sorgulama Ölçeği/Quest Scale' ise, bu çalışmada kullanılmamıştır. Ölçme aracının iç-güdümlü dinsel yönelim alt ölçeğinin puan ranjı 9 ile 45 arasında değişirken; dış-güdümlü dinsel yönelim alt ölçeğinin puan ranjı ise 11 ile 55 arasında değişmektedir.¹⁹

Tablo-3:
Dindarlık Ölçeği
- İç tutarlılık (Cronbach Alfa) güvenilirlik sonuçları -

Dinsel Yönelim [Alt Ölçekler]	Madde Sayısı	Cronbach Alfa	Ölçeğin Güvenirliği
(+) Toplam	20	.73	Oldukça
(i) İç-güdümlü	09	.83	Yüksek
(ii) Dış-güdümlü	11	.69	Oldukça

¹⁹ Adı geçen ölçme aracı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peter C. Hill & Ralph W. J. Hood, *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham & Alabama, 1999, s. 121-123; Richard L. Gorsuch & G. Daniel Venable, "Development of An Age-Universal I-E Scale", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.XXII, 1983, s. 181-187.



Tablo-3’de Dindarlık Ölçeği iç tutarlılığı için yapılan güvenilirlik analizlerine bakıldığında; 20 maddelik adı geçen ölçeğin toplam ölçek Cronbach Alfa değerinin .73, 9 maddeden oluşan ‘İç-Güdümlü Dinsel Yönelim’ alt boyutunun Cronbach Alfa değerinin .83 ve ‘Dış-Güdümlü Dinsel Yönelim’ alt boyutunun Cronbach Alfa değerinin ise .69 olduğu görülmektedir. Özetle, bu ölçme aracının yapılan bu saha çalışması için istatistiksel olarak güvenilir olduğu söylenebilir.

b. İşlem

Bu ampirik araştırmaya veri sağlayan anket uygulaması, araştırmacının Kasım 2009-Kasım 2012 tarihleri arasını kapsayan doktora sonrası/post-doc “Avrupalı Müslüman-Türk Diasporasının Ruh Sağlığı ile Dindarlık İlişisini Haritalama” adlı özel/kişisel ampirik araştırma projesinin bir parçası olarak gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda 2012 yılının Haziran ayında Berlin Din Hizmetleri Müşavirliği’nden gerekli izinler alındıktan sonra adı geçen müşavirliğe bağlı Din Hizmetleri Ataşeliklerinde görev yapan din görevlilerinin yardımıyla başta başkent Berlin olmak üzere Almanya’nın Münih, Hamburg, Hessen ve Düsseldorf şehirlerinde uygulama yapılmıştır.

Anket uygulaması, cami etrafındaki derneklerin toplantı mekânları ile gurbetçilerin evleri ve iş yerlerinde yürütülmüştür. Uygulama, kendileri gönüllü olan ve verilerinin kullanılmasına izin veren katılımcılarla, bazen toplu, bazen de birebir görüşme ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar, kendilerine verilen anket formunu doldurmaya başlamadan önce, anketörler tarafından, araştırma konusuyla ve anket dolumuyla ilgili teknik konularda bilgilendirilmiş ve ölçeklerin yönergeleri kendilerine açıklanmıştır. Deneklerden, özellikle anket formlarının herhangi bir yerine kendilerini tanıttıcı isim vb. kişisel bilgiler yazmama-ları istenmiştir. Dolayısıyla kendilerinden toplanan bu bilgilerin, sadece bilimsel bir araştırma amacıyla kullanılacağı, başka bir amaç için kimseyle paylaşılmayacağı bildirilmiştir. Her bir uygulamanın ortalama 30-45 dakika arasında sürdüğü gözlenmiştir.



Öte yandan 'yaş' değişkeninin sürekli değişken olarak tasarlanması ve 'meslek grubu' değişkeninin ise katılımcılardaki meslek çeşitliliğine göre gruplandırma yapılması düşüncesiyle, sözü edilen bu değişkenler anket formunda açık uçlu olarak yer almışlardır. Araştırmanın amacı çerçevesinde kurulan ampirik desen ise şu şekildedir: (a) öncelikle, 'iç-güdümlü ve dış-güdümlü dinsel yönelimler' bağımsız değişken yapılarak 'kaygı' bağımlı değişkeni üzerindeki etkisini; (b) daha sonra ise 'demografik değişkenler' bağımsız değişken olarak konumlandırılıp 'iç ve dış-güdümlü dinsel yönelimler ile kaygı' bağımlı değişkenleri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla, SPSS 18 istatistik paket programı kullanılarak Pearson Moment Korelasyon Analizi, t Testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi teknikleri uygulanmıştır.

c. Bulgular

Bu görgül araştırmanın temel amacı çerçevesinde kurgulanan ampirik desende öncelikle, din psikolojisi literatüründe –dikotomik bir dindarlık tipolojisi olarak- pratik kullanımı sebebiyle hâlâ popüleritesini koruyan 'iç ve dış güdümlü dinsel yönelimler' bağımsız değişken yapılarak, sözü edilen bu bağımsız değişken ile 'kaygı-(alt boyutları)' bağımlı değişkeni arasındaki korelasyonlar, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu tekniği kullanılarak hesaplanmış ve korelasyon verileri aşağıda yer alan Tablo-4'de verilmiştir.

Tablo-4:
Dinsel yönelimler ile kaygı arasındaki ilişki
[Pearson Korelasyon]

- [Değişkenler] -- Dinsel Yönelimler		Anksiyete [Toplam]	(i) Subjektif Anksiyete	(ii) Somatik Belirtiler
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	r p n	-0,213 0,029* 134	-0,194 0,006* 134	-0,151 0,015* 134
Ö z e t: İç-güdümlü Dinsel Yönelim & Kaygı- İç-güdümlü Dinsel Yönelim & (Alt boyutlar= i+ii)-				
Dış-güdümlü Dinsel Yönelim	r p n	0,266 0,002* 134	0,230 0,008* 134	0,299 0,000* 134
Ö z e t: Dış-güdümlü Dinsel Yönelim & Kaygı+ Dış-güdümlü Dinsel Yönelim & (Alt boyutlar= i+ii)+				
Açıklama: Düşük: $r < 0.30$; Orta: $0.30 < r < 0.70$; Yüksek: $r > 0.70$; ; $p < 0.05$; ; $p < 0.01$				



Yukarıdaki Tablo-4’de verilen korelasyon analizi bulgularına göre; Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri ile öncelikle (toplam) kaygı düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin ($r = -.213$; $p < .05$) olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra yine subjektif anksiyete ($r = -.194$; $p < .05$) ile somatik belirtiler ($r = -.151$; $p < .05$) alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında da negatif yönde anlamlı ilişkiler saptanmıştır.

Yine aynı şekilde -fakat bu kez ters yönlü bir ilişki olarak- Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri ile öncelikle (toplam) kaygı düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin ($r = .266$; $p < .05$) olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca yine subjektif anksiyete ($r = .230$; $p < .05$) ile somatik belirtiler ($r = .299$; $p < .05$) alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında da pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

Yani özetle, yukarıda nitel çözümü yapılan nicel verilere göre; iç-güdümlü dinsel yönelimdeki artışlar kaygı düzeyindeki düşüğe; dış-güdümlü dinsel yönelimdeki artışlar ise kaygı düzeyindeki artışa sebep olmaktadır.

Bu saha çalışmasında verilen korelasyonel analizlere ek olarak, bu verileri güçlendireceği ve çeşitlendireceği düşüncesiyle ‘farklılık analizleri’ de yapılmıştır. Bu farklılık analizleri sırasında, öncelikle kullanılan ölçekler ve alt boyutları bakımından iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olanlara göre kaygı ve alt boyutları arasında bir farklılık olup olmadığı incelenmiştir. Daha sonra ise ‘demografik faktörler’ bağımsız değişken; ‘dinsel yönelimler’ ile ‘kaygı’ ise bağımlı değişken yapılarak farklılık analizleri elde edilmiştir (bkz. Tablo-5 – Tablo-10).



Koç, Dinsel Yönelim Kaygısı Nasıl Etkiler?
Almanyalı Müslüman-Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması

Tablo-5:
İç ve dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olanlara göre
kaygı arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [t Testi]

BAO Alt Boyutlar	İç-Dış Güdümlü Dinsel Yönelim	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Anksiyete [Toplam]	İç-güdümlü + Dış-güdümlü +	83 51	15,3 20,7	12,87 15,37	-2,163	0,032*
Subjektif Anksiyete (i)	İç-güdümlü + Dış-güdümlü +	83 51	09,3 14,0	09,04 11,36	-2,039	0,014*
Somatik Belirtiler (ii)	İç-güdümlü + Dış-güdümlü +	83 51	17,9 22,1	15,78 18,73	-2,626	0,010*
O z e t: İç ve dış-güdümlü dinsel yönelim & kaygı (toplam) + alt boyutlar						
Açıklama: : p < 0.05; :: p < 0.01						

Tablo-5'deki nicel verilere bakıldığında, iç ve dış güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan göçmenlere göre (toplam) kaygı düzeylerinin (t = -2,163; p < .05) yanı sıra subjektif anksiyete (t = -2,039; p < .05) ile somatik belirtiler (t = -2,626; p < .05) alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında da anlamlı farklılıklar bulunmuştur.

Yukarıdaki ampirik bulgulara göre; iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin (toplam) kaygı düzeylerinin (X = 15.3) yanı sıra subjektif anksiyete (X = 09.3) ile somatik belirtiler (X = 17.9) alt boyutlarındaki kaygı düzeylerinin, dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin (toplam) kaygı düzeylerinin (X = 20.7) yanı sıra subjektif anksiyete (X = 14.0) ile somatik belirtiler (X = 22.1) alt boyutlarındaki kaygı düzeylerinden daha düşük olduğu görülmektedir.

Tablo-6:
'Cinsiyet' değişkenine göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim ile
kaygı alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [t Testi]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Cinsiyet	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	Erkek	84	35,1	6,59	-0,393	0,695
	Kadın	50	35,6	6,52		
Dış-güdümlü Dinsel Yönelim	Erkek	84	33,0	5,58	1,910	0,058
	Kadın	50	31,2	5,36		
Kaygı Alt Boyutları						
Subjektif Anksiyete (i)	Erkek	84	10,9	9,22	1,094	0,276
	Kadın	50	09,3	7,48		
Somatik Belirtiler (ii)	Erkek	84	07,6	6,54	1,503	0,135
	Kadın	50	06,2	4,49		
Açıklama: : p < 0.05; :: p < 0.01						



Sosyo-demografik değişkenlerden 'cinsiyet' değişkenine göre yukarıda yer alan Tablo-6'daki bulgulara bakıldığında erkek ve kadın Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim puanları ile subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p > .05$).

Tablo-7:
'Yaş' değişkenine göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim ile kaygı alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar
[Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Yaş	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	30-(-)	43	31,6	6,92	11,897	0,000* (F=1-2/3)
	30-39	28	37,8	4,03		
	40-(+)	63	36,7	6,19		
Dış-güdümlü Dinsel Yönelim	30-(-)	43	32,2	5,74	0,793	0,455
	30-39	28	31,3	4,55		
	40-(+)	63	32,9	5,83		
Kaygı Alt Boyutları						
Subjektif Anksiyete (i)	30-(-)	43	08,5	7,09	1,862	0,160
	30-39	28	10,0	8,50		
	40-(+)	63	11,7	9,45		
Somatik Belirtiler (ii)	30-(-)	43	05,8	5,08	1,784	0,172
	30-39	28	07,0	5,35		
	40-(+)	63	08,0	6,50		
Açıklama: : $p < 0.05$; :: $p < 0.01$						

Tablo-7'deki bulgular incelendiğinde Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin yaş gruplarına göre iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık ($F = 11.897$; $p < .05$) bulunmaktadır. Buna göre 30 yaş ve altındaki göçmenlerin iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri, 30 yaş ve üzerindekilerden anlamlı derecede daha düşüktür.

Öte yandan dış-güdümlü dinsel yönelim ile subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmamıştır ($p > .05$).



Koç, Dinsel Yönelim Kaygısı Nasıl Etkiler?
Almanyalı Müslüman-Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması

Tablo-8:
'Sosyo-ekonomik düzey' değişkenine göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim ile
kaygı alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar
[Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Sosyo-Ek. Düzyey	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	Ü+O Üstü	28	35,9	6,83	0,159	0,853
	Orta	84	35,1	6,35		
	A+O Altı	22	35,3	7,17		
Dış-güdümlü Dinsel Yönelim	Ü+O Üstü	28	32,0	6,76	0,996	0,372
	Orta	84	32,0	4,86		
	A+O Altı	22	33,9	6,35		
Kaygı Alt Boyutları						
Subjektif Anksiyete (i)	Ü+O Üstü	28	09,4	9,05	3,497	0,033* (F=1/2-3)
	Orta	84	09,5	7,48		
	A+O Altı	22	14,7	10,97		
Somatik Belirtiler (ii)	Ü+O Üstü	28	07,2	6,57	4,894	0,009* (F=1/2-3)
	Orta	84	06,1	5,12		
	A+O Altı	22	10,4	6,70		
Açıklama: * p < 0.05; ** p < 0.01						

Yukarıdaki Tablo-8'de yer alan nicel verilere bakıldığında; Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin sosyo-ekonomik düzeylerine göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelimleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir (p>.05).

Ayrıca sosyo-ekonomik düzeylere göre subjektif anksiyete (F = 3.497; p<.05) ve somatik belirtiler (F = 4.894; p<.05) alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında ise istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla sosyo-ekonomik düzeyi alt ve ortanın altı olan Almanyalı göçmenlerin subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri diğer sosyo-ekonomik düzeylerdekilere göre anlamlı derecede daha yüksektir.



Tablo-9:
'Eğitim düzeyi' değişkenine göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim ile
kaygı alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar

[Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Eğitim Düzeyi	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	İlköğrenim	51	36,1	5,21	0,685	0,506
	Ortaöğrenim	52	34,8	7,71		
	Yükseköğrenim+	31	34,8	6,44		
Dış-güdümlü Dinsel Yönelim	İlköğrenim	51	32,6	5,60	0,152	0,859
	Ortaöğrenim	52	32,3	5,17		
	Yükseköğrenim+	31	32,0	6,23		
Kaygı Alt Boyutları						
Subjektif Anksiyete (i)	İlköğrenim	51	11,8	9,18	1,440	0,241
	Ortaöğrenim	52	09,9	8,60		
	Yükseköğrenim+	31	08,6	7,50		
Somatik Belirtiler (ii)	İlköğrenim	51	08,4	6,37	3,299	0,040* (F=1-3)
	Ortaöğrenim	52	06,9	5,67		
	Yükseköğrenim+	31	05,1	4,86		
Açıklama: : p < 0.05; :: p < 0.01						

Tablo-9'daki veriler incelendiğinde, Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin eğitim düzeylerine göre somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık ($F = 3.299$; $p < .05$) bulunmaktadır. Buna göre ilköğretim mezunlarının somatik belirtiler alt boyutundaki kaygı düzeyleri, orta ve yükseköğrenim/lisansüstü mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

Öte yandan yukarıda adı geçen değişkene göre iç ve dış-güdümlü dindarlık yönelimleri ile subjektif anksiyete alt boyutundaki kaygı düzeyi arasında anlamlı düzeyde farklılıklar bulunmamaktadır ($p > .05$).



Tablo-10:
'Diasporik yaşam süresi' değişkenine göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim ile
kaygı alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar
[Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Diasporik Yaşam	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dinsel Yönelimler						
İç-güdümlü Dinsel Yönelim	10(-)	18	35,1	5,16	2,280	0,064
	11-20	35	35,5	6,78		
	21-30	19	36,2	6,22		
	30(+)	25	36,9	6,20		
	Alm. Doğ.	37	32,0	7,14		
	10(-)	18	32,1	5,75		
Dış-güdümlü Dinsel Yönelim	11-20	35	32,6	5,06	0,067	0,992
	21-30	19	32,6	4,45		
	30(+)	25	32,4	6,43		
	Alm. Doğ.	37	32,0	5,83		
Kaygı Alt Boyutları						
Subjektif Anksiyete (i)	10(-)	18	11,1	6,87	0,533	0,712
	11-20	35	08,9	8,72		
	21-30	19	11,1	11,41		
	30(+)	25	11,5	8,69		
	Alm. Doğ.	37	09,5	7,28		
Somatik Belirtiler (ii)	10(-)	18	35,1	5,16	0,466	0,760
	11-20	35	35,5	6,78		
	21-30	19	36,2	6,22		
	30(+)	25	36,9	6,20		
	Alm. Doğ.	37	32,0	7,14		
Açıklama: : p < 0.05; : p < 0.01						

Sosyo-demografik değişkenlerden 'diasporik yaşam süresi' değişkenine göre yukarıda yer alan Tablo-10'daki ampirik bulgulara bakıldığında birbirinden farklı diasporik yaşam dönemlerine sahip olan Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri ile subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir (p > .05).

Yorum ve Tartışma

Türkiye'den 1950'lerden sonra yaşanan dış-göçün bir sonucu olarak bugün Avrupa Birliği ülkelerinde 4 milyon civarında Türk göçmen yaşamaktadır. Bu nüfusun 2.5 milyon civarı yalnızca Almanya'dadır. Almanlardan sonra en kalabalık yabancı topluluk olarak Avrupa'daki diasporik yaşamlarına devam



eden Türklerin göçmenlik olgusuna ilişkin sorunlarının temelinde, önemli ölçüde sözü edilen bu olguya bilinçli bir şekilde değil de ekonomik amaçlı yüklenen dış-göç tecrübesi yatmaktadır.²⁰

Din sosyoloğu Çelik (2008) tarafından nitel yönetime dayalı olarak Almanyalı Türk göçmenler üzerine yapılan bir çalışmada, göçmenler arasında 'ifade, diyalog ve sembolik anlatımlarının tanımlayıcı analizinden hareketle, kültürel kimlik, sosyal güvenlik ve yurttaşlık hakları ile bir sosyalizasyon ve aidiyet unsuru olarak dinin gündelik yaşamdaki konuşmalara hâkim bir tema olduğu saptanmıştır. Göçmenler için diasporik yaşamın (gurbetin) anlamı, ulaşılan yaşam standartı, kültürel etkileşim ve toplumsal statüye göre nitelik değiştirmekte; sosyo-ekonomik kazanımlar, kültürel ve yasal haklar ile donanımı yükselen Türkler kendilerine Almanya'da bir gelecek düşünürken; sosyal ve kültürel kayıplara uğrayan, ayırım ve dışlama tecrübesi yaşayan, yabancılaşma ve kültürel kimlik kaygılarını hisseden Türkler ise Almanya'daki geleceklerinden kaygılı olduklarını ve pek umutlu olmadıklarını vurgulamışlardır'.²¹ Kısaca, ilk kuşaklara göre çeşitli olumlu ve olumsuz bazı gelişmeler olmakla birlikte diasporik yaşama ilişkin birçok ciddi yaşamsal sorunun hala devam ettiği görülmektedir.²²

Bu araştırmaya konu olan göçmen örneklem üzerinde Gül & Kolb (2011) tarafından Almanyalı göçmen Türkler'in kültürel uyum sürecindeki bireysel özsaygı ve kolektif özsaygıları ile buna ek olarak, etnik kimliğin daha iyi ruh sağlığı ile ilişkisinin araştırılmasını amaçlayan bir çalışma yapılmıştır. Adı ge-

²⁰ Yusuf Acar, "Avrupa'daki Türklerin Sosyal, Kültürel ve Dinî Hayatına Dair Gözlemler: Almanya Örneği", [içinde] M. Bulut (Ed.), *III. Din Şurası: Tebliğ ve Müzakereleri* (ss. 855-864), Ankara, D.İ.B. Yayınları, 2005, s. 855-856; bkz. Sirkeci ve ark., a.g.m., s. 375-380.

²¹ Çelik, a.g.m., s. 141; ayrıca krş. B. H. Roberts & J. K. Myers, Religion, National Origin, Immigration, and Mental Illness. *American Journal of Psychiatry*, C.CX, 1954, s. 760-762.

²² Şükrü Çil ve ark., *Avrupa'da Yaşayan Türkler: Yaz Tatili Döneminde Türkiye'ye Gelen Türkler Örneği*, Ankara, T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2011, s. 83-86; ayrıca bkz. Şahin, Birsan Şahin, "Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırması: Kültürleşme", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, C.LV, 2010, s. 103-134; Hilal Görgün, "Misafir İşçilikten Vatandaşlığa", [içinde] A. Özcan (Ed.), *Günümüz Dünyasında Azınlıklar Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (ss. 45-84). İstanbul, İSAM Yayınları, 1998, s. 50-58.



çen görgül araştırma sonuçları; Türk göçmen örnekleminde ruhsal bozukluklar ve kültürel uyum arasındaki ilişkiye yönelik çeşitli alanların değerlendirilmesi yoluyla iki kültürlü kimlik ile ilgili 'çoğunlukla konuşulan dil, düşünce dili, etnik kimlik, doğum yeri ve ev sahibi topluluğa uyum düzeyi' gibi sağlam bulgular ortaya koymuştur. Ayrıca kültürel kimlik, göçmenler arasındaki ev sahibi topluma uyum süreci değerlendirilmesinde, ruh sağlığının anahtar belirleyicilerinden birisi olduğu görülmüştür.²³

Almanya'daki diasporik yaşam üzerine yapılan yukarıdaki psiko-sosyo-antropo-teolojik gerçeklikten bakılacak olursa, bu saha çalışmasında temel olarak Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin dinsel yönelimleri ile kaygı düzeyleri arasındaki ilişki ampirik olarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla ilişki ve farklılık temeline dayalı olarak aşağıdaki hipotezler kurgulanmıştır:

[a] "Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri ile subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır; Müslüman-Türk göçmenlerin iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri arttıkça subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri azalmakta; iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri azaldıkça da subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri artmaktadır." [ilişki]

[b] "Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri ile subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır; Müslüman-Türk göçmenlerin dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri arttıkça subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri de artmakta; dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri azaldıkça subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeyleri de azalmaktadır." [ilişki]

[c] "Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim düzeylerine göre kaygı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık vardır;

²³ Gül, Kolb, a.g.m., s. 141-142.



dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan Müslüman-Türk göçmenlerin kaygı düzeyi puanları, iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyi yüksek olan katılımcılardan daha yüksektir.” [farklılık]

Yukarıda yer verilen hipotezler (a+b+c) çerçevesinde bu araştırmadan elde edilen ampirik sonuçlara, Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin dinsel yönelim ve kaygı düzeyleri ilişkisi çerçevesinde bakıldığında, genel olarak – beklenildiği gibi- araştırma hipotezlerinin doğrulandığı (p <.05) gözlenmiştir. Yani, din psikolojisi literatüründe temelde dikotomik olarak yer verilen dinsel yönelimler ile kaygı düzeyi arasında hem korelasyonel hem de farklılık temelinde dayalı psikometrik olarak anlamlı ilişkiler saptanmıştır (bkz. Tablo-4 & Tablo-5). Dolayısıyla, Almanyalı Türk göçmenlerin iç-güdümlü dinsel yönelimleri ile kaygı düzeyleri arasında negatif; dış-güdümlü dinsel yönelimleri ile de pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Anılan bu bulgular, konuyla ilgili olarak yapılan teorik-ampirik karakterli diğer çalışmaların bulgularını destekler niteliktedir.²⁴

Din-ruh sağlığı ilişkileri üzerine yapılan alan araştırmalarına teorik yaklaşımlar bağlamında konuya literal olarak bakıldığında, ruh sağlığı ve din arasındaki pozitif ilişkiye yönelik literatürde ‘(a) davranış düzenleme, (b) sosyal destek, (c) olumlu duygular’ gibi çeşitli teorilerin yanında ‘(i) bilişsel yönelim ve (ii) alternatif değerler’ teorilerinde geliştirildiği görülür.

Bu teorilerden ‘bilişsel yönelim’ yaklaşımına göre: bireyler kontrol edilemez deneyimlerinin olduğu çevrede psikolojik olarak daha sağlıklı olabilmek

²⁴ Bkz. L. Eric Yang & Harold G. Koenig, “Measuring Intrinsic Religiosity: Scales for Use in Mental Health Studies in China – A Research Report”, *Mental Health, Religion & Culture*, C.XVI, No: 2, 2013, s. 219-222; Samuel Pfeifer & Ursula Waeltly, “Anxiety, Depression, and Religiosity—A Controlled Clinical Study”, *Mental Health, Religion & Culture*, C.II, No:1, 1999, s. 42-44; Robert S. Sturgeon & Roy W. Hamley, “Religion and Anxiety”, *Journal of Social Psychology*, C.CVIII, 1979, s. 137-138; Özlem Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişisine Dair Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri*, C.IV, No:8, 2010, s. 97-99; Melinda A. Stanley ve ark., “Older Adults’ Preferences for Religion/Spirituality in Treatment for Anxiety and Depression”, *Aging & Mental Health*, C.XV, No:3, 2011, s. 338-341; Mark Baker & Richard Gorsuch, “Trait Anxiety and Intrinsic-Extrinsic Religiousness”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.XXI, No: 2, 1982, s. 120-122; F. Kıracı, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.



için birbirleriyle tutarlı biçimde anlam arayışlarına ilişkin temel sorulara cevap verebilmek için bilişsel yönelim veya tutarlılık hipotezinde olduğu gibi gözlem yöntemi kullanırlar. Bu noktada hayatın bilişsel yapılandırması için olanak sunan din, temel değerleri ile güvenlik ve açıklama deseni sunarak inançlardan kaynaklanan acı deneyimler veya problemlili yaşam olaylarında yardımcı olabilir. Dolayısıyla istikrarlı bir tutarlılık duygusu ortaya çıkaran din, böylece ruh sağlığı ve onun genel esenliği üzerinde oldukça köklü bir katkı sağlamış olur. Özellikle seküler açıklamaların etkili olmadığı zamanlarda dinsel açıklamalar, daha makul ve mantıklı karşılanmakta, yaşamın kontrol edilemez olduğu düşünülduğünde ise farklı açıklamalar bireyi tatmin etmezken din bireye alternatif bulma konusunda yol gösterici olmaktadır.

Öte yandan yine konuyla ilgili geliştirilen bir diğer teori olarak 'alternatif değerler' yaklaşımına göre ise; algılanan dünyada oluşturulan 'başarı, güç ve toplumca yüklenen bazı idealler' gibi bazı değerler bireyin stres, kaygı ve depresyon düzeylerini tetikleyerek bazen onu bunalıma götürebilmektedir. İşte bireyi ruhsal çöküntüye götürebilecek bu algı ve değerlere karşı din, alternatif değerler çizelgesi oluşturur ve bu değerler de, bireyi kaygı ve depresyon gibi ruhsal rahatsızlıklardan koruyabilir.²⁵

Yukarıdaki din-ruh sağlığı ilişkisi üzerine yapılan kuramsal analizlerden sonra konuya din-kaygı ilişkisi özelinde ampirik olarak bakıldığında ise Rosmarin ve ark. (2009) tarafından Yahudi bir topluluk örneklemini kullanılarak dindarlığın kaygı, depresyon ve mutluluk üzerindeki rolüne ilişkin bir çalışma yapılmıştır. Büyük bir Yahudi toplum örnekleminde (n = 565) küresel Yahudi dindarlığının bazı yönlerinin de incelendiği çalışmada, ölçme aracı olarak aynı zamanda 'Tanrı'ya Güven Ölçeği/Trust in God Scale' geliştirilerek kaygı, depresyon ve mutluluk ile korelasyonel ilişkisine bakılmıştır. Adı geçen çalışma sonucunda, beklenildiği gibi Tanrı'ya güven düzeyi yüksek olan Yahudilerin kaygı ve depresyon düzeyleri düşük, kişisel mutluluk düzeyleri de yüksek

²⁵ Apaydın, a.g.m., s. 67-68.



bulunmuştur.²⁶ Yine konuyla ilgili olarak Abdel-Khalek (2011) tarafından Kuveytli Müslüman gençler üzerine yapılan bir diğer görgül çalışmada ise dindarlık, öznel iyi oluş, benlik saygısı ve kaygı arasındaki ilişkiler incelenmiş ve araştırma sonucunda 'dindarlık ile öznel iyi oluşluk ve benlik saygısı arasında pozitif, kaygı arasında ise negatif bir ilişkinin olacağını öngören hipotezlerin doğrulandığı saptanmıştır.²⁷

Öte yandan, konuya üzerinde çalışılan örneklem özelinde bakıldığında ise, göçmenlik deneyimindeki anlamı göç öncesine göre farklılaşabilecek olan din, göçmenin süreç içindeki konum ve yaşam düzeyine göre de değişebilen anlam ve işlevler ortaya koyabilir. Göçün ilk döneminde daha çok sosyalleşme fonksiyonuyla ön plana çıkan din, zaman içerisinde kendini ayırım ve dışlamaya maruz hisseden göçmenler için bir 'kimlik aracı' ve 'yüceltilmiş aidiyet formundaki manevi sığınak' olabilmektedir. Dolayısıyla göçmen dindarlık tipolojileri üzerine yapılan kuramsal yaklaşımlarda din, ya sosyalizasyon veya kimlik aracı olarak işlevsel yönleriyle öne çıkarılmaktadır. Bu noktada, dinin gündelik hayat gerçekliği içinde göçmenlerin kendi sosyo-kültürel dünyalarını inşa ederken içsel bir dinamik olarak çok geniş bir anlam sistemini ifade etmesi sebebiyle psikoterapötik yönünün de asla gözardı edilmemesi gerekmektedir. Yani, çoğulcu bir kültürü içeren diasporik yaşamda ve farklı dinsel yaşam anlayışlarının bir arada bulunduğu bir ortamda, göçmenin hem psikolojik olarak kendi ruh sağlığını koruması, hem de sosyal psikolojik olarak ötekiyle diyalog kurması açısından dinin 'psikoterapik merkezli' yeni yorum potansiyeli de ortaya çıkmaktadır.

Bugün gelinen nokta itibariyle Almanya'da yaşayan Türkler için din, Avrupa-İslâm'ı formundaki bireyci yorumuyla sekülerleşmiş bir biçime dönü-

²⁶ David H. Rosmarin ve ark., "The Role of Religiousness in Anxiety, Depression, and Happiness in a Jewish Community Sample: A Preliminary Investigation", *Mental Health, Religion & Culture*, C.XII, No:2, 2009, s. 107-110; ayrıca bkz. Rachel Mccoubrie & Andrew Davies, "Is There a Correlation between Spirituality and Anxiety and Depression in Patients with Advanced Cancer?", *Supportive Care in Cancer*, C.XIV, No:4, 2006, s. 379-385.

²⁷ Ahmed M. Abdel-khalek, "Religiosity, Subjective Well-Being, Self-Esteem, and Anxiety Among Kuwaiti Muslim Adolescents", *Mental Health, Religion & Culture*, C.XIV, No:2, 2011, s. 134-136.



şerek folklorik ve geleneksel özellikleri içinde kimlikle bütünleşerek etnik ve dinsel kimliği tamamlayan bir unsur özelliğiyle 'tanımlama aracı' olmaya devam etmektedir.²⁸ Böylesi bir durumdaki diasporik yaşamda, dinin psikoterapik potansiyelinin de çok fazla ön planda olmadığı teorik olarak söylenebilir. Fakat Almanyalı Müslüman-Türk göçmen örneklemini üzerinde yapılan bu ampirik çalışmada, -din psikolojisi perspektifinden- göçmenlerin sahip olduğu iç-güdümlü ve dış-güdümlü dinsel yönelim formlarının onların kaygı düzeylerini etkileyip etkilemediği ilişkisel bağlamda ele alınmış ve iç-güdümlü dinsel yönelimin Almanyalı Müslüman-Türk göçmenler için oldukça önemli bir terapötik önemi haiz olduğu görülmüştür.

Ayrıca, araştırma bulgularının sınırlılıkları bağlamında, konuyla dolaylı ilgisi olan sosyo-demografik değişkenlerden '(ı) cinsiyet, (ıı) yaş, (ııı) sosyo-ekonomik düzey, (ıv) eğitim düzeyi, (v) diasporik yaşam süresi'ne göre iç ve dış-güdümlü dinsel yönelim ile kaygı alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin -az da olsa- bazı anlamlı sonuçlar da saptanmıştır. Buna göre [a] 30 yaş ve altındaki Almanyalı Müslüman-Türk göçmenlerin iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri, 30 yaş ve üzerineliklerden anlamlı derecede ($p < .05$) daha düşük olduğu (bkz. Tablo-7); ayrıca [b] sosyo-ekonomik düzeyi alt ve ortanın altı olan Almanyalı göçmenlerin subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeylerinin diğer sosyo-ekonomik düzeylerdekilere anlamlı düzeyde ($p < .05$) daha yüksek olduğu (bkz. Tablo-8); bunun yanı sıra [c] ilköğretim mezunu göçmenlerin somatik belirtiler alt boyutundaki kaygı düzeylerinin de, orta ve yükseköğrenim/lisansüstü mezunlarından anlamlı ($p < .05$) düzeyde daha yüksek olduğu görülmüştür (bkz. Tablo-9). Özetle, -burada dolaylı ilgisi sebebiyle detaya girilemeyen- bu çalışma bulgularının önemli ölçüde klinik psikoloji ve din psikolojisindeki literatür desteğini aldığı söylenebilir.²⁹

²⁸ Çelik, a.g.m., s. 141-142.

²⁹ Krş. Şükrü Uğuz ve ark., "Zihinsel ve/veya Bedensel Engelli Çocukların Annelerinin Anksiyete, Depresyon ve Stres Düzeylerinin Belirlenmesi", *Klinik Psikiyatri*, C.VII, 2004, s. 42-47; Halise D. Özgüven ve ark., "İntihar Girişiminde Depresyon ve Kaygı Belirtileri İle Problem Çözme Becerileri ve Algılanan Sosyal Desteğin Önemi", *Türk Psikoloji Dergisi*, C.XVIII, No:52, 2003, s. 5-10; Abdurrahman



Dinsel yönelimler ve kaygı arasındaki ilişkinin incelendiği bu alan araştırmasında, bundan sonra konuyla ilgili yapılacak çalışmalar bağlamında hedef kitleye (araştırmacı olarak akademisyenler; hizmet üreten birim olarak Diyanet İşleri Başkanlığı) şunlar önerilebilir:

- Avrupa ülkelerindeki Türkler üzerine yapılan çalışmaların zenginleştirilmesi bağlamında³⁰ Bu ülkelerde yaşayan göçmenler üzerinde Türk din psikolojisi çalışmaları vakit kaybetmeden başlatılmalı ve genişletilmelidir. Bu bağlamda Türkiye özelindeki din bilimleri alanında oluşan diaspora literatürüne bakıldığında başta din pedagojisi olmak üzere din sosyolojisi çalışmalarının yapılageldiği görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye’den çeşitli sebeplerle kopup başka ülkelerde diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenler üzerine Türk din psikologları tarafından çalışmaların yapılması noktasında geç kalındığı söylenebilir. Üniversiteler ve/veya vakıf, dernek gibi sivil toplum kuruluşları, bu amaçla din psikologlarının yapacağı projelere destek vermeleri; din psikologlarının da bireysel veya atölye tarzı diasporik yaşama dair araştırmalara başlamaları gerekmektedir.

- Yurtdışı teşkilatıyla Avrupa’daki Müslüman-Türk göçmenlere yasal olarak din hizmeti veren Diyanet İşleri Başkanlığı, yurtdışına görevlendireceği personeline, -yurtdışı görevi öncesinde- verdiği hizmet içi eğitim kurslarında mutlaka mesleki formasyon güçlendirmesinin yanı sıra ‘manevi-(psikolojik) danışmanlık’ konularında da din psikologlarından eğitim aldırmalıdır. Böylelikle, görev yaptığı ülkenin göçmenlerle ilgili kurumsal hizmet politikalarına holistik bir entegre yaklaşımıyla³¹ göçmenlerin entegrasyon olgusu bağlamında ortaya çıkan psiko-sosyal problemlerine, Diyanet-din hizmetleri kategorisinde

Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XVIII, No:2, 2009, s. 10-12.

³⁰ Recep Ertürk, “AB Ülkelerindeki Türkler ve Türk Araştırmalarının Gelişimi”, *Sosyoloji Dergisi*, C.XXII, No:3, 2011, s. 206-213.

³¹ Örnek analizler için bkz. Olaf Beuchling, “Almanya’da Kültürler ve Dinlerarası Eğitim, Tarihsel Gelişim, Durum ve Tartışmalar”, (Çev. A. Korukçu). *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C.XI, No:32, 2008, s. 263-268.



yarı-profesyonel de olsa yer açılması ve bu alana katkı sağlanması amaçlanmalıdır.

Kaynaklar

ACAR, Yusuf. "Avrupa'daki Türklerin Sosyal, Kültürler ve Dinî Hayatına Dair Gözlemler: Almanya Örneği", [içinde] M. Bulut (Ed.), *III. Din Şurası: Tebliğ ve Müzakereleri* (ss. 855-864), Ankara, D.İ.B. Yayınları, 2005.

ABDEL-KHALEK, Ahmed M. "Religiosity, Subjective Well-Being, Self-Esteem, and Anxiety Among Kuwaiti Muslim Adolescents", *Mental Health, Religion & Culture*, C.XIV, No:2, 2011, s. 129-140.

ALLPORT, Gordon W., ROSS, Michael J. "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, C.V, No:4, 1967, s. 432-443.

APAYDIN, Halil. "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.X, No:2, 2010, s. 59-77.

BAKER, Mark, GORSUCH, Richard. "Trait Anxiety and Intrinsic-Extrinsic Religiousness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.XXI, No: 2, 1982, s. 119-122.

BECK, Aaron T. ve ark. "An Inventory for Measuring Clinical Anxiety: Psychometric Properties", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, C.LXI, 1998, s. 893-897.

BEUHLING, Olaf. "Almanya'da Kültürler ve Dinlerarası Eğitim, Tarihsel Gelişim, Durum ve Tartışmalar", (Çev. A. Korukçu). *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C.XI, No:32, 2008, s. 263-268.

BUDAK, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.



COHEN, Adam B. & KOENIG, Harold G. "Religion and Mental Health", In C. Spielberger (Ed.), *Encyclopedia of Applied Psychology*, No:3, (ss. 255-258). Waltham: Elsevier Academic Press, 2004.

ÇELİK, Celaleddin. "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* (Göç, Hicret ve Diaspora Özel Sayısı), C.V, No:3, 2008, s. 105-142.

ÇİL, Şükrü A. ve ark. *Avrupa'da Yaşayan Türkler: Yaz Tatili Döneminde Türkiye'ye Gelen Türkler Örneği*, Ankara, T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2011.

DONAHUE, Michael J. "Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-Analysis", *Journal of Personality and Social Psychology*, C.III, 1985, s. 400-419.

ER, T. *Cinsel İstismara Maruz Kalan ve Kalmayan Ergenlerin Anksiyete, Depresyon Ve Benlik Algısı Açısından Karşılaştırılması*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

ERTÜRK, Recep. "AB Ülkelerindeki Türkler ve Türk Araştırmalarının Gelişimi", *Sosyoloji Dergisi*, C.XXII, No:3, 2011, s. 205-214.

FİDANER, Hüray, ALKIN, Tunç. "Mikst Anksiyete Depresyon ve Eşanlı Durumlar", *Duygudurum Dizisi*, C.IV, 2001, s. 169-176.

GORSUCH, Richard L., VENABLE, G. Daniel. "Development of An Age-Universal I-E Scale", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.XXII, 1983, s. 181-187.

GÖRGÜN, Hilal. "Misafir İşçilikten Vatandaşlığa", [içinde] A. Özcan (Ed.), *Günümüz Dünyasında Azınlıklar Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (ss. 45-84). İstanbul, İSAM Yayınları, 1998.



GÜL, Vahdet., KOLB, Semra. "Almanya'da Yaşayan Genç Türk Hastalarda Kültürel Uyum, İki Kültürlülük ve Psikiyatrik Bozukluklar", *Türk Psikiyatri Dergisi*, C.XX, No:2, 2011, s. 138-143.

GÜLER, Özlem. "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri*, C.IV, No:8, 2010, s. 95-105.

HERTSGAARD, Doris, LIGHT, Harriett. "Anxiety, Depression and Hostility in Rural Women", *Psychological Reports*, C.LV, 1984, s. 673-674.

HILL, Peter C. & HOOD, Ralph W. J.. *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham & Alabama, 1999.

KIRAC, F. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

KOENIG, Harold G. "Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors", *International Journal of Psychiatry in Medicine*, C.XXXI, No:1, 2001/2002, s. 97-109.

KOENIG, Harold G. ve ark. "The Relationship between Religion and Anxiety in a Sample of Community Dwelling Older Adults", *Journal of Geriatric Psychiatry and Neurology*, C.XXVI, 1993, s. 65-93.

KÖYLÜ, Mustafa. "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXVIII, 2010, s. 5-36.

KÖYLÜ, Mustafa. "Kur'an'da Ruh Sağlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXXI, 2011, s. 5-37.

KURT, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XVIII, No:2, 2009, s. 1-26.



KRAFT W. A. ve ark. "Religious Orientation and Assertiveness: Relationship to Death Anxiety", *Journal of Social Psychology*, C.CXXVII, No:1, 1987, s. 93-95.

MCCOUBRIE, Rachel, DAVIES, Andrew. "Is There a Correlation between Spirituality and Anxiety and Depression in Patients with Advanced Cancer?", *Supportive Care in Cancer*, C.XIV, No:4, 2006, s. 379-385.

ÖZ, Fatma. *Sağlık Alanında Temel Kavramlar*, Ankara, İmaj İç ve Dış Ticaret Yayınları, 2004.

ÖZEN, E. Müjgan ve ark. "Depresyon ve Anksiyete Bozukluklarında Somatizasyon", *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, C.XXIII, 2010, s. 60-65.

ÖZGÜVEN, Halise D. ve ark. "İntihar Girişiminde Depresyon ve Kaygı Belirtileri İle Problem Çözme Becerileri ve Algılanan Sosyal Desteğin Önemi", *Türk Psikoloji Dergisi*, C.XVIII, No:52, 2003, s. 1-11.

PFEIFER, Samuel, WAELTY, Ursula. "Anxiety, Depression, and Religiosity—A Controlled Clinical Study", *Mental Health, Religion & Culture*, C.II, No:1, 1999, s. 35-45.

REBER, Arthur S. *The Penguin Dictionary of Psychology*. London: Penguin Books, 1985.

ROBERTS, B. H., MYERS, J. K. Religion, National Origin, Immigration, and Mental Illness. *American Journal of Psychiatry*, C.CX, 1954, s. 759-764.

ROSMARIN, David H. ve ark. "The Role of Religiousness in Anxiety, Depression, and Happiness in a Jewish Community Sample: A Preliminary Investigation", *Mental Health, Religion & Culture*, C.XII, No:2, 2009, s. 97-113.



SAVAŞIR, Işık, ŞAHİN, Nesrin H. *Bilişsel-Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler*, Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1997.

SAYAR, Kemal. "Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları", *Yeni Symposium*, C.XXXIX, No:2, 2001, s. 79-94.

SİRKECİ, İbrahim ve ark. "Türk Göç Kültürü: Türkiye İle Almanya Arasında Göç Hareketleri, Sosyo-Ekonomik Kalkınma ve Çatışma", *Migration Letters*, C.IX, No:4, 2012, s. 373-386.

SHAFRANSKE, Edward, P. "Religious Beliefs, Afiliations, and Practices of Clinical Psychologists", In Edward P. Shafranske (Ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (pp. 149-162), Washington, DC, American Psychological Association, 1996.

STANLEY, Melinda A. ve ark. "Older Adults' Preferences for Religion/Spirituality in Treatment for Anxiety and Depression", *Aging & Mental Health*, C.XV, No:3, 2011, s. 334-343

STURGEON, Robert, S., HAMLEY, Roy W. "Religion and Anxiety", *Journal of Social Psychology*, C.CVIII, 1979, s. 137-138.

ŞAHİN, Birsen. "Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırması: Kültürleşme", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, C.LV, 2010, s. 103-134.

THORSON, J. A. "Religion and Anxiety: Which Anxiety? Which Religion?", In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of Religion and Mental Health* (pp. 147-160), San Diego, CA, Academic Press, 1998.

UĞUZ, Şükrü ve ark. "Zihinsel ve/veya Bedensel Engelli Çocukların Annelerinin Anksiyete, Depresyon ve Stres Düzeylerinin Belirlenmesi", *Klinik Psikiyatri*, C.VII, 2004, s. 42-47.



ULUSOY, Mustafa. *Beck Anksiyete Envanteri: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*, yayınlanmamış uzmanlık tezi, Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi, İstanbul, 1993.

ULUSOY, Mustafa ve ark. "Turkish Version of the Beck Anxiety Inventory: Psychometric Properties", *Journal of Cognitive Psychotherapy*, C.XII, No: 2, 1998, s. 163-172.

WILSON, W., Miller, H. L. "Fear, Anxiety and Religiousness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.VII, 1968, s. 111.

YANG, L. Eric, KOENIG, Harold G. "Measuring Intrinsic Religiosity: Scales for Use in Mental Health Studies in China – A Research Report", *Mental Health, Religion & Culture*, C.XVI, No: 2, 2013, s. 215-224.

YENİLMEZ, Kürşat, ÖZBEY, Nükhet. "Özel Okul ve Devlet Okulu Öğrencilerinin Matematik Kaygı Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C.XIX, No:2, 2006, s. 431-448.





FIKIHTA MEŞHUR BİR MİRAS MESELESİ OLARAK AVLIYYE: AVL HALLERİ, KAYNAĞI VE ÇÖZÜMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Abdurrahman YAZICI*

Öz:

Sahabe döneminden günümüze kadar kendisiyle ilgili tartışma ve çözümlerin ileri sürüldüğü miras meselelerinden biri de avliyyedir. Bu mesele, 'Terekenin, mirasçılara hisseleri oranında paylaşılabilmesi' olarak da ifade edilmektedir. Avliyyenin kaynağı, ortaya çıkışı ve keyfiyeti bilinmediğinden çeşitli çevrelerce Kur'an'da 'matematiksel hata' olduğu iddia edilmektedir. Bu çalışmada avliyye meselesi birçok açıdan etraflıca ele alınarak ortaya çıktığı hâller belirtilerek avle dâir içtihatların/çözüm önerilerinin miras hükümleri açısından değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Miras hukuku, Matematik hatası, Kur'an'da matematik problemi, Avliyye, Avl Meselesi.

Abstract

A Noted Fiqh Issue, 'Awl: Sources, Cases, and Solutions

'Awl is one of the most important inheritance law problems in Islamic law since the time of Prophet's companions. Temporary solutions have been reached on these problems albeit in the meantime controversies over those solutions have not come to an end. For instance, inheritors have always severe problems on how to divide their shares. Some allege that this stems from a mathematical error in Holy Qur'an. This study aims at engaging with this issue through touching on prominent examples, different juridical opinions, and proposed solutions on Qur'anic inheritance rules.

Key words: Inheritance law, 'Awl, Proportional reduction, Mathematical problem, Math error in Qur'an

* Dr., yabdurrahman@gmail.com.



İslâm miras hukukunda, mirasçılardan ve hisselerinin farklılığıyla ilişkili olarak miras taksimi üç şekilde olabilmektedir. Buna göre terekenin, mirasçılardan hisselerine tam/kalansız paylaşılması âdile; terekenin hisse sahiplerine paylaşılmasından kalanın mirasçılara hisseleri oranında tekrar paylaşılması reddiye; tereke mirasçılardan hisselerine yetmediginde mirasçılardan paylarının, hisseleri oranında azaltılarak taksim edilmesi de çalışmamızın da konusunu oluşturan avliyye/âile/avl¹ olarak isimlendirilmektedir.

Sözlükte “zulüm, haksızlık, yükselme, artma, haddi aşma” anlamlarındaki “عول , avl” kelimesinden türeyen² avliyye ferâiz ilminde ıstılah olarak, “vârislerin hisselerinin oranları toplamının, terekenin mahrecini/ortak paydasını aştığı meseleye denir.³ Bir başka ifadeyle avliyye, terekenin mirasçılardan arasında alacakları hisseler oranında paylaştırıldığında yetmeyerek taksim hisse oranlarına uygun yapılamamasıdır. Bu nedenle, avl ile ilgili çeşitli çevrelerce ‘Kur’an’daki miras oranlarında matematik hatası mı var?’, ‘Matematik hatası yoksa miras taksimi miras hükümlerine uygun değil mi?’ gibi sorular sorulmaktadır. Bu soruların da cevabının aranacağı bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde meselenin ortaya çıkışı ve konuyla ilgili literatüre; ikinci bölümde cumhurun kabul ettiği meşhur avl meseleleriyle avli kabul eden mezheplerin görüş ve delillerine; üçüncü bölümde, avli kabul etmeyenlerle, onların görüş ve delillerine; dördüncü ve sonuç bölümde ise leh ve aleyhteki görüş ve çözüm önerileri değerlendirilerek çalışmamızla ulaşılan bulgulara yer verilecektir.

¹ Bu çalışmada avliyye ve avl terimlerinden her ikisi de kullanılmıştır. Aynı anlamda olmalarına karşın bu tercihte cümle içindeki uyumları dikkate alınmıştır.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1. bs., Dâru Sadır, Beyrut, t.y., XI, 481, (عول maddesi).

³ Ebü Muhammed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münir, İdâretü't-Tıbaatü'l-Müniriyye, Kahire, 1932, IX, 262-265; Ebü Hâkim el-Habrî, *Kitâbü't-telhîs*, thk. Nasır b. Fenhîr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995, s. 69-76; Ebü Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saade, Kahire, t.y., XXIX, 160 vd.; Ebü Muhammed Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vdi., 2. bs., Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire, 1992, IX, 28 vd.; Ebü Abdullah Sibtü'l-Mardîni, *Şerhu'l-fusûli'l-mühimme*, thk. Ahmed b. Süleyman Yusuf Urinî, Dârü'l-Asıme, Riyad, 2004, I, 392; Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidîn, “Şerhu kalâidi'l-manzûm nüzümü ferâizi metni'l-mültekâ”, *Mecmûatü resâili İbn Âbidîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, t.y., II, 226 227.



I. Avliyye Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Konuyla İlgili Literatür

Avliyyenin ortaya çıkışına dâir kaynaklarda ilk defa Ömer b. Hattab (v. 23/644)'ın hilafeti esnasında ortaya çıktığı, onun bu konuyu sahabeyle istişare ettiği ve Peygamber (sav)'in amcası Abbâs (v. 32/653)'ın önerisiyle avl yaptığı belirtilmektedir.⁴ Yine Ömer (ra)'ın, "doğruysa Allah'tan, yanlışsa Ömer'den"⁵ diyerek reyyle avl yaptığı, "Allah'ın (mirasçılar arasında) kimi öncelikli yaptığını, kimi sonraya bıraktığını bilemiyorum"⁶ dediği kaydedilmektedir. İstişare esnasında Abbâs'ın, zararı vereseye hisseleri oranında yansıtmayı önermesiyle onun 2/3, 1/2 veya 1/2, 1/2, 1/3 meselesinde avl yaptığı da rivayet edilmektedir.⁷ Bu bilgiye göre, Ömer b. Hattab'ın avl yaptığı hal muhtemelen, "terekeden 1/2 hisse alan koca, 2/3 hisse alan iki kız kardeş" ile "terekeden 1/2 hisse alan koca, 1/2 hisse alan kız kardeş ve 1/3 hisse alan anne" meselelerinden biri olmalıdır. İlk avl yapanın sahabeden Zeyd b. Sâbit (v. 45/655) olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.⁸ Neticede bu mesele, sahabe zamanında ortaya çıkmış olup ilgili çözümler de aşağıda etraflıca görüleceği üzere sahabe içtihatlarına dayanmaktadır.

Ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar ihtilaf ve tartışma konusu olan bu meseleye ilişkin fıkıh kitaplarının miras bahisleriyle ferâiz kitaplarında yer verilerek ilgili görüş ve deliller tartışılmaktadır. Ayrıca meselenin öneminden dolayı müstakil çalışmalar da bulunmaktadır. Bunları aşağıdaki gibi belirtebiliriz:

⁴ Ebû Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Haydarâbâd, 1915, IV, 378; Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünen'ül-kübrâ*, Dâiretü'l-Maârif, Haydarâbâd, 1933, VI, 253; İbn Hazm, IX, 264 vd.; el-Habrî, s. 167; es-Serahsî, XXIX, 161; Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1996, IV, 94; İbn Kudâme, IX, 28; Ebû Abdullah es-Settî, *Şerhu Muhtasari'l-Haafi*, thk. Yahya Bu Aruru, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009, II, 545; Cemâlüddîn eş-Şinşevrî, *Fethü'l-karîbi'l-mücib*, el-Matbaatü'l-Behiyye, Kahire, 1893, I, 43-44.

⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Yahya el-Meğlî, *Şerhü'l-urcuzeti'l-tilimsâniyye*, thk. Abdüllatif Zekkağ, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009, s. 346.

⁶ es-Serahsî, XXIX, 161; İbn Hazm, IX, 263; el-Meğlî, s. 346.

⁷ Ebü'l-Hattâb el-Kalvezânî, *et-Tehzîb fi'l-ferâiz ve'l-vesâyâ*, thk. Muhammed Ahmed Havlî, 1. bs., Mek-tebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1995, s. 41; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbnü'l-Mecdî, *et-Ta'lik alâ Nazmi'l-leâli*, thk. Ahmed b. Muhammed, Câmîatü'l-İslâmiyye, 2008, Medine, II, 714.

⁸ Ebû Osman Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habiburrahman A'zamî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I, 43; Nu'mân b. Muhammed, *Deâimü'l-İslâm ve zikrû'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Asaf b. Ali Asgar Feyzi, 2. bs., Dârü'l-Meârif, Kahire, 1965, s. 382; Beyhakî, VI, 253; İbn Hazm, IX, 263.



1. Abdülmûti b. Sâlim b. Ömer es-Simlâvî (v. 1127/1715), Ahkâmü'l-kavl fî halli mesâilî'l-avl. Bu eserin yazma nüshaları, Kahire Dârü'l-Kütüb mecmua nr. 88 (1/553) ve Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 274L'de bulunmaktadır.⁹

2. Hüseyin b. Muhammed el-Mahallî (v. 1170/1757), Tahrîrü'l-kavl fî mesâilî'l-avl. Eserin yazma nüshası Ezher Üniv. Ktp., nr. 92/4625'de (26 vr.) bulunmaktadır.¹⁰

3. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (v. 1250/1834), İzâhü'l-kavl fî isbâti'l-Avl. Eser el-Fethü'r-rabbânî min fetâvâ'l-İmam eş-Şevkânî içinde neşredilmiştir.¹¹ Eserde, avlin yapılmaması tenkit edilmektedir.

4. Abd Ali b. Hüseyin el-Uşfûrî (v. 1303/1885), Tuhfetü'l-erîb fî ibtâli'l-avl ve't-ta'sîb. Eserin müellif nüshası, Nefes Muhammed Ali Hansârî Kütüphane-si'nde mevcuttur.¹² el-Uşfûrî, eserinde avl yapanları İmâmiyye mezhebi açısından tenkit etmektedir.

5. Abdurrahim Necat, Avl-u ta'sîb¹³. Farsça kaleme alınan eserde, Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf, avl ve asabelik çerçevesinde ele alınıp, avl yapanlar tenkit edilmektedir.

6. Halis Aydemir, Kur'an'da Hata Yoktur: Miras Taksimi¹⁴. Aydemir, ferâiz ilmi ve usulünden ayrılarak kurduğu sistem çerçevesinde avl olmayacağına ispata çalışmaktadır.¹⁵

⁹ *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Philip Khuri Hitti, Princeton University, Princeton, 1938, 1978, V, 559.

¹⁰ *Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-ezheriyye*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire, 1946, II, 661.

¹¹ Ebû Abdullah eş-Şevkânî, "İzâhü'l-kavl fî isbâti'l-Avl", *el-Fethü'r-rabbânî*, Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'a, 2002, X, 4899-4945.

¹² Ağa Büzürg-i Tahranî, Muhammed Muhsin, *ez-Zerîa*, 2. bs., Dârü'l-Edva, Beyrut, 1983, III, 419.

¹³ Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1964.

¹⁴ Enki Yayınları: 2012, 499 s.

¹⁵ Eserde, miras hükümleri açısından büyük çelişkiler bulunmaktadır. Aydemir, miras ayetlerini kendince yorumlayarak delile dayanmaksızın yeni bir sistem kurmakta, üzerinde ihtilaf edilmemiş Kur'an'daki miras hükümlerine aykırı sonuçlar çıkarmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: Erkek çocukla mürisin anne, baba, karı veya kocası mirasçı olamaz (s. 41-44). Anne, baba, karı ve kocaya kız çocukların paylarını almalarından sonra kalandan verilir. (s. 47-55). Anneyle bulunduğu



7. Musa Ali Ajetunmobi, "The Intricacy of al-'awl (pro rata reduction) in Islamic Law of Succession"¹⁶; "Collection and Review of Cases of Al-'Awl (Pro-Rata Reduction) in Shari'ah Law of Succession"¹⁷. Ajetunmobi, kız çocukla kız kardeşin derecelerindeki kardeşleriyle asabe olmalarından hareketle kız çocuğun/kız kardeşin kalanı alabileceğini söyleyerek avl yapılmasını çelişkili görmektedir.

8. Avliyyeye dâir son dönemlerde Arapça çeşitli makaleler de kaleme alınmıştır. Zafir Huder Süleyman'ın, "el-Avl fî ilmi'l-ferâiz: Dirâse fıkhiyye"¹⁸ ve Fahd b. Abdurrahman el-Yahyâ'nın, "el-Avl fi'l-ferâiz: Fıkhen ve hesâben"¹⁹ bunlardandır. Bu makalelerde avlin kaynağına ve çözümlerine ilişkin içtihatlarla yeterince yer verilmediği ve avl yapılmasının savunulduğu görülmektedir.

II. Avliyye Meseleleri, Avl Yapan Mezheplerin Görüş ve Delilleri

Avliyye meseleleri, miras taksiminde belirli hallerde görülmektedir. Bu haller, erkek çocuk, erkek kardeş gibi yalnız bulunduğu terekenin tamamını, hisse sahibi vârislerle bulunduğu kalanı alan, mûrisle arasına neseben kadın girmemiş erkek asabe akrabalar yokken ortaya çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle avl halleri, mirasçılar arasında erkek çocuğun yalnız veya kız çocukla; erkek kardeşinde yalnızken veya kız kardeşle bulunduğu ortaya çıkmamaktadır.²⁰ Avl hallerinde dikkati çeken bir durum da mirasçılar arasında karı veya kocadan birinin bulunmasıdır.²¹ Avli kabul edenlere göre tereke, hisse

kardeşe altıda bir verilirken kardeşler arasında cihet ayrımı yapılmaksızın bir tane olduklarında altıda bir, birden fazla olduklarında üçte bir verilir (s. 65-70). Mirâs ayetlerindeki "veled" lafzına, duruma göre bazen kız çocuk, bazen de erkek çocuk anlamı verilmektedir (s. 77-88).

¹⁶ *Islamic Culture*, vol. 61, 1987, s. 51-69.

¹⁷ *Islamic Studies*, vol. XXVII, (3) 1988, s. 209-221.

¹⁸ *Adâbü'r-râfîdîn*, Irak, say. 54, (2009), ss. 127-148.

¹⁹ *Mecelletü Câmîati's-Şârka li'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-kânûniyye*, İmârât, C. VI, say. 2, (2009), ss. 103-127.

²⁰ Avl halleri için bkz. Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Havî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvez v.d., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, VIII, 129-136; el-Habrî, s. 68, 69, 76, 121, 122; İbn Kudâme, IX, 36-39; İbnü'l-Mecdî, I, 703-721.

²¹ Bunun tek istisnası, iki öz veya baba bir kız kardeş, iki anne bir kız kardeş ve annenin bulunduğu durumdur. Cumhura göre burada iki anne bir kız kardeş terekenin üçte birini, iki öz kız kardeş terekenin üçte ikisini, anne de altıda birini alacaktır. Bkz. İbnü'l-Mecdî, II, 707. Diğer bir ifadeyle burada mirasçılar arasında karı veya koca bulunmamasına karşın avl ortaya çıkmıştır. Bunun, anne bir kardeşlerin, kendisiyle mûrise ulaştıkları anneye mirasçı olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.



sahipleri arasında hisseleri oranında paylaştırılmadığından her bir mirasçının alacağı, hissesi oranında azaltılarak taksim yapılması yoluna gidilir. Böylece her mirasçının payı, hissesi oranında azaltıldığından mirasçılardan hiçbiri, alması gereken hisseyi alamaz. Avl meselesinin, keyfiyetinin ortaya konularak avl hallerindeki vârislerin mirasçılık ilişkilerinin görülmesi açısından avl hallerinin bütün olarak ele alınması önem taşımaktadır.

A. Meşhur Avliyye Meseleleri

Avl yapılan her bir meselede, farklı hısımların mirasçı olmasıyla terekenin paydası da farklı oranlarda artmaktadır. Cumhuriyetin kabul ettiği şekliyle meşhur avl hallerini, payda artışına göre aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

1. Altıdan Yediye Avleden Hâller

Örnek-1: Kadının ölecek koca ve anne baba bir iki kız kardeşini bıraktığı durumda meselenin paydası altıdan yediye yükselmektedir.²² Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-1:

	6 → 7	
Koca	1/2	3
Öz iki kız kardeş	2/3	4

Koca, terekeden yarım hisse, öz iki kız kardeş üçte iki hisse alması gerekirken tereke, bu oranlarda paylaştırılmamış, payda altıdan yediye yükseltilecek her bir mirasçının alacağı, hissesi oranında azaltılmış ve koca terekeden yarım hisse yerine 3/7; iki öz kız kardeş, 4/6 yerine 4/7 hisse almıştır.

²² el-Mâverdi, VIII, 135-136; el-Habrî, 68; İbn Kudâme, IX, 36; el-Cürçânî, s. 58; el-Meğîlî, s. 348.



Örnek-2: Meselenin paydasının altıdan yediye avlettiği bir diğer hâl de kadının ölerek geride koca, bir öz kız kardeş ve bir tane de baba bir kız kardeş bıraktığı durumdur.²³ Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-2:

	6 → 7	
Koca	1/2	3
Öz kız kardeş	1/2	3
Baba bir kız kardeş	1/6	1

Burada kocanın 1/2, öz kız kardeşin 1/2, baba bir kız kardeşin de 1/6 oranında hisse alması gerekirken tereke bu oranlarda paylaşırılamamıştır. Dolayısıyla terekeden koca 3/6 yerine 3/7 hisse; öz kız kardeş 3/6 yerine 3/7 hisse; baba bir kız kardeş de 1/6 yerine 1/7 hisse almıştır.

Örnek-3: Mezkûr hâller dışında meselenin paydasının altıdan yediye arttığı avl hâlleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi kadının ölerek geride koca, öz kız kardeş ve nine (veya anne bir kız kardeş) bıraktığı durumdur.²⁴ Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-3:

	6 → 7	
Koca	1/2	3
Öz kız kardeş	1/2	3
Nine (veya anne bir kız kardeş)	1/6	1

²³ el-Mâverdi, VIII, 135-136; el-Habrî, s. 68; İbn Kudâme, IX, 36; el-Cürcânî, s. 58-59.

²⁴ İbn Kudâme, IX, 36; Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Hâfîm, *el-Füsûlü'l-mühimme*, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed, Riyad, 1994, s. 159; Sibtü'l-Mardîni, I, 377-378.



Bu meselede koca, terekeden yarım hisse yerine $3/7$ oranında hisse; öz kız kardeş $3/6$ yerine $3/7$ oranında hisse; anne bir kız kardeş/nine de $1/6$ yerine $1/7$ oranında hisse almıştır.

Örnek-4: Kadının ölerək geride koca, anne ve anne bir iki kardeş bıraktığı meselede İbn Abbas'a nisbet edilen görüşe göre terekenin paydası altıdan yediye yükselmektedir. Bu avl uygulaması, İbn Abbâs'ın avli reddettiği içtihatla çelişerek onu nakzettiği iddiasından hareketle, nâkıza/iltizam adıyla meşhur olmuştur.²⁵ Bu meselede cumhura göre avl olmazken, İbn Abbâs'ın iki kardeşle annenin hissesini üçte birden altıda bire hacbetmemesi²⁶ sebebiyle avl yapmak zorunda kaldığı kabul edilmektedir.

İbn Abbâs'ın mirasla ilgili içtihatları bütün olarak görülmediğinden avl ve kelâle görüşlerinde çelişki olduğu, avli kabul etmemesine rağmen avl yapmak zorunda kaldığı söylenmiştir.²⁷ İltizam meselesiyle ilgili İbn Abbâs'ın,

“Dedeyle baba bir kardeşleri mirasçı yapmaması”²⁸,

“Anne bir kardeşleri, babayla/dedeyle mirasçı yapması”²⁹,

“Nineyi dedeyle üçte bire mirasçı yapması”³⁰,

“Avli reddederek kardeşlere kalanı vermesi”³¹,

“Kelalenin mirasçılığında veledin bulunmayacağı şartı”³²

uygulama ve içtihatları incelendiğinde çelişki olmadığı, onun anne bir kardeşleri anneyle, baba bir kardeşleri de babayla hacbettiği, mirasçı olamayan

²⁵ İbnü'l-Hâim, s. 160; İbn Abdilber, XV, 409; İbn Kudâme, IX, 29 vd.; Sibti'l-Mardîni, I, 378.

²⁶ el-Mâverdi, VIII, 98; İbn Hazm, IX, 258; İbn Abdilber, XV, 408; es-Serahsî, XXIX, 114.

²⁷ el-Habrî, s. 168; es-Serahsî, XXIX, 165; el-Kalvezânî, s. 151; İbn Kudâme, IX, 30; es-Settî, II, 355.

²⁸ el-Mâverdi, VIII, 122; İbn Hazm, IX, 288; İbn Abdilber, XV, 434; Habrî, s. 184.

²⁹ el-Mâverdi, VIII, 93; İbn Hazm, IX, 268; Habrî, s. 163 vd.

³⁰ el-Mâverdi, VIII, 110; İbn Abdilber, XV, 453; es-Serahsî, XXIX, 167; İbn Kudâme, IX, 54.

³¹ Abdürrezzâk, X, 259; el-Hâkim, IV, 340; es-Serahsî, XXIX, 161; el-Cürcânî, s. 57.

³² Abdürrezzâk, X, 303; el-Mâverdi, VIII, 107; İbn Hazm, IX, 256; İbn Kudâme, IX, 9; Cürcânî, s. 24.



anne bir kardeşlerle de, annenin hissesini eksiltmediği anlaşılır. İbn Abbâs'a nisbet edilen avl uygulamasıyla, onun görüşlerinden hareketle bu meselenin çözümünü tabloda aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

Tablo-4:

	İbn Abbas'a nisbet edilen uygulama		İbn Abbâs'ın uygulaması	
	6 → 7		6	
Koca	1/2	3	1/2	3
Anne	1/3	2	1/3+ kalan	2+1 = 3
Anne bir iki kardeş	1/3	2	----	----

2. Altıdan Sekize Avleden Hâller

Örnek-5: Bazı avl hâllerinde meselenin paydası altıdan sekize yükselmektedir. Bunlardan biri kadının ölerək geride koca, iki öz kız kardeş ve anne bir kız kardeş bıraktığı hâldir.³³ Bu meseleyi tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-5:

	6 → 8	
Koca	1/2	3
İki öz kız kardeş	2/3	4
Anne bir kız kardeş	1/6	1

³³ el-Mâverdi, VIII, 135-136; el-Habrî, 69; İbn Kudâme, IX, 36; el-Cürçânî, s. 59.



Burada koca, terekenin yarısını, iki öz kız kardeş üçte ikisini, anne altıda birini alması gerekirken tereke bu hisselerle paylaştırılmamıştır. Böylece meselenin paydası altıdan sekize yükseltildiğinde terekeden koca, $3/6$ yerine $3/8$; iki öz kız kardeş, $4/6$ yerine $4/8$; anne, $1/6$ yerine $1/8$ oranında hisse alır.

Örnek-6: Terekenin paydasının altıdan sekize avlettiği bir diğer hâl de kadının ölerek koca, öz kız kardeş ve anne bir iki kız kardeş bıraktığı durumdur.³⁴ Meseleyi tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-6:

	6 → 8	
Koca	$1/2$	3
Öz kız kardeş	$1/2$	3
Anne bir iki kız kardeş	$1/3$	2

Tabloda görüldüğü gibi terekenin mirasçılara taksim edilememesi üzerine mirasçıların payı, hisseleri oranında azaltılmış ve koca, $3/6$ yerine $3/8$; öz kız kardeş $3/6$ yerine $3/8$; anne bir iki kız kardeş $2/6$ yerine $2/8$ oranında hisse almıştır.

Örnek-7: Meselenin paydasının altıdan sekize çıktığı bir hâl de kadının geride koca, öz kız kardeş ve anneyi bıraktığı hâldir. Bu hâl, mübâhele/mülâene olarak da meşhur olmuştur.³⁵ Bu meselenin Ömer b. Hattâb zamanında ortaya çıkan ilk avl hâli olduğu, daha sonra İbn Abbâs'ın farklı görüşte olanları lanetleşmeye çağırmasıyla böyle isimlendirildiği kaydedilmektedir.³⁶ Bu meseleyi tabloda aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

³⁴ es-Serahsî, XXIX, 164; İbn Kudâme, IX, 28, 36; İbnü'l-Hâim, s. 161; el-Cürcânî, s. 59.

³⁵ el-Kalvezânî, s. 41; İbn Kudâme, IX, 36; İbnü'l-Hâim, s. 162; İbnü'l-Mecdî, II, 708.

³⁶ Sıbtü'l-Mardîni, I, 382.



Tablo-7:

	6 → 8	
Koca	1/2	3
Öz kız kardeş	1/2	3
Anne	1/3	2

Cumhura göre bu meselede koca terekeden yarım hisse yerine 3/8; öz kız kardeş yarım hisse yerine 3/8; anne de 1/3 yerine 2/8 oranında hisse almıştır.

3. Altıdan Dokuza Avleden Hâller

Örnek-8: Bazı avl durumlarında meselenin paydası altıdan dokuza yükselmektedir. Bunlardan birisi kadının ölerek geride koca, iki öz kız kardeş ve anne bir iki kız kardeş bıraktığı durumdur.³⁷ Meseleyi tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-8:

	6 → 9	
Koca	1/2	3
Öz iki kız kardeş	2/3	4
Anne bir iki kız kardeş	1/3	2

Burada tereke mirasçılara hisseleri oranında paylaşılmadığından avl yoluna gidilmiştir. Dolayısıyla koca, terekeden 3/6 yerine 3/9; iki öz kız kardeş, 4/6 yerine 4/9; anne bir iki kız kardeş, 2/6 yerine 2/9 hisse almıştır. Bu meselede kocanın hissesinin terekenin 3/6'sı olan yarım hisseden, terekenin üçte biri olan 3/9 hisseye kadar düşmesi dikkat çekicidir.

³⁷ el-Mâverdi, VIII, 136; es-Serahsi, XXIX, 164; el-Habri, s. 69; el-Cürçani, s. 59; İbnü'l-Mecdi, II, 708.



Örnek-9: Meselenin paydasının altıdan dokuzaya avlettiği bir hâl de mirasçılarının koca, bir öz kız kardeş, anne bir iki kız kardeş ve anne olduğu durumdur.³⁸ Meseleyi tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-9:

	6 → 9	
Koca	1/2	3
Öz kız kardeş	1/2	3
Anne bir iki kız kardeş	1/3	2
Anne	1/6	1

Bu meselede tereke, mirasçılara hisseleri oranında paylaştırılmadığından avl yoluna gidilmiştir. Neticede mirasçılardan koca, 3/6 yerine 3/9; öz kız kardeş, 3/6 yerine 3/9; anne bir iki kız kardeş, 2/6 yerine 2/9; anne, 1/6 yerine 1/9 oranında hisse almıştır.

Örnek-10: Koca ile farklı derecedeki kardeşler birlikte mirasçı olduğunda terekenin paydası altıdan dokuzaya yükselmektedir. Farklı derecelerdeki kardeşlerden maksat, öz kız kardeş, baba bir kız kardeş ve anne bir kız kardeşin aynı anda mirasçılığıdır. Bu hâl, meşhurluğundan dolayı, el-ğarrâ ve Mervân b. el-Hakem zamanında ortaya çıktığından, mervâniyye diye meşhur olmuştur.³⁹ Tabloda aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

³⁸ İbn Kudâme, IX, 36; İbnü'l-Hâim, s. 162; el-Cürcânî, s. 59; Sibtü'l-Mardîni, I, 382.

³⁹ el-Kalvezânî, s. 43; el-Habrî, 69; İbn Kudâme, IX, 28, 36; Sibtü'l-Mardîni, II, 766.



Tablo-10:

	6 → 9	
Koca	1/2	3
Öz kız kardeş	1/2	3
Baba bir kız kardeş	1/6	1
Anne bir kız kardeşler	1/3	2

Burada, avl yapıldığında koca, 3/6 yerine 3/9; öz kız kardeş, 3/6 yerine 3/9; baba bir kız kardeş, 1/6 yerine 1/9; anne bir kız kardeşler, 2/6 yerine 2/9 oranında hisse almıştır.

4. Altıdan Ona Avleden Hâl: Şureyhiyye Meselesi

Örnek-11: Avl hâllerinde meselenin paydasının altıdan ona yükseldiği bir avl hâli de kadının ölerek geride koca, iki öz kız kardeş, anne bir iki kız kardeş ve anne bıraktığı durumdur. Kadı Şureyh (v. 80/699)'e nispeti sebebiyle bu mesele, şureyhiyye ve avlin çokluğu sebebiyle 'civciv annesi meselesi' manasında ümmü'l-fürûh olarak meşhur olmuştur.⁴⁰ Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-11:

	6 → 10	
Koca	1/2	3
İki öz kız kardeş	2/3	4
Anne bir iki kız kardeş	1/3	2
Anne	1/6	1

⁴⁰ el-Kalvezânî, s. 39, 43; el-Habrî, s. 70-71; es-Serahsî, XXIX, 29, 202; İbn Kudâme, IX, 37; el-Cürcânî, s. 59; İbnü'l-Hâim, s. 163.



Kadı Şureyh bu meselede, kocaya 3/6 yerine 3/10; öz iki kız kardeşe, 4/6 yerine 4/10; anne bir iki kız kardeşe, 2/6 yerine 2/10; anneye, 1/6 yerine 1/10 vermiştir. Şureyh'in bu taksimi üzerine koca, "Allah Teâlâ, kitabında kocaya yarım hisse vermesine rağmen, Şureyh bana terekenin üçte birinden bile azını verdi." diyerek itirazda bulunmuştur. Adamın itirazı ve suçlaması sebebiyle Şureyh'in de kendisinden önce Ömer b. Hattâb'ın avl yaptığını belirterek tazir cezası verdiği kaydedilmektedir.⁴¹ Bu meselede, 4 olan avl miktarının terekenin tamamı olan 6'nın üçte ikisi kadar fazla olması dikkat çekicidir.

5. 12'den 13'e Avleden Hâller

Örnek-12: Bazı avl hâllerinde terekenin paydası 12'den 13'e yükselmektedir. Bunlardan birisi mûrisin karısını, iki öz kız kardeşini ve bir tane anne bir kız kardeşini bıraktığı meseledir.⁴² Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-12:

	12 → 13	
Mûrisin karısı	1/4	3
Öz iki kız kardeş	2/3	8
Anne bir kız kardeş	1/6	2

Görüldüğü gibi burada mûrisin karısı, terekenin 3/12'si yerine 3/13'ünü; öz iki kız kardeş, 8/12'si yerine 8/13'ünü; anne bir kız kardeş, 2/12'si yerine 2/13'ünü almıştır. Tereke mirasçılara hisseleri oranında paylaştırılmadığından avl yoluna gidilmiş ve her bir mirasçının alacağı, hissesi oranında azaltılarak taksim yapılmıştır.

⁴¹ es-Serahsî, XXIX, 164; Benzer ifâdeler için bkz. İbn Kudâme, IX, 37; el-Cürcânî, s. 59. Kadı Şureyh'in tazir cezası üzerine kocanın bu adil olmayan taksim ve cezanın karşılığını ahirette alacağını dile getiren şiir söylediği görülmektedir. Bu şiir için bkz. es-Serahsî, XXIX, 164 vd.

⁴² el-Habîrî, 71; İbn Kudâme, IX, 38; el-Cürcânî, s. 59.



Örnek-13: Terekenin paydasının 12'den 13'e yükseldiği bir durum da kadının ölerək koca, iki kız çocuk ve anne bıraktığı hâldir.⁴³ Tabloda aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

Tablo-13:

	12 → 13	
Koca	1/4	3
İki kız çocuk	2/3	8
Anne	1/6	2

Burada, tereke mirasçılar arasında taksim edilemediğinden meselenin paydası 12'den 13'e yükseltilmiştir. Koca, 4/12 yerine 4/13; iki kız çocuk, 8/12 yerine 8/13; anne, 2/12 yerine 2/13 oranında hisse almıştır.

6. 12'den 15'e Avleden Hâller

Örnek-14: Bazı avl hâllerinde terekenin paydası 12'den 15'e yükselmektedir. Bunlardan birisi, mûrisin karısını, ikişer öz ve anne bir kız kardeşini bıraktığı durumdur.⁴⁴

Tablo-14:

	12 → 15	
Mûrisin karısı	1/4	3
Öz iki kız kardeş	2/3	8
Anne bir iki kız kardeş	1/3	4

⁴³ el-Habrî, 72-73; İbn Kudâme, IX, 37; İbnü'l-Hâim, s. 163; İbnü'l-Mecdi, II, 709.

⁴⁴ el-Habrî, 73; İbn Kudâme, IX, 38; el-Cürcânî, s. 59; İbnü'l-Mecdi, II, 709-710.



Görüldüğü gibi bu meselede tereke, mirasçılarının hisselerine yetmediğinden avl yapılması yoluna gidilmiştir. Neticede, mûrisin karısı, 3/12 yerine 3/15; iki öz kız kardeş, 8/12 yerine 8/15; anne bir iki kız kardeş, 4/12 yerine 4/15 oranında hisse almıştır.

Örnek-15: Meselenin paydasının 12'den 15'e yükseldiği bir hâlde kocanın ölerək karısını, öz iki kız kardeşini, anne bir kardeşini ve annesini bıraktığı durumdur.⁴⁵ Bu mesele tabloda aşağıdaki gibi gösterilebilir:

Tablo-15:

	12 → 15	
Mûrisin karısı	1/4	3
Öz iki kız kardeş	2/3	8
Anne bir kardeş	1/6	2
Anne	1/6	2

Burada da tereke mirasçılarının hisselerine paylaşılmadığı için avl yoluna gidilmiştir. Terekeden mûrisin karısı, 3/12 yerine 3/15; iki öz kız kardeşi, 8/12 yerine 8/15; anne bir kardeşi, 2/12 yerine 2/15; annesi de 2/12 yerine 2/15 oranında hisse almıştır.

7. 12'den 17'ye Avleden Hâller

Örnek-16: Mûrisin karısını, iki öz kız kardeşini, anne bir iki kız kardeşini ve annesini bıraktığı durumda meselenin paydası on ikiden on yediye yükselmektedir.⁴⁶ Meseleyi tabloda şöyle gösterebiliriz:

⁴⁵ el-Habrî, 73; İbn Kudâme, IX, 38; İbnü'l-Hâim, s. 164; İbnü'l-Mecdî, II, 709-710.

⁴⁶ el-Habrî, 74; es-Serahsî, XXIX, 202; İbnü'l-Hâim, s. 164; el-Cürçânî, s. 59.



Tablo-16:

	12 → 17	
Mûrisin karısı	$\frac{1}{4}$	3
Öz iki kız kardeş	$\frac{2}{3}$	8
Anne bir iki kız kardeş	$\frac{1}{3}$	4
Anne	$\frac{1}{6}$	2

Görüldüğü gibi mûrisin karısı, $\frac{3}{12}$ yerine $\frac{3}{17}$; öz iki kız kardeş, $\frac{8}{12}$ yerine $\frac{8}{17}$; anne bir iki kız kardeş, $\frac{4}{12}$ yerine $\frac{4}{17}$; anne de, $\frac{2}{12}$ yerine $\frac{2}{17}$ oranında hisse almıştır.

Örnek-17: Avl hâllerinde meselenin paydasının 12'den 17'ye yükseldiği bir durum da, mirasçılardan tamamının kadın olması sebebiyle "dulların annesi" anlamında ümmü'l-erâmil olarak ve terekenin 17'ye bölünmesi sebebiyle, seba-teaşeriyeye olarak isimlendirilmektedir. Bu meselede mûris, üç karısını, iki nine-sini ve anne bir dört kız kardeşini ve baba bir sekiz kız kardeşini bırakmıştır.⁴⁷ Meseleyi tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-17:

	12 → 17	
Mûrisin üç karısı	$\frac{1}{4}$	3 (Her bir karısı 1'er)
İki nine	$\frac{1}{6}$	2 (Nineler 1'er)
Anne bir dört kız kardeş	$\frac{1}{3}$	4 (Anne bir kız kardeşler 1'er)
Baba bir sekiz kız kardeş	$\frac{2}{3}$	8 (Baba bir kız kardeşler 1'er)

⁴⁷ el-Kalvezânî, s. 44; el-Habrî, 74; İbn Kudâme, IX, 38; İbnü'l-Hâim, s. 165; Sibtü'l-Mardîni, II, 760.



Avl neticesinde meselenin paydası 12'den 17'ye yükselmiştir. Hiçbir mirasçının gerçek anlamda hissesini alamadığı taksimde her bir mirasçı 17 üzerinden 1'er hisse alabilmiştir.

8. 24'ten 27'ye Avleden Hâl

Örnek-18: Terekenin paydasının 24'ten 27'ye yükseldiği bir hâl de kocanın ölerək geride karısını, iki kız çocuk, anne ve babasını bıraktığı durumdur. Bu meselenin Ali b. Ebî Tâlib'e minberdeyken sorulduğu, onun da mirasçılardan kadının hissesinin sekizden dokuza çıkacağını söyleyerek hutbesine devam ettiği kaydedilmektedir.⁴⁸ O'nun, bu soruya minberde cevap vermesi sebebiyle minberiyeye olarak, avl miktarının azlığı sebebiyle behîle şeklinde meşhur olmuştur.⁴⁹ Meseleyi tabloda aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

Tablo-18:

	24 → 27	
Mûrisin karısı	1/8	3
Anne	1/6	4
Baba	1/6	4
İki kız çocuk	2/3	16

Bu meselede avl yapıldığı için mûrisin karısı, 3/24 yerine 3/27; anne ve baba, 4/24'er yerine 4/27'şer; iki kız çocuk, 16/24 yerine 16/27 hisse almıştır. Neticede tereke 24 hisse üzerinden paylaştırılmadığından payda 27'ye yükseltilecek eksiklik, veresenin tamamına hisseleri oranında yansıtılmıştır.

⁴⁸ Abdürrezzâk, X, 258; Saîd b. Mansur, I, 43; Beyhakî, VI, 253; Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible, Cidde, 2006, VI, 258; es-Serahsî, XXIX, 164 vd.

⁴⁹ el-Kalvezânî, s. 44, 45; el-Habrî, 75; es-Serahsî, XXIX, 202; İbn Kudâme, IX, 38–39; İbnü'l-Hâim, s. 166; el-Cürcânî, s. 59; İbnü'l-Mecdî, II, 711; Sibtü'l-Mardîni, II, 761. İmâmiyye mezhebi bu meselenin Ali b. Ebî Tâlib'e nisbetini kabul etmemektedirler. Bkz. Abdurrahim Necat, *Avl ve ta'sîb*, İntişârât-ı Da-nişgâh-ı Tahran, Tahran, 1964, s. 311.



Mezkûr avliyye meseleleri dışında avli kabul edenler arasında ihtilafı olan ve sadece sahabe ve fakihlerden bir kısmına nispet edilen avl hâlleri de bulunmaktadır. Ekder isimli şahsın sorması veya Zeyd b. Sabit'in meseleyi çözümünde tekeddür etmesi/aydınlığa kavuşmaması sebebiyle ekderiyye⁵⁰ olarak isimlendirilen avl hâli bunlardandır. Abdullah b. Mesud'a nisbet edilen terekenin paydasının 24'den 31'e yükseldiği, selâsiniyye olarak isimlendirilen hâl de bu açıdan önemlidir.⁵¹ Bu çalışmada, cumhurun kabul ettiği meşhur avl meselelerine yer verildiğinden avli kabul edenlerin de ihtilaf ettiği bazı avl hâllerine ise yer verilmemiştir.

B. Avli Kabul Eden Mezheplerin Görüşleri

Hanefî, Hanbelî, Mâlikî, Şâfiî ve Zeydî mezheplerinin oluşturduğu cumhur, tereke mirasçılarının hisselerine paylaştırılmazsa her bir mirasçının payının, hissesi oranında azaltılarak avl yapılması gerektiğini kabul etmektedirler.

Hanefî fakihi el-Cürçânî (v. 816/1413), mirasçılık sebepleri nassla sabit ve aynı olan mirasçılarının, mirasçılığı elde etmede de eşit hakka sahip olduklarını, her birisinin terekeden hissesini alması gerektiğini, terekenin yetmemesi hâlindeyse borç ve vasiyette olduğu gibi payların hisseleri oranında azaltılacağını belirtmektedir. Ayrıca el-Cürçânî, belirli hisse sahibi/ashâbü'l-ferâiz hısımların, asabeden öncelikli olduğunu, avl yapılmadığında eksikliğin yansıtıldığı kız çocuklarla kız kardeşlerin, hisse sahibi olduklarından mirasçılıklarının belirli hisse almadan, asabe olarak kalanı almaya değişmeyeceğini söylemektedir.⁵²

Hanbelî fakihi İbn Kudâme (v. 620/1223) de, müflisin malı alacaklılara, terekenin üçte biri mûsâ lehlere/kendisine vasiyet edilenlere yetmediğinde, ala-

⁵⁰ Ekderiyye meselesi, kadının ölerek geride koca, anne, dede ve kız kardeşin bulunduğu kardeşlerin dedeyle hacbedilmedikleri haldir. Bkz. İbnü'l-Hâim, s. 162; Sibtü'l-Mardîni, I, 383.

⁵¹ İbn Mesud'un katil veya gayrimüslim çocukla anne, baba, karı ve kocanın hisselerini hacbettiği ancak hâcibı (katil veya gayrimüslim evladı) mirasçı yapmadığı durumda avl yaptığı zikredilmektedir. Bu durum, mûrisin geride katil çocuk, anne ve karısını, anne bir üç kız kardeş ve öz üç kız kardeş bıraktığı meselede ortaya çıkmaktadır. Bkz. el-Kalvezânî, s. 40; es-Serahsî, XXIX, 202; İbn Kudâme, IX, 39.

⁵² el-Cürçânî, s. 57-58.



caklar oranında azaltılarak paylaştırılmasındaki gibi avl durumlarında da mirasçuların paylarının, hisseler oranında azaltılarak taksim edileceğini, bunun sahabenin ekserisinin görüşü olduğunu söylemektedir. İbn Kudâme ayrıca, Allah'ın, kocaya yarım hisse verdiği gibi kız kardeşe de yarım hisse verdiği; anne bir iki kız kardeşe üçte bir hisse verdiği gibi iki kız kardeşe de üçte iki hisse verdiği, belirli olarak farz kılınan bu oranları isteğe göre değiştirmenin de caiz olmadığını ifade etmektedir.⁵³

Hanefi fakihi es-Serahsî (v. 483/1090) de mirasçılık sebeplerinin aynılığının, mirası hak etmede de eşitliği gerektirdiğini, tereke yetmediğinde borcun alacaklılarında olduğu gibi her bir mirasçının payının hissesi oranında azaltılacağını söylemektedir. Asabeliğin en güçlü mirasçılık sebebi kabulü nedeniyle asabenin yoksun bırakılmayacağını, hisselerinin eskitilmesine en layıkların, hiçbir şekilde asabe olamayan karı veya koca olduğunu İbn Abbas'ın şaşılacak şekilde, hiçbir şekilde asabe olmadıklarından durumları kötü olan anne bir kardeşleri değil de öz kardeşlere eksikliği yansıttığını söylemektedir. Devamla es-Serahsî, anne bir kardeşlerin aksine baba tarafından kardeşlerin, çocuk ve dedeyle mirasçı olduklarını, durumlarının anne bir kardeşler gibi olmadığını, cumhurun avl görüşünün isabetli olduğunu kaydetmektedir.⁵⁴

Zeydî fakihi eş-Şevkânî (v. 1250/1834) de avli savunmakta ve avl yapılmadığında kız çocuğun asabe yapılarak ashâbü'l-ferâizden çıkartılmış olacağını söylemektedir. O ayrıca, asebeliğin mutlak anlamıyla sadece erkeklerde bulunduğunu, hisseleri öncelikli ya da sonraya bırakma şeklinde keyfi olarak ayırmak yerine, bunların hepsini uygulamak gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵

Görüldüğü gibi avli kabul eden fakihler "hisselerin öncelikli ve sonraya bırakılanlar şeklinde ayrılmayacağını" ve "hisse sahibi hısımları asabe yaparak kalanı onlara vermenin caiz olmadığını" noktaları üzerinde durmaktadırlar. Neticede makalenin başında da belirtildiği üzere bazı çevrelerce de dile getirildiği

⁵³ İbn Kudâme, IX, 28, 29.

⁵⁴ es-Serahsî, XXIX, 164.

⁵⁵ eş-Şevkânî, X, 4939 vd.



gibi, haklı bir tenkit olarak tereke ilgili hisselerine tam olarak paylaştırılmamaktadır. Kanaatimiz, aşağıda etraflıca belirtileceği üzere bu içtihadı dayalı uygulamanın isabetli olmadığı yönündedir.

III. Avl Yapmanın Kabul Edilmediği Uygulama

Avl meselesiyle ilgili ikinci görüşte terekenin mirasçılara yetmediği durumda avl yapılacağı kabul edilmemektedir. Bu karı, koca, anne ve baba gibi mirasçılardan hisselerini almalarından sonra kalanının kız çocuklara veya kız kardeşlere verilerek asabe yapıldıkları, bazılarının öncelikli, bazılarının sonraya bırakıldığı uygulamadır. Bu görüş aşağıda etraflıca görüleceği üzere sahâbeden İbn Abbâs'a nisbet edilmektedir.⁵⁶ Tâbiînden İbnü'l Hanefiyye (v. 81/700)⁵⁷, İbnü'l-Müseyyeb (v. 94/712)⁵⁸, Atâ (v. 115/713)⁵⁹, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn (v. 114/733)⁶⁰, Tâvus b. Keysân (v. 106/724)⁶¹ gibi âlimlerle Dâvud (v. 270/883)⁶² ve İbn Hazm gibi zâhirî fakihlerinin de İbn Abbâs'ın görüşünde olduğu görülmektedir.

A. İbn Abbas'ın Avl Yapmayı Reddetmesi

Terekenin mirasçılar arasında taksim edilememesi durumunda cumhura göre avl yapılacakken İbn Abbâs ve onun görüşünde olan fakihlere göre avl yapılmaz. Buna göre terekeden karı, koca, anne ve baba gibi hisse sahibi mirasçılardan hisselerini almasından sonra kalan, kız çocuklara veya kız kardeşlere verilmektedir.

⁵⁶ İbn Hazm, IX, 264; el-Habrî, s.162; el-Kalvezânî, s. 42, 149; Ebü'l-Kâsım es-Süheylî, *Kitâbü'l-ferâiz ve şerhu âyâtü'l-vasiyye*, thk. Muhammed İbrâhim Bennâ, Câmiatu Karyunus, 1980, s. 85; İbn Kudâme, IX, 28; eş-Şinşevrî, I, 43.

⁵⁷ el-Mâverdi, VIII, 130; İbn Hazm, IX, 264; el-Habrî, s. 162; es-Serahsî, XXIX, 161; el-Kalvezânî, s. 151; İbn Kudâme, IX, 28.

⁵⁸ el-Kalvezânî, s. 151.

⁵⁹ İbn Hazm, IX, 263, 264; el-Habrî, s. 162; İbn Kudâme, IX, 28; eş-Şinşevrî, I, 43.

⁶⁰ el-Mâverdi, VIII, 130; İbn Hazm, IX, 264; el-Habrî, s. 162; İbn Kudâme, IX, 28.

⁶¹ el-Habrî, s. 162.

⁶² el-Mâverdi, VIII, 130; el-Habrî, s. 162; el-Kalvezânî, s. 151; İbn Kudâme, IX, 28.



İbn Abbâs'ın avli reddettiğine dâir çok sayıda rivâyet nakledilmiştir. O'nun, "Hisseler avletmez"⁶³ dediği, avledileceğini söyleyenlere de, "İsteyenle lânetleşmeye varım. Âlic'in kum sayısını bilen (Allah Teâlâ) terekeden iki yarım ve üçte bir hisse vermez. Üçte iki ile yarım hisse (alacak mirasçılar) bulunduğu üçte ikiyi verince yarım hisseye kalmıyor, yarımı verince üçte ikiyi kalmıyor, üçte birlik hissenin yeri nerededir?..."⁶⁴ dediği kaydedilmektedir. Avl yapılmaması gerektiği hâlde ilk defa kimin avl yaptığına dâir şöyle dediği nakledilmiştir:

'Eğer, (Ömer) Allah'ın öncelikli yaptıklarını öncelikli yapsaydı, sonraya bıraktıklarını sonraya bıraksaydı avliyye olmazdı.' dedi. İbn Abbâs'a 'Allah kimi öncelikli kıldı, kimi sonraya bıraktı' diye soruldu. O da 'Hisseleri bir hisseden başka bir hisseye değişen anne, karı ve koca gibi mirasçuları öncelikli kıldı. Hisseleri bir hisseden terekenin kalanını almak şeklinde değişen kız kardeşlerle kız çocukları sonraya bıraktı.' dedi⁶⁵.

İbn Abbas'tan benzer anlama gelecek şekilde "Hisseler avletmez, karı, koca, anne ve babanın hisseleri eksilmez, erkek çocuklarla kız çocukların, erkek kardeşlerle kız kardeşlerin hisselerinde eksiklik olur."⁶⁶ dediği de nakledilmektedir. İbn Abbâs'ın öncelikle anne, karı koca, anne bir kardeş gibi hısımlara hisselerini verdiği, kalanı çocuklar arasında, onlar yoksa kardeşler arasında paylaştığı görülmektedir. İbn Kudâme (v. 620/1223), İbn Abbâs'ın avliyye uygulamasındaki kız çocukların veya kız kardeşlerin kalanını almasının, "onların erkek kardeşleriyle kalanı alması şeklinde" olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Avliyyenin ortaya çıktığı durumlarda kız çocuklarla erkek çocukların, kız kardeşlerle erkek kardeşler birlikte bulunmamaktadır. Kız çocuklarla kız kardeşlerin kendi

⁶³ İbn Ebî Şeybe, XVI, 258; İbn Hazm, IX, 263.

⁶⁴ Beyhakî, VI, 253; el-Mâverdî, VIII, 129; es-Serahsî, XXIX, 161.

⁶⁵ İbn Hazm, IX, 262-264. Burada İbn Hazm'ın naklettiği metin esas alınmıştır. Ayrıca bkz. Ebû Bekr İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed, Re'sulhayme, 2004, IV, 338 vd.; el-Hâkim, IV, 340; el-Mâverdî, VIII, 130; İbn Hazm, IX, 264; es-Serahsî, XXIX, 161; el-Habîrî, s. 167; İbn Kudâme, IX, 29; es-Settî, II, 544; İbnü'l-Mecdî, II, 715.

⁶⁶ Abdürrezzâk, X, 259; İbn Hazm, IX, 263-264; es-Serahsî, XXIX, 161.

⁶⁷ İbn Kudâme, IX, 28, 29.



derecelerindeki erkek kardeşleriyle bulunması hâlinde zaten avliyye ortaya çıkmayacağından İbn Kudâme'nin görüşüne katılmak mümkün değildir. Koca ve iki öz kız kardeş bulunduğu İbn Abbâs kocaya yarım hisse verdikten sonra kalanı iki kız kardeşe⁶⁸; koca, anne, öz kız kardeşin bulunduğu kocaya yarım, anneye üçte bir, kalanı öz kız kardeşe vermektedir.⁶⁹

İbn Abbâs, çocuk varken kız kardeşi mirasçı yapmadığı, kız çocuğa terekenin kalanını verdiği, mûrisin erkek kardeşini de kız çocukla mirasçı yapmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, muttasıl tarikleri İbn Abbâs'tan nakledilen "Hisse sahiplerine hisselerini veriniz, geride kalan en yakın erkeğindir."⁷⁰ rivâyetini cumhur, "sadece erkek asabe hısımların kalanı alacağına" delil almaktadır. Cumhurun delil aldığı şekliyle rivayet İbn Abbâs'ın uygulamasıyla çelişmektedir. Fakihlerin İbn Abbâs'ın avliyyeyi reddetmesine, ondan nakledilen bu rivâyeti delil getirmeleri de bu çelişkiyi teyit etmektedir.⁷¹ Mirasla ilgili bazı bahislerde delil bu rivâyet İbn Cüreyc (v. 150/767)⁷², Mâmer b. Râşid (v. 153/770)⁷³, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778)⁷⁴, Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814)⁷⁵ tarafından Tâvus b. Keysân (v. 106/724) < Abdullah b. Tâvus (v. 132/750) tarikiyle sahabe atlanarak nakledilmiştir. Rivâyet muttasıl tarikle İbn Abbâs yoluyla nakledilse dahi avle delil alınmaz. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi İbn Abbâs'ın uygulaması cumhurun delil aldığı şekliyle rivayetin hükmüne aykırıdır. Ayrıca

⁶⁸ İbnü'l-Münzir, IV, 339; el-Habrî, s. 167; el-Kalvezânî, s. 150.

⁶⁹ İbnü'l-Münzir, IV, 339; el-Habrî, s. 167; eş-Şirâzî, IV, 94; İbn Kudâme, IX, 28, 29, 36; Sibtü'l-Mardîni, I, 381.

⁷⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *es-Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa, 3. bs., Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1987, "Ferâiz", 5, 7, 9, 15; Ebü'l-Hüseyn Müslim, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., "Ferâiz", 2; Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad, Dâru'l-Fikir, Beyrut, t.y., "Ferâiz", 10; Süleyman b. Eş'as Ebü Dâvud, *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Humus, 1973, "Ferâiz", 7.

⁷¹ İbn Abbâs'ın avliyyeyi reddettiği görüşüne karşı bu rivâyet delil getirilmektedir. Bkz. el-Mâverdî, VIII, 130; Sibtü'l-Mardîni, I, 379; eş-Şinşevrî, I, 45.

⁷² el-Hâkim, IV, 338; Ebü'l-Ferec Zeynüddin İbn Receb, *Câmi'ul-ulûm ve'l-hikem*, 1. bs., Dâru'l-Marife, Beyrut, 1988, s. 399.

⁷³ Ebü Câfer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid vdi., Matbaati's-Sünne, Kahire, 1968, III, 390; el-Hâkim, IV, 338.

⁷⁴ Süfyân b. Sâid es-Sevrî, *Kitâbü'l-ferâiz*, ed. Hans-Peter Raddatz, "Fruhislamisches Erbrecht nach dem Kitâb al-faraid des Sufyân at-Taurî", *Die Welt des Islams*, XIII, 1/2 (1971), s. 35.

⁷⁵ el-Hâkim, IV, 338; İbn Receb, s. 399.



rivayet, hisse sahiplerine hisselerin verilmesinden bahsetmekte olup, terekenin hisselerine yetmediğinde azaltılarak taksim edileceğinden bahsetmemektedir.

Kadı Şureyh (v. 78/697)'e nisbet edilen avl meselesinde onun, "Daha önce âdil ve sakınan devlet başkanı hüküm vermeseydi bu (verdiğim) avliye hükmü beni çok korkuturdu."⁷⁶ demesi onun, Ömer b. Hattâb'ın uygulamasıyla amel ettiğini göstermektedir. İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742)'nin de "Eğer daha önce bu konuda uygulama yapan âdil bir imam gelmemiş olsaydı, İbn Abbas'ın bu görüşünde ilim sahibi iki kişi ihtilaf etmezdi."⁷⁷ demesi İbn Abbâs'ın görüşünün doğruluğuna inananların sayısının fazlalığını gösterdiği kadar ez-Zührî'nin, İbn Abbas'ın görüşünün feraiz ilmi açısından isabetli olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Gerek Kadı Şureyh'in gerekse ez-Zührî'nin Ömer b. Hattâb'ın avl uygulamasına değinerek İbn Abbas'ın görüşünün doğruluğuna işaret etmeleri Ömer (ra)'in içtihadının sonraki dönemlerde neden yaygınlık kazandığına ve muhalif görüşün kabul görmediğine ilişkin ipuçları vermektedir. İbn Hazm da, Zührî'nin ifadesinin de İbn Abbas'ın içtihadının doğruluğunu gösterdiğini belirtmektedir.⁷⁸ İbn Abbâs'tan avl yapmadığına ilişkin kaynaklarda zikredilen hâller şöyledir:

Örnek-19: Mûrisin anne, baba, karısını ve iki kız çocuğunu bıraktığı meselede İbn Abbâs'ın anne babaya altıda birer, karısına sekizde bir verdikten sonra kalanı kız çocuklara verdiği belirtilmektedir.⁷⁹ Tabloda şöyle gösterebiliriz:

⁷⁶ es-Serahsî, XXIX, 164; el-Cürçânî, s. 59.

⁷⁷ Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Evkaf, Dârü'l-hilâfe, 1917, II, 90; Beyhakî, VI, 253; el-Mâverdi, VIII, 130; İbn Hazm, IX, 264; es-Serahsî, XXIX, 161.

⁷⁸ İbn Hazm, IX, 264 vd.

⁷⁹ İbnü'l-Münzir, IV, 340; el-Habrî, s. 169; el-Kalvezânî, s. 150.



Yazıcı, Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye:
Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi

Tablo-19:

		24X
Anne	1/6	4X
Baba	1/6	4X
Mûrisin karısı	1/8	3X
İki kız çocuk	Kalanı alır	13X

Burada mûrisin karısı ile anne ve babası terekeden hisselerini alırken kalanı iki kız çocuk almaktadır. Kalanı iki kız çocuğun eşit şekilde paylaştıkları rahatlıkla anlaşılabilir.

Örnek-20: İbn Abbâs'a göre kadının ölerək geride koca ve iki öz kız kardeşini bıraktığı meselede iki kız kardeş terekenin kalanını almaktadır.⁸⁰ Tabloda şöyle gösterebiliriz:

Tablo-17:

		2	4X
Koca	½	1	2X
Öz kız kardeş	Kalanı alır	1	1X
Öz kız kardeş			1X

Burada da kocanın terekeden yarım hissesini almasından sonra kalan iki kız kardeş arasında eşit olarak taksim edilmiştir.

Kadının ölerək koca, bir öz kız kardeş ve anne bıraktığı meselede İbn Abbâs'ın kalanı kız kardeşe verdiği kaydedilmektedir.⁸¹ Bu meselede İbn Abbâs'ın kendisine muhalefet edenleri lanetleşmeye çağırması sebebiyle

⁸⁰ İbnü'l-Münzir, IV, 340, 341; el-Habrî, s. 167-168; el-Kalvezânî, s. 150; eş-Şinşevrî, I, 43, 44.

⁸¹ Abdürrezzâk, X, 255; İbn Hazm, IX, 262-235; el-Habrî, s. 167; es-Serahsî, XXIX, 160-161; eş-Şirâzî, IV, 94.



mübâhele olarak isimlendirildiğini daha önce belirtmiştik. Yine mûrisin koca, anne ve iki kız kardeş bıraktığı meselede İbn Abbâs'ın kocanın yarım, annenin üçte bir almasından sonra kalanı kız kardeşlere verdiği belirtilmektedir.⁸² İbn Abbâs, iki kız kardeşle annenin hissesini üçte birden altıda bire hacbetmemektedir.⁸³ Bu nedenle bu meselede anne üçte bir hisse almıştır. Görüldüğü gibi İbn Abbâs, kız çocukları veya kız kardeşleri sonraya bırakarak onlara, erkek çocuk veya erkek kardeş gibi terekenin kalanını vermektedir. Bu meselelerde kız çocukların yerinde erkek çocuklar veya kız kardeşlerin yerinde erkek kardeşler bulunsaydı terekenin taksimi yine aynı şekilde olacaktı.

B. Avli Kabul Etmeyen Mezhepler ve Görüşleri

Avl uygulaması, Zâhirî, İsmâilî ve İmâmîyye mezhepleriyle bazı Zeydî fakihlerince kabul edilmemektedir. Zâhirî fakih İbn Hazm, Ömer b. Hattab'ın, "Allah'ın kimi öncelikli kıldığını bilmiyorum." dediğini, bunun kendisine ait kesin bir görüşe sahip olmadığını gösterdiğini, bir kimsenin bilmediğini söylemesinin de doğal olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Hazm, bununla birlikte İbn Abbas'ın da meselenin çözümünü bildiğini ve doğrusunun da onun görüşü olduğunu, sahabe döneminde çıkan bu meseleyle alakalı icmâ edilmesinin sözü konusu olmadığını ifade etmektedir. Devamla, avl yapılmasının, alacaklıların borçludan ve kendisine vasiyet edilenlerin mûsîden almalarına benzetilmesini bâtil ve fâsîd olarak nitelendiren İbn Hazm, aksi takdirde Allah'a muhalin isnad edilmiş olacağını söylemektedir.⁸⁴

Fâtımî kadısı İsmâilî fakih Nu'mân b. Muhammed (v. 363/974), avl meselesinde baba bir kız kardeşin kalanı alacağını söyleyerek avl yapanların, "kız kardeşin hissesi yarım, mesele avleder." görüşüyle ilgili şöyle demektedir:

⁸² el-Habrî, s. 168

⁸³ el-Mâverdî, VIII, 98; İbn Hazm, IX, 258; İbn Abdilber, XV, 408; es-Serahsî, XXIX, 114; İbn Kudâme, IX, 19, 30; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, Dârü'l-Fikr, Beyrut, t.y., I, 440; İbnü'l-Mecdî, I, 398; II, 715.

⁸⁴ İbn Hazm, IX, 264–265.



“Peki, ayetin devamını neden okumuyorlar? Eğer kız kardeşin yerinde erkek kardeş olsaydı ne yapacaklardı? Allah Teâlâ erkek kardeşle ilgili, ‘o, terekenin tamamını alır’ buyurmaktadır. Onlar aynı meselede erkek kardeşe terekenin tamamını vermeleri gerektiği halde ona terekenin tamamını vermiyorlar, sadece altıda birini veriyorlar. Neden kız kardeşe aynı durumda yarım hisse veriyorlar?”⁸⁵

İmâmiyye mezhebinin de görüş ve delilleri, İbn Abbâs’a ait uygulamayla örtüşmektedir. Şöyle ki İmâmiyye mezhebine göre de, avl hâllerinde kız çocuk ve kız kardeş, aynı şekilde erkek çocuk ve erkek kardeş gibi asabe yapılarak terekenin kalanını alabilmektedirler.⁸⁶ Avli kabul etmeyenlerin de hemen hemen aynı noktalar üzerinde durdukları benzer şekilde aynı çözümü ileri sürdükleri görülmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Avl meseleleriyle ilgili çözümler değerlendirildiğinde, iki farklı uygulama/çözüm olduğu görülür. Avli kabul eden cumhur, tereke paylaşılmadığında her bir mirasçının alacağını, onların hissesi oranında azaltarak avl yapılmakta, neticede mirasçıların hisseleri, kadın ve erkek hisselerindeki eşit alma ya da ikili birli alma oranı değişmektedir. Cumhurun uygulamasında mirasçılar arasında öncelik ve sonralığın kabul edilmediği, kız çocuk veya kız kardeşlerin asabe yapılmayarak onlara kalanın verilmediği görülmektedir. Avl yapılmayan uygulamada ise bazı durumlarda kız çocuklarla kız kardeşler asabe erkek hısım gibi terekenin kalanını alabilmektedirler. Kanaatimiz aşağıdaki delillerden dolayı İbn Abbâs’ın uygulamasının isâbetli ve miras hükümlerine daha uygun olduğu yönündedir.

⁸⁵ Nu’mân b. Muhammed, s. 383.

⁸⁶ Ayrıntı için bkz. Ebû Cafer el-Küleynî, *el-Fürû’ mine’l-Kaifi*, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî, 3. bs., Dârü’t-Taarruf, Beyrut, 1401, VII, 79-82; Ebû Cafer Şeyh Saduk İbn Bâbeveyh, *Menlâ yahdurühü’l-fakîh*, thk. Seyyid Hasan, Dâru Saab, Beyrut, 1981, IV, 187-190.



1. Karı ve Kocanın Öncelikli Olması

Miras hukukunda, üzerinde ittifak edilen mirasçılık sebepleri akrabalık ve evliliktir. Mirasçılık sebebi evlilik olanlar ise sadece karı ve kocadır. Bu nedenle karı ve koca diğer mirasçılardan ayrılmaktadır. İlgili miras hükümlerine bakıldığında karı ve koca mirasçılar arasında öncelikli olduğu, rahim yoluyla akraba hısımların da miras hükümlerinde belirtildiği şekilde kalanı alacakları anlaşılır. Eşlerin birbirlerine mirasçılıklarını bildiren, "Kadınlarınızın çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir, çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir... Sizin çocuğunuz yoksa... bıraktıklarınızın dörtte biri karılarınızındır; çocuğunuz varsa, bıraktıklarınızın sekizde biri onlarındır."⁸⁷ şeklindeki ayette karı ve kocanın hissesinin, sadece çocukların bulunmasına göre değişiklik gösterdiği görülmektedir. Bu ayetin hükmü gereğince, üzerinde İslâm âlimlerinin de ittifak ettiği gibi mûrisin kız veya erkek çocuğu varsa koca 1/4, karısı 1/8; kız veya erkek çocuğu yoksa koca 1/2, karısı 1/4 oranında hisse almaktadır. Dolayısıyla, mûrisin, karısıyla çocuğunu ya da kocasıyla çocuğunu bıraktığında karısı veya kocasının öncelikle terekeden hisselerini alacakları anlaşılır.

Karı veya kocanın mirasçılığının sadece çocukların var olup olmasına göre değişmesi, onların mirasçılık açısından çocuklar dışındaki mirasçılardan etkilenmeyeceklerini de gösterir. Nisâ suresinin 176. ayetinde kardeşlerin mirasçılıkları için mûrisin veledinin bulunmaması şartı olduğundan kardeşler mûrisin çocuklarıyla bulduklarında kelâle olamadıklarından sâkit olmaktadır. Bu durum kardeşlerin, karı veya kocadan öncelikli olamayacakları, karı veya kocanın hissesinden sonra hisse alacakları, öncelikle karı veya kocanın hissesini alacağı, kalanın rahim sahibi kardeşlere paylaştırılacağı şeklinde anlaşılır. Zaten fakihler arasında,

1. "Karısıyla/veya kocasıyla erkek kardeşi bulunduğu karı veya kocanın öncelikle hissesini alacağı",

⁸⁷ Nisa, 4/12.



2. “Karısıyla/veya kocasıyla erkek ve kız kardeşler bulunduğu da karı veya kocanın hissesini almasından kalanın kardeşler arasında paylaşılacağı”,

3. “Karısıyla/veya kocasıyla baba/dede bulunduğu da karı veya kocanın hissesinden kalanı babanın/dedenin alacağı” ve benzer şekilde

4. “Karısıyla/veya kocasıyla anne ve babası bulunduğu da karı veya kocanın alacağı hissede veya öncelikle hisse almalarında” ihtilaf yoktur.

Ömer b. Hattâb’a nispet edildiği için, “ömeriyyeteyn” olarak isimlendirilen meselede, cumhur karı veya kocanın hissesini aldıktan sonra kalandan anneye üçte bir, babaya üçte iki vermektedirler. İbn Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib ve Şureyh’in de bu meselede anneye terekenin tamamı üzerinden üçte bir verdiği görülür.⁸⁸ Muhammed b. Sîrîn’in de mûrisin anne ve babası, karısıyla bulunduğu İbn Abbâs gibi anneye terekenin tamamının üçte birini, kocasıyla bulunduğu cumhur gibi kocanın hissesini almasından sonra kalanın üçte birini anneye verdiği belirtilmektedir.⁸⁹ Bu üç görüş de dikkatlice incelendiğinde meselede karı ve kocanın mirasçılıklarıyla ilgili olmadığı, onların öncelikle terekeden hisselerini aldıkları, ihtilafın anne ve babanın mirasçılıklarından kaynaklandığı görülür.

Eşlerin öncelikli olduklarına, “Herkes için, anne baba ve en yakınlarının bıraktıklarından dolayı mevlâlar oluşturduk. Kendileriyle güçlü sözleşme yaptıklarınıza da paylarını verin.”⁹⁰ ayeti de delil getirilebilir.

Bu ayetin tefsiriyle ilgili kanaatimiz Ebû Müslim el-İsfahânî (v. 322/934)’nin görüşüne uygun olarak ayetteki, “Kendileriyle güçlü sözleşme yaptıklarınıza” ifadesinden maksadın karı ve koca olduğudur. Fahreddin er-Râzî (v. 606/1209) ayetle ilgili farklı görüşleri zikrederken, Nisa suresi 33. ayette anne, baba ve akrabalarla birlikte karı ve kocanın zikredildiği, bunun miras hü-

⁸⁸ Ömeriyyeteyn hakkında bkz. İbnü'l-Münzir, IV, 322; İbn Hazm, IX, 260; el-Mâverdi, VIII, 99.

⁸⁹ İbnü'l-Münzir, IV, 323; el-Mâverdi, VIII, 99; İbn Kudâme, IX, 23; İbnü'l-Mecdi, I, 392.

⁹⁰ Nisa, 4/33.



kümlerini belirten ayetin benzeri olduğu ve mensuh olmadığı şeklinde Ishfahânî'nin görüşünü kaydetmektedir⁹¹.

Ayetteki, “Kendileriyle güçlü sözleşme yaptıklarınız” ifadesinden maksadın karı ve koca olduklarını destekleyen bir hâl de nikâhın “kuvvetli bir söz” olarak nitelendirilmesiyle onlara “paylarını verin” diye emredilmesidir. Nitekim tâbiünden Mücâhid başta olmak üzere çeşitli âlimler bu ifadenin nikâh akdini belirttiğini söylemektedirler.⁹² Dolayısıyla ayetten öncelikle mirasçılık sebepleri evlilik akdi olan karı ve kocanın paylarının verileceği, kalanın da çocuklar, kardeşler veya anne baba gibi rahim sahibi hısımlar arasında paylaştırılacağı anlaşılmaktadır.

2. Çocukların Anne ve Babadan Sonra Mirasçı Olarak Kalanı Alması

Kur'an-ı Kerim'de, anne ve babanın hissesi çocukların bulunup bulunmamasına göre değişmektedir. Nisa suresi 11. ayette anne ve babanın alacakları hissenin net olarak belirtilirken çocuklarınkinin belirtilmediği, öncelikle anne ve babanın hissesini alacağı görülür. Anne-babayla sadece erkek çocuk veya erkek-kız çocuklar karışık bulunduğu anne ve babanın öncelikle terekeden 1/6'şar hisselerini aldıktan sonra, kalanı çocukların alacağı ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf kız çocuğun ayetteki 'veled' kapsamında sayılmamasında, baba ile kız çocuk birlikteyken babaya öncelikle 1/6 farz hisse verdikten sonra kalanı 1/6 hisseyi de verme şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Ayette, babanın mûrisin çocuğuyla bulunduğu altıda bir alacağı belirtilmesine rağmen cumhura göre kız çocuk babayla yarım hisse aldıktan sonra kalanı en yakın asabe erkek olarak baba almaktadır.⁹³ Fakihlerin bir kısmı, “Ölenin veledi varsa bıraktığı maldan anne babasından her birine altıda bir hisse vardır.”⁹⁴ ayetini tevil etmeden ayetteki veleden maksadın erkek çocuk

⁹¹ Ebû Abdullah Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb= Tefsîrü'l-kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y., X, 64.

⁹² et-Taberî, III, 657-658; el-Kurtubî, V, 103.

⁹³ İbnü'l-Münzîr, IV, 320; et-Taberî, VI, 462; el-Mâverdî, VIII, 108; es-Serahsî, XXIX, 144 vd..

⁹⁴ en-Nisâ 4/11.



olduğunu söylemektedirler.⁹⁵ İbn Kudâme (v. 620/1223)⁹⁶ ve el-Cürcânî⁹⁷ gibi âlimler de, veledle bulunduğu babaya altıda bir verileceğinin belirtilmesinin, kız çocukla altıda birden fazlasını alamayacağı anlamına gelmediğini, babanın asabelikle kalanı da alacağını söyleyerek tevil etmektedirler. Kanaatimiz ise miras ayetlerindeki veled lafzının kız ve erkek çocukların ikisini de kapsamına aldığı yönündedir. Dolayısıyla çocukların anne ve babayla birlikteyken anne ve babanın hisselerini almalarından sonra kalanı çocukların alacak olması nedeniyle anne ve babanın da mirasçılıkta öncelikli olduklarını söylememiz mümkündür.

3. Kadınların Hisselerinin Erkeklerin Hisselerinden Fazla Olmaması

Sadece erkeklerin asabe olacağıyla kadınların yalnızken sadece farz hisselerini alarak kalanı asabelikle alamayacaklarının kabulü avliyye gibi bazı durumlarda onların erkeklerden fazla hisse almalarına neden olmaktadır. Avliyye,

- Kız çocukların erkek çocuklarla,
- Erkek çocukların yalnızken,
- Kız kardeşlerin erkek kardeşlerle,
- Baba bir erkek kardeşlerin yalnızken bulduklarında ortaya çıkmamaktadır.⁹⁸

Kız çocuklarla erkek çocuklar veya kız kardeşlerle erkek kardeşler bulunduğu terekenin tamamını veya kalanını ikili birli paylaşmaktadırlar. Erkek çocuklar veya erkek kardeşler yalnız bulduklarında da terekenin tamamını/kalanını almaktadırlar. Dolayısıyla kadınların her durumda sadece farz hisse alacaklarının kabulü yani kız çocuklar veya kız kardeşlerin terekenin ka-

⁹⁵ İbn Abdilber, XV, 406, 407; İbn Kudâme, IX, 20; İbnü'l-Mecdi, I, 322.

⁹⁶ İbn Kudâme, IX, 50.

⁹⁷ el-Cürcânî, s. 15.

⁹⁸ Avliyye meselesinin görüldüğü haller için bkz. el-Mâverdi, VIII, 129-136; el-Habrî, 68, 69, 76; İbn Kudâme, IX, 36-39; İbnü'l-Mecdi, I, 703-721; es-Settî, II, 549-579; eş-Şiñsevri, I, 43 vd.



lanını alamamaları da avliyyeye olmaktadır. Avliyye hallerinde kadınlarla erkekler arasındaki eşit mirasçı olma veya ikili birli taksim kuralı bozulmaktadır. Mûrisin koca, anne ve öz kız kardeş bıraktığı meselede koca ile kız kardeş yarımşar hisse aldıktan sonra anneye hissesi kalmadığı için her bir mirasçının hisselerinin alacakları oranda azaltılması yoluna gidilir. Koca terekeden $\frac{3}{6}$ oranında hisse alacakken hissesi $\frac{3}{8}$ 'e, annenin hissesi $\frac{2}{6}$ 'dan $\frac{2}{8}$ 'e düşer. Anne baba bir kız kardeş de terekenin $\frac{2}{3}$ 'ünü yani $\frac{3}{6}$ 'sını alacakken $\frac{3}{8}$ 'ini alabilir. Öz kız kardeş yerine öz erkek kardeş ile koca ve annesini bıraktığında ise koca yarım hisse, anne üçte bir, erkek kardeş ise kalanını aldığından terekenin mirasçılara yetmemesi söz konusu olmadığı gibi avliyye de olmamaktadır.

Kız kardeşle erkek kardeşin yer değiştirdiği iki meseleye bakıldığında öz kız kardeşin anne baba bir erkek kardeşten $\frac{5}{24}$ oranında fazla hisse aldığı görülecektir. Mirasla ilgili genel hükmün ikili birli taksim⁹⁹ ya da istisnâen eşit taksim¹⁰⁰ olmasına rağmen avlde bu prensip bozulmaktadır. Dolayısıyla öncelikle mirasçılık sebebi evlilik olan karı veya koca hissesini alacaktır. Karı-kocanın hissesinin sadece çocuklarla değişmesi, başka hiç bir hısmın varlığından hisselerinin etkilenmemesi bunu açıkça göstermektedir.

Avl olan tüm meselelerde karı veya kocanın bulunması da avliyyenin en önemli sebebinin, mirasçılıktaki dengenin bozulması olduğunu gösterir. Karı-koca terekeden hissesini aldıktan sonra kalan rahim sahibi hısmımlar arasında paylaştırılacaktır. Bu taksimde öncelikle anne ve baba hissesini alacak kalan kız veya erkek çocuklara pay edilecektir. Neticede mezkûr deliller çerçevesinde görüldüğü üzere de miras hükümleri açısından terekenin hisselerine paylaştırılmaması diye bir durum söz konusu olmamaktadır. Nitekim bu yönde bir uygulamada meselenin ilk defa görüldüğü sahabe döneminden itibaren uygulanarak günümüze kadar da devam etmiştir.

⁹⁹ Kız çocuklarla erkek çocukların, kız kardeşlerle erkek kardeşlerin, çocuklar bulunmadığında anne ile babanın terekeyi ikili birli taksim ettikleri, kocanın ise karının iki katı hisse aldığı görülmektedir. Bkz. en-Nisâ 4/11, 12, 176.

¹⁰⁰ Çocuklarla bulduklarında anne ile babanın ve anne bir kardeşlerin eşit paylaşımalarının emredildiği görülmektedir. Bkz. en-Nisâ 4/12.



Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr, el-Musannef, thk. Habiburrahman A'zami, 2. bs., el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1983.

Aga Büzürg-i Tahranî, Muhammed Muhsin, ez-Zerîa, 2. bs., Dârü'l-Edva, Beyrut, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekr, es-Sünen'ül-kübrâ, Dâiretü'l-Maârif, Haydarâbâd, 1933.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, es-Sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Boğa, 3. bs., Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1987.

el-Celâl, Hasan b. Ahmed, "Fein tezâhemet el-ferâiz", Dav'ü'n-nehârî'l-meşrik alâ safâhati'l-ezhâr, Mektebetu Gamdan, San'a, 2002.

el-Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, Ahkâmü'l-Kur'ân, Matbaatü'l-Evkaf, Dârü'l-hilâfe, 1917.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif, Şerhu's-sirâciyye, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1903.

Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Philip Khuri Hitti vdi., Princeton University, Princeton, 1938; 1978, V, 559.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, es-Sünen, Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, Humus, 1973.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed, el-Mirâs inde'l-Caferiyye, Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire, t.y.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah, Mefâtihü'l-gayb= Tefsîrü'l-kebîr, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, y.y., t.y.

Fihrisü'l-kütübî'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-ezheriyye, Matbaatü'l-Ezher, Kahire, 1946.



el-Habrî, Ebû Hâkim, Kitâbü't-telhîs fî ilmi'l-ferâiz, thk. Nasır b. Fenhîr Ferîdî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995.

el-Hâkim, Ebû Abdullah, el-Müstedrek, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Haydarâbâd, 1915.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, "Şerhu kalâidî'l-manzûm nü-zümü ferâizi metni'l-mültekâ", Mecmûatü resâili İbn Âbidîn, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, y.y., t.y.

İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk, Menlâ yahduruhü'l-fakîh, thk. Seyyid Hasan el-Musevî el-Horasan, Dâru Saab, Beyrut, 1981.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, el-Musanef, thk. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible, Cidde, 2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed, Tehzîbü't-Tehzîb, 1. bs., Dâru Sadır, Beyrut, 1968.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin, Câmi'ul-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'il-kilem, 1. bs., Dârü'l-Marife, Beyrut, 1988.

İbn Hazm, Ebû Muhammed, el-Muhallâ, thk. Muhammed Münir, İdâretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, Kahire, 1932.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin, el-Muğnî, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vdi., 2. bs., Hecl lî't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire, 1992.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, es-Sünen, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, t.y.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, Lisânü'l-Arab, 1. bs., Dâru Sadır, Beyrut, t.y.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, Ahkâmü'l-Kur'an, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, Dârü'l-Fikr, Beyrut, t.y.

İbnü'l-Hâim, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin, el-Füsûlü'l-mühimme fî ilmi mevârisi'l-ümme, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed, Riyad, 1994.



İbnü'l-Mecdî, Ebü'l-Abbâs Tibuga, et-Ta'lik alâ Nazmî'l-İleâli, thk. Ahmed b. Muhammed, Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine, 2008.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr, el-İşrâf, thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed, Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, Re'sulhayme, 2004.

el-Kalvezânî, Ebü'l-Hattâb Necmeddin, et-Tehzîb fi'l-ferâiz ve'l-vesâyâ, thk. Muhammed Ahmed Havlî, 1. bs., Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1995.

Küleynî, Ebû Cafer, el-Fürû' mine'l-Kafî, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî, 3. bs., Dârü't-Taarruf, Beyrut, 1401.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan, el-Havî'l-kebîr, thk. Ali Muhammed Muavvez vdî., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

el-Meğlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Yahya, Şerhü'l-urcûzeti't-tilimsâniyye, thk. Abdüllatif Zekkağ, Merkezü'l-İmâm es-Seâlibî, Cezayir, 2009.

Mehmed Şah, Fenârizâde Muhyiddîn, Hâşiye alâ şerhi's-Sirâciyye lis-Seyyid Şerîf, Kahire, t.y.,

el-Münif, Abdülmuhsin b. Muhammed, Şerhu hadîsi İbn Abbâs fi'l-ferâiz, 1. bs., Câmîatü'l-İslâmiyye, Medine, 2004.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn, es-Sahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Necat, Abdurrahim, Avl ve ta'sîb, İntişarât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1964.

Nu'mân b. Muhammed, Ebû Hanîfe el-Kâdî, Deâimü'l-İslâm ve zikrû'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm, thk. Asaf b. Ali Asgar Feyzi, 2. bs., Daârü'l-Meârif, Kahire, 1965.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osman, es-Sünen, thk. Habiburrahman A'zamî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme, el-Mebsût, Kahire: Matbaatü's-Saade, Kahire, t.y.



es-Settî, Ebû Abdullah, Şerhu Muhtasari'l-Havfî, thk. Yahya Bu Aruru, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009.

Sıbtü'l-Mardînî, Ebû Abdullah, Şerhu'l-fusûli'l-mühimme fî mevârisi'l-ümme, thk. Ahmed b. Süleyman Yusuf Urinî, Dârü'l-Asime, Riyad, 2004.

es-Süheylî, Ebü'l-Kâsım, Kitâbü'l-ferâiz ve şerhu âyâtî'l-vasiyye, thk. Muhammed İbrâhim Bennâ, Câmiatu Karyunus, 1980.

Şevkânî, Ebû Abdullah, "İzâhü'l-kavl fî isbâti'l-Avl", el-Fethü'r-rabbanî, Mektebetü'l-Cili'l-Cedîd, San'a, 2002.

eş-Şinşevrî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah, Fethü'l-karîbi'l-mücîb, el-Matbaatü'l-Behiyye, Kahire, 1893.

eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddin, el-Mühezzeb, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1996.

et-Tahâvî, Ebû Câfer, Şerhu Meâni'l-âsâr, thk. Muhammed Seyyid Ca-dülhak v.di., Matbaatü's-Sünne, Kahire, 1968.

es-Sevrî, Süfyân b. Saîd, Kitâbü'l-ferâiz, edt. Hans-Peter Raddatz, "Fru-hislanisches Erbrecht nach dem Kitâb al-faraid des Sufyân at-Taurî", Die Welt des Islams, XIII, 1/2 (1971), s. 26-78.





DİYARBAKIR'DA MİSYONERLİK FAALİYETLERİNİN TARİHİ

Resul ÇATALBAŞ*

Öz:

Diyarbakır ve çevresi hem coğrafi hem de stratejik öneme sahip bir bölgedir. Burada geçmişte olduğu gibi günümüzde de misyoner faaliyetler aktif bir şekilde devam etmektedir. Önce Katolik sonra Protestan misyonerler şehirde çalışmalar yapmıştır. Günümüzde ise Evanjelik Hıristiyanlar, faaliyet göstermektedir. Bu bölge, Evanjelik Hıristiyanların ve Yahudilerin kutsal kabul ettiği "vaat edilmiş" topraklar olan Dicle-Fırat havzası içerisinde yer almaktadır. Bu sebeple Diyarbakır, Evanjelik misyonerlerin Türkiye'de yürüttükleri misyonerlik faaliyetleri içerisinde her zaman daha önemli bir merkez konumundadır. Söz konusu bölgede yaşayan başta alevi ve kürt vatandaşlarımız olmak üzere Hıristiyan azınlıklar misyoner faaliyetlerin hedefindedir.

Anahtar Kelimeler: Misyonerlik, Diyarbakır, Evanjelik Hıristiyanlar, Anglikan Kilisesi, Amerikan Board.

Abstract:

History of Missionary Activities in Diyarbakır

Diyarbakır and its surrounding area is an important strategic region. As in the past, today missionary activities are in progress in the region. Firstly Roman Catholics and later Protestant missionaries have worked in the city. In today, however, Evangelical Christians have been making their missionary works. This region is in the basin of Tigris-Euphrates which is believed as the holy "promised lands" by the Evangelical Christians and Jews. Therefore, Diyarbakır is always an important center in Turkey for missionary activities of Evangelical missionaries. Christian minorities, Alawis and Kurds who live in the region are target of missionaries.

Key Words: Mission, Diyarbakır, Evangelical Christians, Anglican Church, American Board.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, irresul@gmail.com.



Giriş

Türkiye, Hıristiyanlar için en önemli yerlerden birisidir. İncil’de geçen birçok olay bu coğrafyada yaşanmış, kutsal kabul edilen metinler buralarda derlenmiştir. Dahası Evanjelik¹ Hıristiyanlar için gelecekte gerçekleşmesi beklenen olaylar da burada yaşanacaktır. Bu yönüyle genelde Türkiye, özelde Diyarbakır ve çevresi, Evanjeliklerin ahiret inancını şekillendiren bir merkez konumundadır.² Diyarbakır ve çevresinde yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin dününe baktığımızda bölgenin Hıristiyanlar için ne denli önemli bir yer olduğunu görmek mümkündür.

Osmanlı döneminde Diyarbakır Vilayeti, günümüzün Elazığ, Malatya, Mardin ve Siirt illeri ile Kâhta, Besni, Gerger ilçelerini ve Siverek, Ceylanpınar ile Suriye topraklarında kalan bazı yerleşim yerlerini de içine alan geniş bir coğrafyayı kapsıyordu. Zamanla bu sınırlarda değişiklikler olsa da en son II. Meşrutiyet döneminde Diyarbakır vilayeti biri merkez, diğerleri Siverek, Mardin ve Ergani olmak üzere dört sancağa ayrılmış, günümüzdeki Diyarbakır’dan daha büyük bir coğrafyayı içine almaktaydı.³ Söz konusu coğrafyada farklı etnik ve dini gruplar yaşamaktaydı. Burada yaşayan başta Süryaniler, Ermeniler ve Nesturiler misyoner faaliyetlerin hedefinde olmuştur.⁴ Bölgeye ilk gelen Katolik misyonerlerinin çalışmaları ile Süryaniler ikiye bölünmüştür. Sonrasında Protestanların Ermeniler, Süryaniler ve Nesturiler arasında etkin misyonerlik faaliyetleri başlamıştır. Protestanlar açtıkları eğitim kurumları, hasta-

¹ Evanjelik: “Evanjelik” teriminin kökeni, Grekçe “euangelion” (iyi haber anlamında) kelimesidir. Bu kelime ilk olarak Doğulu Piskoposlar tarafından kullanılmıştır. Doğu Ortodoks ve Roma Katolik geleneklerinde “Evanjelik” terimi genellikle Mesih’i taklit etmeye işaret etmektedir. Ayrıca “Evanjelik (evangelical)” kelimesi Yeni Ahit’te de yer almakta ve basitçe “İncil’e ait” anlamına gelmektedir. Burada Evanjelik tabiri bir mezhebe bakmaksızın sadece İncil’in öğretisine bağlılığı ön planda tutan premilenyumcu kiliseler için kullanılmaktadır bkz. Ali İsra Güngör, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2005, ss. 8-9; Mustafa Bıyık, *Armagedon ve Tanrı Krallığı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008, ss. 49-58.

² Bkz. Jerry Mattix, *Son Günler*, GDK, İstanbul 2012, s. 13.

³ Nejat Göyünc, “Diyarbakır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 468-469; Besim Darkot, “Diyarbakır”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 3, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, s. 605.

⁴ Talip Atalay, “Diyarbakır ve Mardin’de Misyonerlik Faaliyetleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları V*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2005, s. 141.



neler ve yardım faaliyetleri ile başarı sağlamışlardır. 1915 yılı ile 1990 yılları arasında bölgedeki misyonerlik çalışmaları son bulmuştur. 1990 yılından itibaren tekrar başlamıştır. Günümüzde Diyarbakır'da misyonerlik faaliyetlerini yürütenler Evanjelik Hıristiyanlardır. Onların kurduğu Diyarbakır Kilisesi ve Diyarbakır Protestan Kilisesi Derneği söz konusu faaliyetlerin merkezidir. Evanjelikler, İncil'de geçen "Tanrı, Aden bahçesini yarattı, Âdem'i buraya koydu. Aden'den bir ırmak doğmakta ve dört kola ayrılmaktadır. Üçüncüsünün adı Dicle, dördüncüsünün adı Fırat'tır (Yaratılış 2:8-14)" ifadelerden hareketle Fırat ve Dicle Nehirleri arasındaki cennet (Aden) bahçesinin buralarda olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca özellikle kıyamet alametlerinin anlatıldığı bölümlerde "Büyük Fırat Irmağı'nın yanında bağlı duran, dört meleği çöz dedi; Altıncı melek tasını büyük Fırat Irmağı'na boşalttı (Vahiy 9:14, 16:12)" denilerek buralardan bahsedilmesini, kıyamet alametlerinin bu coğrafyada ortaya çıkacağına delil göstermektedirler.⁵ Bununla beraber Diyarbakır, Yahudiler için de önemli bir şehirdir. Çünkü şehir, Tevrat'ta "O gün Rab Avram'la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: Mısır ırmağından büyük Fırat ırmağına kadar uzanan bu toprakları senin soyuna vereceğim (Yaratılış 15:18-21)" şeklindeki referanslar ile Yahudiler için vaat edildiği iddia edilen toprakların bir parçası kabul edilmektedir.⁶

Diyarbakır'daki misyonerlik faaliyetlerinin tarihi süreci ve günümüzdeki durumu bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Faaliyet alanının etnik ayrılık taleplerinin merkezi kabul edilen Diyarbakır olması ve Türkiye'ye yönelik Evanjelik Hıristiyanların ilgisinin sebeplerini ortaya koyması açısından konu gayet önemlidir. Bölgedeki 2,5 yıllık deneyimim buna ek olarak Evanjeliklerin kurdukları Diyarbakır Kilisesi'ndeki gözlem ve araştırmalarım ile Diyarbakır Protestan Kilisesi Derneği'nde yaptığım röportaj, katıldığım kurslar, seminerler ve spor etkinlikleri çalışmanın şekillenmesini sağlamıştır.

⁵ Bkz. Mattix, *Son Günler*, s. 200; Ali Rıza Bayzan, *Türkiye'de Amerikan Misyonerleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2006, ss. 52-53.

⁶ Bkz. Mattix, *Son Günler*, ss. 71-72.



1. Diyarbakır'da Katolik Misyonerliği

Osmanlı'da Katolik misyonerliği çok eskilere dayanmaktadır. Fransızlara verilen kapitülasyonlar ile Katolik Kilisesi'ne mensup Fransiskan, Cizvit ve Dominiken misyonerleri XVII. yüzyılın başlarından itibaren bölgeye gelmeye başlamışlardır. Burada yaşayan Süryaniler, Nesturiler ve Ermeniler Katolik misyonerlerin hedefinde olmuştur.

Diyarbakır ve çevresinde yaşayan Süryaniler, patriklik mücadeleleri sebebiyle kendi içlerinde birçok kez bölünmeler yaşamışlardır. Bölgeye gelen Katolik misyonerler de bu anlaşmazlıklardan yararlanmışlardır. İlk ayrılık Nesturi iken daha sonra Katolik inancına geri dönenler arasında yaşanmış ve bunlara Keldaniler adı verilmiştir.⁷ Fransiskan ve onlara bağlı Kapusen misyonerler, 1630 yılından itibaren Mardin, Musul ve Diyarbakır'ın bulunduğu bölgede faaliyet göstermeye başlamışlar ve özellikle Mardin'de yaşayan Ermeniler arasında etkili olmuşlardır. Bu faaliyetler sonucunda Diyarbakır, Urfa ve Mardin'e birer okul da açmışlardır. 1667'de ise Peder Jean Baptiste de St. Aignan Diyarbakır'da bir misyon şubesi kurmuştur. 1670'de Fransiskanlara verilen Doğu Misyonlarının Başrahipliği görevine atanan Baptiste, yerine P. Joseph de Reully'i seçmiştir. Misyonerlik çalışmaları sonucunda Diyarbakır Nesturi Başpiskoposu Joseph (Yusuf) ve onun cemaati 1672'de Katolik yapılmıştır.⁸ Bu duruma diğer Nesturi din adamları tepki göstermişler⁹ ve Katolik misyonerlerin cemaatlerini böldükleri gerekçesiyle şikâyetlerde bulunmuşlardır. Söz konusu iki grubun mücadeleleri uzun yıllar sürmüştür.¹⁰ Fransiskan ve Kapusen misyonerler, Diyarbakır'da "Peres Capucins" ve "Soeurs Franciscaines" adlarında iki okul açmışlardır.¹¹ Fransiskan rahibeler de küçük kızların eğitimi için bir ev kurmuşlardır.¹² Katolik Kilisesi'nin bir başka misyoner teşkilatı olan Cizvitler,

⁷ Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, ss. 107-108.

⁸ Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, s. 111.

⁹ M. Şefik Korkusuz, *Seyahatnamelerde Diyarbakır*, Kent Yayınları, İstanbul 2003, ss. 126-127.

¹⁰ Bkz. İlhan Pınar, "Gezginlerin Gözüyle Diyarbakır (1701-1924)", *Diyarbakır: Müze Şehir*, (Haz. Ş. Beysanoğlu-M. S. Koz-E. N. İşli), YKY, İstanbul 1999, ss. 148-149.

¹¹ Şamil Mutlu, *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*, Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2005, s. 161.

¹² Korkusuz, *Seyahatnamelerde Diyarbakır*, s. 216.



1681-1682 yılları içerisinde bölgede etkin faaliyetler yürütmeye başlamışlardır. Cizvitler, özellikle Süryaniler üzerinde yoğunlaşmışlardır. 1856'da bölgeye Dominiken misyonerleri gelmişlerdir. Burada bir eğitim kurumu açılmış ve dini eğitimin yanı sıra dil eğitimi de verilmiştir. Erkekler için açılan okul 1860'da ruhsat almış, 1882'de kız çocukları için okul açılmıştır. Faaliyetler sonucunda Gregoryan Ermenileri'nin bir kısmı Katolikliği kabul etmiştir. Fransa, Osmanlı Devleti'ndeki Katoliklerin hamisidir ve 1886 yılında Diyarbakır'da Katolik misyonerliğine ve oluşturulan cemaate hizmet etmek amacıyla konsolosluk şubesi de açmıştır. Buraya başkan olarak atanan kişi doğu dillerini ve İslam âlemini çok iyi bilen M. Felix Bertrand'dır.¹³ 1913 yılında Osmanlı Devleti'nin tanıdığı Diyarbakır ve Harput'ta ikişer Fransız Okulu bulunmaktadır.¹⁴ Kapitülasyonların kaldırılması ve I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla diğer yabancı okullar gibi Fransız okulları da kapatılmış, imtiyazları kaldırılmış, misyonerler ve okul mensupları yurtdışına çıkarılmıştır. Bundan sonra da Katoliklerin bölgede herhangi çalışması olmamıştır.

2. Diyarbakır'da Protestan Misyonerliği

Diyarbakır ve çevresinde yaşayan Süryaniler ve Ermeniler, Katolik Kilisesi'nin misyonerlik faaliyetlerinden memnuniyetsizlik duymuşlardı. Ancak onlar, bölgeye gelen Protestan misyonerlerine aynı tepkiyi göstermemiş, onları kendilerini cehaletten kurtaracak yeni dünyanın temsilcileri olarak görmüşlerdir.

Diyarbakır bölgesine gelen Protestan misyonerler, İngiliz ve Amerikan kaynaklıydı. Onlar, Protestanlığın yayılması ve Fransızcaya karşı İngilizcenin yerleşmesini sağlamak için ortak çalışmalar yapmışlardır. Ancak daha sonradan her ikisi de İngilizce konuşmalarına ve Protestan olmalarına rağmen İngilizler ve Amerikalılar arasındaki menfaat çatışması birbirlerinin misyonerlik faaliyet-

¹³ Bkz. Korkusuz, *Seyahatnamelerde Diyarbakır*, ss. 213-216; Mehmet Şimşek, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, (Ed. B. Yediyıldız-K. Tomenendal), C. 3, Diyarbakır Valiliği Yayınları, Ankara 2008, ss. 789-793.

¹⁴ Bkz. Mutlu, *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*, ss. 185-188.



lerinden rahatsızlık duymalarına ve çalışma alanlarının ayrılmasına neden olmuştur.¹⁵

2.1 Diyarbakır'da İngiliz Misyonerliği

İngiltere'nin bölgedeki çalışmaları Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK)¹⁶ misyoneri William Francis Ainsworth'un (1807-1896) 1838'de bölgeyi dolaşarak ayrıntılı bir rapor hazırlaması ile başlamıştır.¹⁷ Ainsworth, Anadolu ve Fırat havzası üzerine gözlemlerini içeren bu gezisini daha sonradan "Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia" ve "A Personal Narrative of the Euphrates Expedition" adlı 2 eser olarak da yayınlamıştır. Bundan sonra Nesturi Patriği (Mar Şemun), Anglikan Kilisesi'ne 1842'de başvuru yaparak halkın eğitime yardımcı olacak kişiler gönderilmesini istemiş ve böylelikle İngilizlerin bölgedeki aktif çalışmaları başlamıştır.¹⁸ Anglikan Kilisesi, Society for the Propagation of the Gospel (SPG)¹⁹ misyoneri George Percy Badger'ı²⁰ (1815-1888) Nesturi Patriğine yardımcı olması²¹ ve Keldani Kilisesi ile yakın ilişkiler kurması için görevlendirmiştir. Badger, Musul'da kaldığı sürede bölgedeki kürt beyi Bedirhan ile

¹⁵ T. W. Marshall, *Les Missions Chre'tiennes*, Vol II, Paris 1865, s. 106'dan nakleden Erdal Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyoner Faaliyetleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2003, s. 212.

¹⁶ SPCK hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Resul Çatalbaş, "Anglikan (İngiliz) misyoner teşkilatlar", C. 2, S. 2, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yozgat Haziran-Aralık 2012, ss. 124-125.

¹⁷ Eleanor Harvey Tejirian-Reeva Spector Simon, *Conflict, Conquest and Conversion*, Columbia University Press, New York 2012, s. 88; Rufus Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Volume I, Congregational Publishing Society, Boston 1872, s. 213.

¹⁸ Cabir Doğan, "1843-1846 Nasturi Olayları ve Bedirhan Bey", S. 22, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta Aralık 2010, s. 8.

¹⁹ SPG hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çatalbaş, "Anglikan (İngiliz) misyoner teşkilatlar", ss. 126-128.

²⁰ Badger, 1835-1836 yıllarında Beyrut'a giderek ilk Ortadoğu ziyaretini gerçekleştirmiştir. Sonrasında CMS'nin Malta'daki yayınevinin Arapça bölümünde mütercim ve matbaacı olarak eğitim görmüştür. 1842-1862 yılları arasındaki dönemin büyük bir bölümünü Ortadoğu'da geçirmiştir. Kuzey Irak'taki Nesturi Kilisesi ile ilgili izlenimlerini "The Nestorians and their Rituals" adlı kitapla 1852'de yayınlamıştır bkz. Cengiz Kallek, "Badger, George Percy", *DİA*, C. 4, TDV Yayınları, İstanbul 1991, s. 418. Badger, bölgeden edindiği izlenimleri vakit kaybetmeden İngiltere'ye ulaştırmıştır. Özellikle halifelik'in İngiliz çıkarları çerçevesinde değerlendirilmesi üzerine önemli görüşleri olmuştur bkz. Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları (1873-1909)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1998, s. 55.

²¹ Report of the American Board of Commissioners For Foreign Missions Presented At The Thirty-Fourth Annual Meeting, Held in the City of Rochester, New York, September 12-15, 1843, Printed For The Board, By Crocker and Brewster, Boston 1843, ss. 112-113.



mücadele eden Nesturi Patriği'ne destek olmuş ve onu korumuştur.²² Bu sebeple Patrik ile Anglikan Kilisesi arasında iyi ilişkiler kurulmuştur.²³ 1878 Ayestefanos Antlaşması'ndan sonra İngiltere, Henry Trotter'i Diyarbakır konsolos vekili olarak atamıştır. Bundan sonra konsolosluk merkezlerine Anglikan misyonerler gelmeye başlamıştır. İngiliz misyonerlerin bölge ile ilgileri Amerikalılardan biraz daha farklı nedenlere dayanmaktaydı. İngilizler dini sebeplerden çok politik ve stratejik önemi sebebi ile bölgeyle ilgileniyorlardı. Hindistan ile birlikte Afrika'nın büyük bir bölümüne hükmeden, Süveyş kanalını elinde tutan ve Rusya'nın hareketlerini sürekli kontrol altında tutmak isteyen İngiltere için bölge stratejik öneme sahipti.²⁴ Bu sebeple İngilizler Süryaniler ile iyi ilişkiler kurmuşlardır. CMS misyoneri Joseph Wolff, 1823-1825 yılları arasında bölgede yaşayan Süryani cemaatleri ziyaret ederek, din adamlarına Arapça ve Türkçe İncil dağıtmış, karşılığında Süryanice el yazması bir İncil almıştır.²⁵ Süryanice İncil bu döneme kadar çoğaltılmamıştı. Wolff'un aldığı Süryanice İncil çoğaltılarak 1827'den itibaren Nesturilere dağıtmaya başlanmıştır.²⁶ 1881'de Arthur Canon Maclean ile William Henry Browne bölgeye gönderilmiştir. Maclean, dil üzerine çalışmalar yapmıştır. Browne ise Patriğin yakın dostu olmuş ve 1910'daki ölümüne kadar burada yaşamıştır. Anglikan Kilisesi'nin misyon merkezi eğitim alanında çalışmalar yürütmüştür. İlk misyonerlik okulu bir erkek okulu olarak 1886'da Urumiye'de açılmıştır. Aynı yıl Koçanis'te papaz yetiştiren bir kolej de açılmıştır. 1890'dan itibaren "Bethany Kız Kardeşler" adındaki kuruluş özellikle kadın ve çocuklar arasında misyonerlik faaliyetlerini başlatmıştır. 1897-1898'de Rusların bölgeye gelmesi, İngiliz misyonerlerin faaliyetlerinin yavaşlamasına sebep olmuştur. Süryani Kadim Ortodokslar (Yakubi) ile yakınlaşma ise İngiltere'de kurulmuş olan Süryani Patriklik Eğitim Derneği'nin 1892'de Magdalen Koleji'nden Oswald Henry Parry'yi Süryani Kadim

²² Anderson, *History of the Missions*, s. 215.

²³ Bkz. Tejirian-Simon, *Conflict, Conquest and Conversion*, s. 111.

²⁴ Bülent Özdemir, "Süryani Toplumunda Dinsel Farklılaşma ve Misyonerlik Faaliyetleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, (Ed. B. Yediyıldız-K. Tomenendal), C. 3, Diyarbakır Valiliği Yayınları, Ankara 2008, s. 692.

²⁵ Şimşek, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri", s. 795.

²⁶ Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, (Çev. Nurettin Hiçyılmaz), Doz Yayınları, İstanbul 2005, s. 310.



Ortodokslar (Yakubi) kilisesinin durumunu incelemek ve ne şekilde Anglikan Kilisesi'ne yardım edilebileceğini tespit etmek amacıyla Deyru'l-Zafaran Manastırı'na göndermesi ile başlamıştır. Burada altı ay kalarak bölgeyi gezen Parry, özellikle eğitim konusunda yardım edilmesi gerektiğini raporunda belirtmiş,²⁷ Süryani toplumuyla yüzyıllar boyunca olan anlaşmazlıkların ve farklılıkların karşılıklı anlayış çerçevesinde çözülmesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁸

Süryani Patriği IV. Petrus (1872–1894), Hindistan'daki Süryani Kadim Cemaati arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmek için Hindistan'a gitmeye karar vermiştir. Kudüs Metropoliti Abdullah Satuf Sadedi ile birlikte Patrik IV. Petrus, İngiltere üzerinden Hindistan'a gitmek üzere Diyarbakır'dan İstanbul'a hareket etmişler. İstanbul'da padişahın İngiltere'ye gitmek için izin talebinde bulunmuşlardır. İzin yaklaşık bir yılda çıkmış ve 24 Ağustos 1874 yılında Londra'ya ulaşmışlardır. Burada Kraliçe Viktorya, bakanlar, din adamları ve Canterbury Başpiskoposu A. Campbell Tait ile görüşmüşlerdir.²⁹ Burada kendilerine gösterilen yakın ilgi ve yardımlar sebebiyle Süryaniler, İngilizleri misyonerlik için değil yardım için gelen kadim dostları addetmişlerdir. Böylelikle Anglikan Kilisesi ile günümüze kadar sürecek dostluğun temelleri atılmıştır.

²⁷ Bkz. Özdemir, "Süryani Toplumunda Dinsel Farklılaşma ve Misyonerlik Faaliyetleri", ss. 693–694; Şimşek, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri", s. 804.

²⁸ Oswald H. Parry, *Six Months In A Syrian Monastery*, Horace Cox, London 1895, s. VIII.

²⁹ "Patrik ve beraberindekiler, Kraliçe Viktorya ile iki kez görüşmüşlerdir. İlk görüşmede (21 Şubat 1875) Kraliçe: "Bilge adam sende babamız İbrahim'in yüzünü görüyorum" diyerek onu karşılamış ve ihtiyaçlarını sormuştur. Patrik, "cemaati arasında bazı sorunları olduğunu ve Hindistan'a gitmek istediğini" söylemiştir. Kraliçe ile ikinci görüşmeleri İngiltere'den ayrılmak üzereyken gerçekleşmiştir. Kraliçe, Patriği kocası Albert adına yapılmış kilisenin ve mezarının bulunduğu yere götürmüş ve burada Patrik, kraliçenin kocası için dua etmiştir. Ayrıca Kraliçe, Patriğe bir madalya ve Hindistan'da işlerini rahatça yürütebilmesi için bir belge de vermiştir. Patrik büyük bir memnuniyetle buradan ayrılmış ve Hindistan'a doğru yola çıkmıştır. Burada kendisine hediye edilen matbaayı Halep'e göndermiş daha sonra matbaanın Urfa'ya gönderilmesini istemiştir. Hindistan'daki işlerini tamamladıktan sonra Diyarbakır'a ulaşmak için yola çıkmış ve daha önce Urfa'ya gönderttiği matbaayı, burada teslim almıştır. Mardin'e ulaşması 5 yılda mümkün olan bu matbaa, Deyru'l Zafaran Manastırı'na konmuştur" bkz. *The Ancient Syrian Church in Mesopotamia, The Syrian Patriarchate Education Committee*, London 1908, ss. 10-13'ten nakleden Ahmet Taşgın, "Süryani Kadim Ortodoks Kilisesinde Yenileşme Çabaları: Deyru'l Zafaran Manastırında Patriklik Matbaası", *Süryaniler ve Süryanilik*, (Haz. Ahmet Taşgın-Eyyüp Tanrıverdi-Canan Seyfeli), IV. Kitap, Orient Yayınları, Ankara 2005, ss. 13-18.



İngilizlerin bölgedeki emellerinin siyasi nedenlere dayandığını belirtmiş-
tik. İngilizler buradaki emellerini gerçekleştirmek için misyonerlerinin yanı sıra
askeri personelini de görevlendirmiştir. Bu konuda öne çıkan kişiler Yüzbaşı C.
L. Woolley ve Binbaşı Edward William Charles Noel'dir. Woolley, Siverek ve
Viranşehir'i gezmiş, İngilizler aleyhine Milli Aşireti'ni elde etmek ve bölgedeki
İngiliz aleyhtarlığını gidermek için çalışmalar yapmıştır.³⁰ Noel ise Mardin,
Diyarbakır ve Halep üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bölgede konuşulan diller, kül-
tür, madenler, etnik yapı ve bölgenin önde gelenleri hakkında derinlemesine
araştırmalar yapmıştır.³¹ Buralar hakkında raporlar hazırlayan söz konusu kişi-
ler, İngiltere'yi bölgede söz sahibi yapacak tavsiyelerde bulunmuşlardır. Ayrıca
Noel, Süryanilerin yaşadığı Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da İngilizlere bağlı
bir yönetim oluşturmak ve şehrin yönetiminin savaşız İngilizlere geçmesi için
birkaç defa Mardin'e gelmiştir. İlk ziyaretinde Süryani Patriği ile görüşmüş,
ikinci gelişinde Süryani Patriği III. İlyas'ın Mardin'de Osmanlı egemenliğinin
devamı için müracaatta bulunmak üzere İstanbul'dan gelen Fehim Efendi ile
birlikte İstanbul'a doğru yola çıktığını öğrenmiş, onların Halep'te durdurulması
hususunda yetkililere bir rapor göndermiştir. Noel, bölgedeki halkın Osmanlı
idaresinden ayrılma gibi bir düşüncesinin olmaması sebebiyle hayal kırıklığına
uğramıştır.³² Noel, bu amacı doğrultusunda Diyarbakır'a da gelmiş ve Kürtçe
tercümanı Ahmet Faik ile birlikte Diyarbakır'da ilk olarak Kürdistan Teali Ce-
miyeti üyeleri ile görüşmüştür. Ayrıca halkın isteği üzerine Halep'te tutuklu
bulunan Diyarbakırlı tüccarların salıverilmesini sağlamıştır.³³ Böylelikle halkın
İngilizler lehine sempatisini kazanmanın yanı sıra Osmanlı Devleti'nin hükmü-
nün sona erdiğini ve kendi vatandaşlarının haklarını dahi koruyamadığını
halka göstermek istemiştir. Noel, bölgede bir Kürt devleti kurulması ihtimalini
değerlendirmiştir. Sonrasında Noel, Diyarbakır'dan ayrılarak Halep'e oradan
da İstanbul'a giderek Bedirhan ailesinin ileri gelenleri ile görüşmeler yapmıştır.
Bölgede bir Ermeni devletinin kurulmasına karşı çıkan Noel, böyle bir şey olur-

³⁰ Mim Kemal Öke, *İngiltere'nin Güneydoğu Anadolu Siyaseti ve Binbaşı E. W. C. Noel'in Faaliyetleri (1919)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1988, ss. 57-59.

³¹ Noel'in bölge ile ilgili araştırmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. E. W. C. Noel, *Kürdistan 1919 (Binbaşı Noel'in Günlüğü)*, (Çev. B. Birer), Avesta, İstanbul 1999, ss. 7-159.

³² Bkz. Öke, *İngiltere'nin Güneydoğu Anadolu Siyaseti*, ss. 33-34.

³³ Öke, *İngiltere'nin Güneydoğu Anadolu Siyaseti*, s. 37.



sa Türkler ve Kürtler birlikte olurlar. Bu birlikteliği ortadan kaldırmanın ve bu bölgeyi güvenli hale getirmenin ancak bir Kürt devleti ile mümkün olacağını savunmuştur.³⁴ I. Dünya Savaşı sonucunda ise İngilizler, misyonerlerinin ve bölgedeki askeri personelinin raporları doğrultusunda istedikleri yerleri elde etmişlerdir.

Günümüzde İngilizlerin bölgedeki misyonerlik faaliyetleri son bulmuştur. Fakat bölgeye ilgileri devam etmektedir. İngiltere Konsolosluğu'nun ve Anglikan Kilisesi'nin Mardin ve Diyarbakır nezdinde ziyaretleri bu ilgiyi doğrular niteliktedir. Bunların yanı sıra bölgenin yer altı zenginlikleri, İngiliz firmalarının dikkatini çekmektedir. Bölgede ortaya çıkan ve gelecekte petrolün yerine geçeceği düşünülen kaya gazını çıkartmaya talip olan ilk şirketin İngilizlere ait olması bu açıdan gayet manidardır.

2.2 Diyarbakır'da Amerikan Misyonerliği

Osmanlı topraklarında Protestan misyoner teşkilatlar arasında öncü çalışmalar yürüten misyoner teşkilat Amerikan Board (American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) olmuştur.³⁵ Board, 1831'de İstanbul merkezli Türkiye misyonunu kurmuş, eğitim kurumları, hastaneleri, kiliseleri ve yardım faaliyetleri ile Anadolu'nun her tarafına kısa sürede yayılmıştır. XX. yüzyılın başlarında 444 eğitim kurumuna ve bu okullarda eğitim görenlerin sayısı 24 bine ulaşmıştır. Misyonerlik faaliyetleri sonucunda yaklaşık 50 bin Ermeni Protestanlığı kabul etmiştir.³⁶ Board'un faaliyet gösterdiği merkezlerden birisi de Diyarbakır olmuştur.

Board misyonerleri Eli Smith (1801-1857) ve Harrison Gray Otis Dwight (1803-1862) 1830'da İstanbul'dan başlayıp, Ankara, Erzurum, Kars, Tiflis'e oradan Erivan, Tebriz ve Urumiye'ye uzanan gezileri sonucunda söz konusu çoğ-

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Öke, İngiltere'nin Güneydoğu Anadolu Siyaseti, ss. 35-55.

³⁵ Açıkses, *Amerikalıların Harpu'taki Misyoner Faaliyetleri*, s. 35; Şimşek, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri", s. 794.

³⁶ Esra Danacıoğlu, "Diyarbakır'da Amerikan Misyonerleri", *Diyarbakır: Müze Şehir*, (Haz. Ş. Beysanoğlu-M. S. Koz- E. N. İşli), YKY, İstanbul 1999, s. 166.



rafyadaki insan topluluklarının inanç sistemlerini araştırmışlardır. Sonuçta her iki misyoner de Nesturiler ve Ermenilere yönelik merkezler açılması gerektiğini vurgulamışlardır.³⁷ 1835'de ağırlıklı olarak Musul, Diyarbakır ile İran'ın Urumiye (Urmiye) bölgesinin oluşturduğu üçgende misyon merkezi kurulması kararlaştırılmıştır. Diyarbakır'daki Amerikan misyonerlerinin hedefinde Ermeniler, Nesturiler, Keldaniler ve Süryani Kadim Ortodokslar (Yakubi) bulunuyordu. Diyarbakır eyaleti içerisinde misyonerlik yapmak için Dr. Asahel Grant görevlendirilmiştir.³⁸ Dr. Grant, Hakkâri-Botan bölgesindeki Nesturiler arasında faaliyet göstermek için yola çıkmış ve 1839 yazında Diyarbakır'a ulaşmışlardır. Şehirde ikamet ettiği sürede Dr. Grant, zorluklarla karşılaşmış³⁹ ve buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. Dr. Grant'in çalışmaları ile Amerikalılar, Doğu ve Güney Doğu'yu yakından tanımışlardır.

Dr. Grant, Nesturileri elde etme konusunda İngiliz misyoner Badger ile mücadele etmiştir. Fakat kendisinin doktor olması herkese ulaşabilmesine ve faaliyetlerini daha kolay yapabilmesine imkân sağlamıştır. Dr. Grant, hasta olan Hakkâri Emiri Nurullah Bey'i tedavi etmiştir.⁴⁰ Bundan sonra Dr. Grant, Nurullah beyden izin alarak Hakkâri'nin (Çukurca/Çığılı) Aşıta adlı Nesturi köyünde bir hizmet binası açmıştır. Bu bina, okul ve misyonerler için bir merkez olması

³⁷ Bkz. Tejirian-Simon, *Conflict, Conquest and Conversion*, s. 86.

³⁸ Danacıoğlu, "Diyarbakır'da Amerikan Misyonerleri", ss. 167-169; Tejirian-Simon, *Conflict, Conquest and Conversion*, s. 87; Ali Rıza Bayzan, *Küresel Vaftiz*, 3. Baskı, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 134.

³⁹ "Dr. Grant, Nizip bozgunu sonrasında şehirde gördüğü manzarayı şöyle anlatmaktadır: "Diyarbakır'ı fırtına öncesinin sessizliğine benzer bir biçimde ve durgun buldum... Şehrin duvarlarından dışarıya ancak büyük gruplarla birlikte çıkmak mümkün oluyordu. Herkes karşılaştığı soyuyordu ve gücünün silahı yegâne kanundu. Şurası da bir gerçek ki Osmanlı Paşası [Valisi] kentte düzeni sağlamak için çabaladı. [Şehirdeki zorbalıkla soygunculuk yapanları ondan vazgeçirmek için Vali, beş kişinin kellesini almıştır ve kırk küsur kesik kulağı şehrin çarşısına asmıştır. Ancak bu Pazar yeri iki gün sonra da soygunculuğun en meşhur olduğu yer idi.]. Halk, ordunun yenilgisini Avrupa üniforması ve Avrupai savaş tarzına bağladığından şehirde Avrupalılara karşı büyük bir reaksiyon başladı. Sadece sokaklarda arkamızdan "gâvur köpekler" diye küfretmekle de kalmadı, bizi öldürme kararı aldıklarını duyduk." Dr. Grant, 30 Osmanlı süvarisinin sağladığı güvenlikle Diyarbakır'dan ayrılarak Mardin'e gidebilmiştir" bkz. Danacıoğlu, "Diyarbakır'da Amerikan Misyonerleri", ss. 167; Asahel Grant, *The Nestorians; The Lost Tribes*, John Murray, London 1841, ss. 18-19.

⁴⁰ Anderson, *History of the Missions*, s. 194.



için inşa edilmiştir.⁴¹ Dr. Grant'ten sonra Urumiye misyonunu beraber kurduğu Justin Perkins, 1849'da bölgeye gelerek çalışmaları devralmıştır. Bundan sonra Diyarbakır merkezli çalışmalar Musul'a yönelik faaliyetlerin ikmal üssü olarak düşünülmüştür.⁴² Hakkâri bölgesinde bulunan Kürt beyleri ile Nesturiler arasında mücadeleler olmuş ve sonuçta Nesturilerin çoğu ölmüş, kalanlar ise Musul bölgesine kaçmıştır. Bu yüzden bölgedeki Nesturi misyonu kapatılmış ve 1850'de Diyarbakır Asuri (Keldani, Süryani, Yakubi, Nesturi topluluklarına verilen genel isim) misyonunun kurulması kararlaştırılmıştır. Board misyoneri George W. Dunmore ve eşi Susan W. Dunmore bu görevle bölgeye gönderilmişlerdir. Dunmore çifti, bir süre Antep'teki misyon merkezinde Türkçe öğrenmişlerdir. Daha sonra 1851'de Diyarbakır'a gelmişler ve 1855 yılına kadar burada kalmışlardır. Giyim tarzı olarak bölgeye uyum göstermeyen çift, kimi zaman sokakta, kimi zamanda evinin üstünde egzersiz yaparken taşlanmışlardır.⁴³ Şehre uyum sağlayamamalarına, sıcak hava, kolera ve sıtma hastalıklarının yaygın oluşu eklenince Dunmore çifti Diyarbakır'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.⁴⁴

Amerikan misyonierleri, gerek Doğu Kiliseleri ve gerekse Osmanlı yönetimi ile sorunlarında Diyarbakır ve Musul'daki İngiliz diplomatların desteğini almaya çalışmışlardır. İngiltere de Osmanlı topraklarında Protestan cemaatin oluşmasını desteklemiştir. Özellikle İngiliz elçisi Stratford Canning, İngiltere'nin Osmanlı coğrafyasındaki Ortodoks ve Protestan Hıristiyanların hamisi olması için gayret göstermiştir. Board misyonierleri, İncil'i Kürtçeye çevirmiş ve İstanbul'daki matbaada Ermeni alfabesi ile basılmasını sağlamışlardır.⁴⁵ Şehirde 1859 sonunda 61 kişi Protestan olmuştur. Bunun üzerine şehirden ayrılan İngiliz Konsolosu W. R. Holmes'in evi ibadet ve eğitim amaçlı satın alınmıştır. Son-

⁴¹ Bkz. BOA, İ.MSM, 48/1229; Wadie Jwadih, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, (Çev. İsmail Çek ve Alper Duman) 4. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2007, s. 144'ten aktaran Doğan, "1843-1846 Nasturi Olayları ve Bedirhan Bey", s. 7.

⁴² Şimşek, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonierlik Faaliyetleri", s. 797.

⁴³ Danacıoğlu, "Diyarbakır'da Amerikan Misyonierleri", s. 168.

⁴⁴ Bkz. Frank Andrews Stone, "The Life and Death of Armenia or Euphrates Collage, Harpoot (Kharpert Turkish Armenia)", *The Armenian Review*, Vol. 30, No: 2-118, Boston 1977, s. 149'dan nakleden Açıkses, *Amerikalıların Harput'taki Misyonier Faaliyetleri*, s. 58.

⁴⁵ Şimşek, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonierlik Faaliyetleri", s. 799.



rasında okullar açılmış ve Protestan cemaat genişlemiştir. Okul sayısı Diyarbakır genelinde 1864'de 6'ya ulaşmış, buradaki öğrencilerin sayısı 178 olmuştur. Kiliseler de açılmıştır. Protestan misyonerler asıl başarılarını Ermeniler üzerinde sağlamıştır. Bu dönemde İngiliz ve Amerikan misyonerleri ortak çalışmalar yürütmüşler ve birbirlerine destek de olmuşlardır. Amerikalıların açtığı yetimhaneler ortak çalışmalara örnek verilebilir. İngiliz Elçiliği'nin verdiği bilgilere göre Diyarbakır, Çüngüş ve Palu'da açılan yetimhaneler Amerika, İsviçre ve özellikle İngiltere'den toplanılan yardım paraları ile idare edilmiştir. Bu surette Diyarbakır merkezde iki ev gizlice kiralanmış ve kız-erkek 61, Çüngüş'te kız-erkek 69 ve Palu'da 30 erkek Ermeni yetim çocuk barındırılmıştır.⁴⁶ İngiliz ve Amerikalıların çalışmaları sonucunda Osmanlı'da Protestan cemaati resmen tanınmış ve Protestan Cemaati Nizamnamesi kabul edilmiştir. Nizamname'nin kabulü ile cemaat meclisleri kurulmuş ve bundan sonra batılı devletlerin lojistik destek grupları haline gelmişlerdir.

Diyarbakır bölgesinde I. Dünya Savaşı sırasında karışıklıklar çıkmış, burada faaliyet gösteren Dr. Judson A. Smith ve eşi Hildergards Smith Harput'a gitmişlerdir.⁴⁷ Daha sonra Diyarbakır merkez olma özelliğini kaybetmiş ve Harput misyon merkezine bağlanmıştır.⁴⁸ Misyoner okullarından mezun olan kişilerden Amerika'ya göç edenler olduğu gibi Harput'taki ve çevre illerdeki okullarda öğretmen olanlar da olmuştur. Harput Konsolosluğu aracılığıyla Diyarbakır'da yaşayan 24 Ermeni Amerikan vatandaşlığına geçmiştir.⁴⁹ Hatta ilerleyen yıllarda Diyarbakır vilayetinde yaşayan Ermenilerden Amerika'ya kaçak olarak gidenlerin sayıları bir hayli fazladır.⁵⁰ Amerikalı misyonerler Diyarbakır'da açmış oldukları tıbbi misyona birçok yardım almışlardır. Bu

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatip Yıldız, "II. Abdülhamid Döneminde Diyarbakır Vilayeti'nde Açılan Yetimhaneler ve Vali Mehmed Halid Bey'in Vilayette Misyonerliği Önleme Çabaları", S. 14, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır Ocak 2010, ss. 107-111.

⁴⁷ Barbara J. Merguerian, "An American In Kharpert", *The Armenian Review*, Vol. 24, No 2, Boston 1983, s. 29'dan nakleden Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyoner Faaliyetleri*, s. 161.

⁴⁸ Bkz. Danacıoğlu, "Diyarbakır'da Amerikan Misyonerleri", ss. 170-175.

⁴⁹ *American National Archives*, T. 579, Rol. 1, No: 44, 15 March 1901'den nakleden Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyoner Faaliyetleri*, s. 196.

⁵⁰ B. A. Osm. Bel. Ermeniler Kat., Cilt 10, No: 22, Tarih: 16 Ağustos 1891, s. 78'den nakleden Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyoner Faaliyetleri*, s. 280.



yardımların çoğunu Ermeniler yapmışlardır. Diyarbakır'daki sağlık misyonunun tüm masrafları ve yapılacak yeni tesislerin parası Protestan olmayan bir Ermeni tarafından Board'a bağışlanmıştır.⁵¹ Diyarbakır'a 1913'te gelen Board misyoneri Dr. Floyd M. Smith, 1915'e kadar şehirde yaşamıştır. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ile diğer misyonerler gibi Amerikan misyonerleri de ülke dışına çıkarılmıştır.⁵² Bölgede Amerikan misyonerlerinin izinsiz faaliyetlerinin yanı sıra Ermenileri isyana teşvik ettikleri düşünülmektedir.⁵³ Bundan sonra Board misyonerlerinin Diyarbakır'daki çalışmaları 1990 yılına kadar sekteye uğramıştır. Bu tarihten itibaren faaliyetler yeniden başlamış ve buraya gelen Evanjelik misyonerler ile birlikte Diyarbakır İncil Topluluğu oluşturulmuştur. Daha sonra Diyarbakır Kilisesi kurulmuştur. Günümüzde bu kilise içerisinde ortak çalışmalar yürütülmektedir.

3. Diyarbakır'da Evanjelik Hıristiyanların Misyonerliği

Diyarbakır'da Evanjelik Hıristiyanların yapılanması genel olarak üç döneme ayrılabilir. Birincisi, "İncil Topluluğu" adıyla oluşturulan ve çoğunlukla Alevi Türkmenler arasında başarılı olunan dönem, ikincisi, Diyarbakır Kilisesi'nin kurulması ile Kürt ve Ermeni vatandaşlara ulaşma dönemi ve üçüncüsü, Diyarbakır Protestan Derneği'nin kurulması ile özellikle genç ve eğitimli kişilere ulaşma dönemi.

Diyarbakır'a ilk olarak Almanya'dan Evanjelik bir misyoner olan Erik (Erol) gelmiştir. Erik ailesi ile Diyarbakır'a yerleşmiş ve misyoner faaliyetleri yeniden başlatan isim olmuştur.⁵⁴ Bundan sonra Amerika'nın Irak'a müdahalesiyle Türkiye'nin doğu-güneydoğu bölgeleri ve Kuzey Irak'ı kapsayan bölgeye

⁵¹ David Brewer Eddy, *What Next in Turkey; Glimpses of the American Board's Work in the Near East*, The American Board, Boston 1913, s. 120; Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyoner Faaliyetleri*, s. 177.

⁵² Bkz. Hans-Lukas Kieser, *Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East*, Temple University Press, Pennsylvania 2010, ss. 89-90.

⁵³ B.A. Y.A. Res., Dosya No: 78, Sıra No: 54, Tarih: 6.10.1313 (Encümen-i Mahsus Belge No:2360) dan nakleden Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyoner Faaliyetleri*, s. 117.

⁵⁴ <http://diyarbakirkilisesi.com/yeni/tarihcemiz/> (01.03.2013).



Amerikan misyonerler gelmeye başlamıştır.⁵⁵ Onları Koreli misyonerler takip etmiştir. Farklı yerlerden fakat aynı amaç doğrultusunda bir araya gelen Evanjelik misyonerler, Diyarbakır İncil Topluluğu'nun çekirdeğini 1990'lı yılların başından itibaren oluşturmaya başlamışlardır. Başarı gösterilen hedef kitle ise Türkmen Aleviler olmuştur. Çoğu Diyarbakır'ın Bismil ilçesi ve çevresinden gelen bu kişiler misyoner faaliyetlere olumlu cevap vermiştir. Türkmen Alevi Ahmet Güvener'in Hıristiyanlaştırılmasıyla cemaat daha da aktifleşmiştir. Güvener, Alevi olarak dışlanmasını sebep göstererek Hıristiyan olma sürecini şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Milliyet gazetesini okurken alt köşesindeki ilan dikkatimi çekti. Burada "İncil'i okumak ister misiniz" yazmaktaydı. Bundan sonra oradaki telefon numarasını aradım, bana bir İncil ve anket gönderdiler. İncil'i okuduktan sonra anketi doldurdum ve irtibata geçtiğim kişiler sayesinde Hıristiyan oldum." 1997'de Erik şehirden ayrılmış ve yerine Güvener'i atamıştır. Bundan sonra Güvener, kilise açmak için çalışmalar yapmaya başlamıştır. Fakat yasalar çerçevesinde bu mümkün olmamıştır. 1996 yılında Ofis semtindeki Işık Kırtasiye açılmış ve 5-6 yıl kadar irtibat bürosu olarak kullanılmıştır. Kilise kurulana kadar faaliyetler ev toplantıları ile devam etmiştir. 19 Temmuz 2003'de AB'ye uyum çerçevesinde çıkarılan yasalar sayesinde,⁵⁶ kültür varlıklarını koruma kurulu, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. Maddesini sebep göstererek kilise açılmasına izin vermiştir.⁵⁷ Böylelikle tarihi Süryani Meryem Ana Kilisesi karşısında ve misyoner faaliyetler için uygun bir ortam olan mevkide Diyarbakır Kilisesi, üç katlı bir bina olarak kurulmuştur. Kilisenin en üst katı ibadet, giriş katı misafirler ve ziyaretçiler, küçük odaların bulunduğu alt kat ise çocuk ve gençler için ayrılmıştır. Başlangıçta kilise olduğu gizlenen ve misafirhane olarak kullanılan yapının ihtiyaçlarına BDP'li belediyenin yakın ilgisi ve desteği olmuştur. Diyarbakır Kilisesi, Türkiye'de Protestan Kiliseler Derneği'ne (TEK), dünya üzerinde ise Evanjelik Kilise Birliği'ne üye-

⁵⁵ Bkz. Atalay, "Diyarbakır ve Mardin'de Misyonerlik Faaliyetleri", ss. 145-147; Abdurrahman Küçük, *Misyonerlikten Diyaloga Türkiye*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008, ss. 459-461.

⁵⁶ Avrupa Birliği 2003 yılında hazırlamış olduğu İlerleme Raporunda Diyarbakır Kilisesi'ne özel olarak yer vermiştir. Kısa bir süre sonrada kilisenin açılmasına onay verilmiştir. AB 2003 İlerleme Raporu'ndan aktaran Bayzan, *Küresel Vaftiz*, s. 133.

⁵⁷ Bu bilgiler Ahmet Güvener ile Ocak 2011'de yapmış olduğumuz mülakattan alınmıştır. (R.Ç)



dir.⁵⁸ Günümüzde Kilise önderliğini halen Ahmet Güvener yapmaktadır. Bayanlarla Koreli, genç kızlarla Alman, genç erkeklerle Amerikalı misyonerler ilgilenmektedir. Ayrıca çocuklar için 5–9 yaş grubu ve 10–14 yaş grubu olarak sınıflandırma yapılmış ve bu gruplarla ilgilenecek kişiler belirlenmiştir.⁵⁹ Başlangıçta zorluklarla kurulan kilise gelişmiş ve sonrasında şehrin daha işlek bir kısmında dernek açılması düşünülmüştür.

Diyarbakır Kilisesi, faaliyetlerini daha rahat yapabilmek ve yasal- laştırmak için Diyarbakır Protestan Kilisesi Derneği'ni 2010 yılında kurmuştur.⁶⁰ Dernekte yurtdışından gelen kişiler misafir edilmekte, Kürtçe İncil (Mızgini) dağıtılmakta herkese açık seminerler ve İngilizce kursları verilmektedir. Dernek faaliyetlerini çeşitlendirerek gelecekte kreş ve kitabevi açmayı da planlamaktadır.⁶¹ Derneğin en önemli faaliyetleri gençlere yöneliktir. Gençler için Hazar Gölü, Mersin ve Diyarbakır gezileri, ev toplantıları, kurslar, spor etkinlikleri ve kamplar düzenlenmektedir. Bu toplantılara kilise üyelerinin yanı sıra daha çok lise ve üniversite düzeyindeki öğrenciler katılmaktadır. Öğretim üyesi, doktor, öğretmen, memur ve işçiler de değişik vesilelerle dernekdeki seminerlere ve İngilizce kurslarına katılmaktadır. 2005 yılında Hıristiyanlığı kabul eden kişi sayısı 30–40 kişiyken derneğin aktif çalışmalarıyla 2012 yılında 80–90 kişiye aşmıştır. Din değiştiren gençlerin genellikle sorunlu aile ortamlarından gelmeleri⁶² dikkat çekicidir. Kendileriyle görüştüğümüz Örneğin A., bir hayat kadının çocuğudur. Bir aileye evlatlık verilmiş ve burada yaşamıştır. E., Alevi bir ailede büyümüş ve kendisini okutan abisi Hıristiyan olduğu için Hıristiyanlığı seçmiştir. C. ise sürekli alkol kullanan bir baba ve şiddetin eksik olmadığı bir aile ortamında büyümüştür. Ailesinin kiliseye pasaport ve para almak niyetiyle gittiği ortamdan etkilenmiş ve Hıristiyan olmuştur. Bununla birlikte PKK'nın dağ

⁵⁸ Resul Çatalbaş, "Jerry Mattix ile Misyonerlik ve Türkiye'deki Protestanlar Üzerine Bir Söyleşi", C. 6, S. 11, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ankara Ocak-Haziran, 2012, s. 238.

⁵⁹ Bkz. Atalay, "Diyarbakır ve Mardin'de Misyonerlik Faaliyetleri", ss. 147–148; M. Hadi Tezokur, "Diyarbakır İncil Topluluğu ve Misyonerlik", C. 20, S. 2, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2007, ss. 193-194.

⁶⁰ Kilise Derneği'nin açılması ve faaliyetlerine başlaması ile ilgili haber için bkz. *Habertürk Gazetesi*, "Diyarbakır'da Protestan Derneği Kuruldu" 08 Ağustos 2011.

⁶¹ Bkz. Çatalbaş, "Jerry Mattix ile Misyonerlik ve Türkiye'deki Protestanlar", ss. 235-237.

⁶² Tezokur, "Diyarbakır İncil Topluluğu ve Misyonerlik", s. 198.



kadrosundayken öğrendikleriyle Hıristiyan olan ve ailesinin Hizbullah içerisindeki aşırılıklarından bunalarak Hıristiyanlığı seçen kişiler de bulunmaktadır. Kilise, bu kişilere aidiyet ortamı sağlamaktadır. Diyarbakır Kilisesi üyelerinin büyük çoğunluğunu Alevi Türkmenler oluşturunca, şehirde yaşayan en büyük nüfus olan kürt vatandaşlarımıza ulaşılmak istenmiştir. Bu sebeple Kürt Kilisesi girişiminde bulunulmuştur. Fakat bu girişim başarısız olmuştur. Kürtlerin Hıristiyanlaştırılması Projesi, Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgeleri ile Kuzey Irak merkezli düşünülmektedir. Bu bakımdan Diyarbakır, Adana-Erbil arasında bir istasyon işlevini üstlenirse gerektir. Etnik milliyetçiliğe dayanan bu misyonerlik "Joshua Projesi"⁶³ çerçevesinde yürütülmektedir. Kilise'nin başında Alevi bir papazın bulunması da kürt vatandaşlar için rahatsızlık sebebi olabilmektedir. Bu sebeple daha çok memurların yaşadığı Diclekent semtine yeni bir kilise açılması hedeflenmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte Tunceli'ye yönelik ziyaretler yapılmaktadır. Muhtemeldir ki burada da bir kilise açılmak istenmektedir.

Diyarbakır Kilisesi'ne yıl içerisinde Almanya, Amerika, İngiltere ve Danimarka'dan yoğun ziyaretler olmaktadır. Buralardan gelen ziyaretçi ve misyonerler Evanjelik inanca sahip Hıristiyanlardır. Dahası gelen kişiler sadece Diyarbakır değil, Mardin, Batman, Hatay, Mersin, Malatya hatta Van ve Erzurum'a kadar olan bölgede çalışmalarda bulunmaktadır. Yaz dönemlerinde ise ABD'den misyoner gruplar şehre getirilerek deneyim kazanmaları sağlanmaktadır. Örneğin 2012 yazında Güneyli Baptist Kilisesi'ne bağlı üç misyoner Diyarbakır'a gelmiş ve burada kiliseye devam eden gençlere İngilizce konuşma konusunda yardımcı olmuşlardır.

Evanjelik Hıristiyanlar, İsa-Mesih'in ikinci gelişinden önce yaşanacak birçok hadisenin Türkiye'nin de içinde bulunduğu Ortadoğu coğrafyasında gerçekleşeceğine inanmaktadırlar. Bu inanca göre; Armagedon Savaşı öncesinde sıkıntı dönemi yaşanacak ve Yahudilerden 144 bin müjdecî ile sonrasında iki tanığın peygamberlik hizmeti sayesinde İsrail toplumunun tümü tövbe edip

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.joshuaproject.net/people-profile.php?peo3=12877&rog3=TU> (21.02.2013); Bayzan, *Küresel Vaftiz*, ss. 234-239.

⁶⁴ Çatalbaş, "Jerry Mattix ile Misyonerlik ve Türkiye'deki Protestanlar", s. 234.



kurtulacaktır.⁶⁵ Gündoğusundan (Uzak Doğu) gelen krallar ve ordularının Armagedon denen yere ulaşmaları için İncil’de belirtildiği üzere (Vahiy 16:12) Fırat Nehri’nin suları da kuruyacaktır. Özellikle GAP Projesi ile Fırat Nehri üzerine yapılan barajlar bunun delili sayılmaktadır.⁶⁶ Bundan sonra Üçlü Koalisyon (Şeytan, Mesih karşıtı ve sahte peygamberler) dünya krallarını İsrail’e karşı savaşmak üzere Armagedon’da toplayacaklar ve burada büyük bir savaş olacaktır. Tam da her şey sona ermiş gibi görünürken, İsrail’in beklediği güçlü Mesih yeniden gelecektir.⁶⁷ Evanjelik misyonerler, Yahudilerin tekrar kutsal topraklara dönmelerini sağlayan Med-Pers İmparatorluğu’nun Kürtlerin ataları olduğu, Kürtlerin asıl dininin Zerdüştilik olduğu şeklinde kitaplar yazmaktadırlar.⁶⁸ Üstelik bu görüşler Diyarbakır Protestan Kilisesi Derneği’nde birçok seminerde dillendirilmektedir. Bu surette bölgede Yahudi sempatisi oluşturmak istense gerektir. Geçmişte Diyarbakır’da Yahudi aileler yaşamıştır.⁶⁹ Diyarbakır’da biri şehir merkezinde biri de Çermik ilçesinde olmak üzere 2 de havra bulunmaktadır. Yıkık haldeki bu binaların tamirati için ne ilginçtir ki ABD’de yaşayan bazı Yahudiler, Diyarbakır Kilisesi aracılığıyla maddi destek sağlamak istemişlerdir.⁷⁰

Sonuç

Batılı devletlerin Dicle-Fırat havzasına ilgileri azalmamış aksine başladığı günden bu güne sürekli artmıştır. Bu ilginin temel sebepleri dini ve ekonomiktir. Dini sebep; Evanjelik Hıristiyanlar için kıyamet alametlerinin önemli bir kısmının bu coğrafyada ortaya çıkacağı düşüncesi ve Yahudiler için bura-

⁶⁵ Mattix, *Son Günler*, s. 214.

⁶⁶ Mattix, *Son Günler*, s. 218; Bayzan, *Küresel Vaftiz*, ss. 122-123.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mattix, *Son Günler*, ss. 219-229; Bıyık, *Armagedon ve Tanrı Krallığı*, ss. 257-259; Bayzan, *Türkiye’de Amerikan Misyonerleri*, ss. 62-63.

⁶⁸ Douglas Layton’un, *Kurds In The Bible* eseri buna örnek verilebilir. Bkz. Bayzan, *Küresel Vaftiz*, s. 258.

⁶⁹ Diyarbakır’daki Yahudi nüfusunun en fazla olduğu yıl 1905’tir. Bu dönemde şehirde 1434 erkek 1358 kadın olmak üzere toplamda 2792 Yahudi yaşamaktadır. Fakat bazılarının Amerika’ya bazılarının ise İsrail kurulunca buraya göç etmeleri sebebiyle şehirdeki Yahudi nüfusu hızla azalmıştır. 1955 yılında yalnızca 21 Yahudi şehirde kalmıştır. Bali’nin verdiği son istatistik 1965 yılına aittir ve bu yıl 34 Yahudi şehirde ikamet etmektedir bkz. Rifat N. Bali, “Diyarbakır Yahudileri”, *Diyarbakır: Müze Şehir*, (Haz. Ş. Beysanoğlu-M. S. Koz-E. N. İşli), YKY, İstanbul 1999, s. 380-381.

⁷⁰ Bu bilgiler Ahmet Güvener ile Ocak 2011’de yapmış olduğumuz mülakattan alınmıştır. (R.Ç)



ların “vaat edilmiş” toprakların kuzey sınırı kabul edilmesindedir. Ekonomik sebep ise bölgenin sahip olduğu yer altı zenginlikleridir.

Diyarbakır'da Katolik Kilisesi'nin misyonerlik faaliyetleri, Protestanların faaliyetlere başlaması ile giderek zayıflamış ve son bulmuştur. Protestan gruplardan İngilizler daha çok siyasi alanda, Amerikalılar ise dini alanda faaliyet yürütmüşlerdir. İngiliz Anglikan Kilisesi'nin günümüzde bölgede misyonerlik faaliyetleri bulunmamaktadır. Fakat geçmişte eğitim alanındaki yardımları ve hediye olarak gönderdikleri matbaa günümüze kadar sürecek olan Anglikan Kilisesi-Süryani dostluğunun temelini oluşturmuştur. Amerikan misyonerliği ise 1915 ile 1990 yılları arasında sekteye uğramış, ancak bu tarihten itibaren tekrar başlamıştır. Misyonerler, geçmişte azınlıklara yönelmiş ve bu konuda başarılı da olarak Osmanlı yönetiminde onları emellerine alet etmişlerdir. Bu deneyimler günümüzde bölgedeki vatandaşlarımız için kullanılması muhtemel bir durumdur. Aynı şekilde misyonerlerin geçmişte başarı sağlamalarına vesile olan; eğitim kurumları, yetimhaneler ve sağlık kuruluşlarının benzerleri tekrardan açılmak istenmektedir. Diyarbakır misyonerliği geçmişte olduğu gibi günümüzde de çevre iller ile birlikte düşünülmektedir. Mardin, Batman, Malatya, Adana, Mersin ve Hatay ortak çalışmaların odak noktalarıdır. Bununla birlikte Kuzey Irak'ta yaşayan Kürtler de etnik milliyetçilik temeline dayalı misyonerlik çerçevesinde buradaki faaliyetler içerisine dâhil edilebilmektedir.

Günümüzde Diyarbakır'da aktif bir şekilde çalışma yürütenler Evanjelik Hıristiyanlardır. Onların, özellikle gençlere ve çocuklara yönelik düzenledikleri sportif faaliyetler, kamplar, geziler ve kurslar ilgi görmektedir. Bu faaliyetlere katılan kişilere aidiyet duygusu kazandıracak ortamlar oluşturulmaktadır. Dünyanın değişik yerlerinden fakat aynı amaç doğrultusunda bölgeye gelen evanjelik misyonerlerin hedefinde burada yaşayan Alevi, Kürt, Ermeni ve Süryani vatandaşlarımız bulunmaktadır. Evanjelik misyonerlerin özellikle Alevi ve Kürt vatandaşlarımıza Hıristiyanlık telkininde bulunması, bölgedeki İslam ortak paydasına zarar vermektedir. Dahası geçmişe oranla daha organize faaliyetler ile burada yaşayan vatandaşlarımız için yeni bir kimlik, yeni bir tarih ve yeni bir din inşası hedeflenmektedir. Bu durum “Yoksa bu coğrafya Türki-



ye'den koparılmak mı istenmektedir?" sorusunu akla getirmektedir. Yasalarımız çerçevesinde misyonerlik yapmak suç değildir. Ancak Diyarbakır ve çevresinde yapılan misyonerlik faaliyetleri sadece dini faaliyetler olmaktan uzak bir görüntü çizmektedir. Bu sebeple geçmişte yaşanan Ermeni olayları gibi acı tecrübelerin bir daha yaşanmaması için; yasal düzenlemeler yapılmalı ve toplumsal bütünlüğümüzü zedeleyecek her türlü faaliyetlerin önüne geçilmelidir.



Kaynakça

Açıkses, Erdal, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2003.

Albayrak, Kadir, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Anderson, Rufus, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Volume I, Congregational Publishing Society, Boston 1872.

Atalay, Talip, "Diyarbakır ve Mardin'de Misyonerlik Faaliyetleri", *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik, Dinler Tarihi Araştırmaları V*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2005, (141-150).

Atiya, Aziz S., *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, (Çev. Nurettin Hiçyılmaz), Doz Yayınları, İstanbul 2005.

Bali, Rifat N. "Diyarbakır Yahudileri", *Diyarbakır: Müze Şehir*, (Haz. Ş. Beysanoğlu-M. S. Koz-E. N. İşli), YKY, İstanbul 1999, (367-389).

Bayzan, Ali Rıza, *Türkiye'de Amerikan Misyonerleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2006.

Bayzan, Ali Rıza, *Küresel Vaftiz*, 3. Baskı, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.

Bıyık, Mustafa, *Armagedon ve Tanrı Krallığı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008.

Çatalbaş, Resul, "Jerry Mattix ile Misyonerlik ve Türkiye'deki Protestanlar Üzerine Bir Söyleşi", C. 6, S. 11, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ankara Ocak-Haziran, 2012, (231-240).



Çatalbaş, Resul, “Anglikan (İngiliz) misyoner teşkilatlar”, C. 2, S. 2, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yozgat Haziran-Aralık 2012, (121-138).

Danacıoğlu, Esra, “Diyarbakır’da Amerikan Misyonerleri”, *Diyarbakır: Müze Şehir*, (Haz. Ş. Beysanoğlu-M. S. Koz-E. N. İşli), YKY, İstanbul 1999, (165–175).

Darkot, Besim, “Diyarbakır”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 3, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977.

Doğan, Cabir, “1843-1846 Nasturi Olayları ve Bedirhan Bey”, S. 22, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta Aralık 2010, (1-18).

Eddy, David Brewer, *What Next in Turkey; Glimpses of the American Board's Work in the Near East*, The American Board, Boston 1913.

Göyünç, Nejat, “Diyarbakır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.

Grant, Asahel, *The Nestorians; The Lost Tribes*, John Murray, London 1841.

Güngör, Ali İsmail, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2005.

Kallek, Cengiz, “Badger, George Percy”, *DİA*, C. 4, TDV Yayınları, İstanbul 1991.

Kieser, Hans-Lukas, *Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East*, Temple University Press, Pennsylvania 2010.

Korkusuz, M. Şefik, *Seyahatnamelerde Diyarbakır*, Kent Yayınları, İstanbul 2003.



Küçük, Abdurrahman, *Misyonerlikten Diyaloga Türkiye*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008.

Mattix, Jerry, *Son Günler*, GDK, İstanbul 2012.

Mutlu, Şamil, *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2005.

Noel, E. W. C., *Kürdistan 1919 (Binbaşı Noel'in Günlüğü)*, (Çev. Bülent Birrer), Avesta, İstanbul 1999.

Öke, Mim Kemal, *İngiltere'nin Güneydoğu Anadolu Siyaseti ve Binbaşı E. W. C. Noel'in Faaliyetleri (1919)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1988.

Özcan, Azmi, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları (1873-1909)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1998, (49-71).

Özdemir, Bülent, "Süryani Toplumunda Dinsel Farklılaşma ve Misyonerlik Faaliyetleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, (Ed. B. Yediyıldız-K. Tomenandal), C. 3, Diyarbakır Valiliği Yayınları, Ankara 2008, (687-704).

Parry, Oswald H., *Six Months In A Syrian Monastery*, Horace Cox, London 1895.

Pınar, İlhan, "Gezginlerin Gözüyle Diyarbakır (1701-1924)", *Diyarbakır: Müze Şehir*, (Haz. Ş. Beysanoğlu-M. S. Koz-E. N. İşli), YKY, İstanbul 1999, (146-158).

Şimşek, Mehmet, "Diyarbakır ve Çevresindeki Süryanilere Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, (Ed. B. Yediyıldız-K. Tomenandal), C. 3, Diyarbakır Valiliği Yayınları, Ankara 2008, (783-807).



Taşğın, Ahmet, "Süryani Kadim Ortodoks Kilisesinde Yenileşme Çabaları: Deyru'l-Zafaran Manastırında Patriklik Matbaası", *Süryaniler ve Süryanilik*, (Haz. Ahmet Taşğın-Eyyüp Tanrıverdi-Canan Seyfeli), IV. Kitap, Orient Yayınları, Ankara 2005, (1-26).

Tejirian, Eleanor Harvey-Reeva Spector Simon, *Conflict, Conquest and Conversion*, Columbia University Press, New York 2012.

Tezokur, M. Hadi, "Diyarbakır İncil Topluluğu ve Misyonerlik", C. 20, S. 2, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2007, (192-205).

Yıldız, Hatip, "II. Abdülhamid Döneminde Diyarbakır Vilayeti'nde Açılan Yetimhaneler ve Vali Mehmed Halid Bey'in Vilayette Misyonerliği Önleme Çabaları", S. 14, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır Ocak 2010, (103-118).

Report of the American Board of Commissioners For Foreign Missions Presented At The Thirty-Fourth Annual Meeting, Held in the City of Rochester, New York, September 12-15, 1843, Printed For The Board, By Crocker and Brewster, Boston 1843.

<http://diyarbakirkilisesi.com/yeni/tarihcemiz/> (01.03.2013).

<http://www.joshuaproject.net/people-profile.php?peo3=12877&rog3=TU> (21.02.2013).

Habertürk Gazetesi, "Diyarbakır'da Hıristiyan Derneği Kuruldu" 08 Ağustos 2011.





KUTBUDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ (Ö. 710/1311)'NİN FETHU'L-MENNÂN TEFSİRİNİN ÖZGÜN YÖNLERİ*

Resul ERTUĞRUL**

Özellikle yazılış amacı bakımından tefsir geleneğinden farklı olarak halk için, öğüt verme ve zamanına yön verme maksadı ile yazılmıştır. Bunun yanında çeşitli görüşlere yer verme ve görüşler arasında tercihte bulunma dışında yazarın kendi tasarrufunun az bulunduğu derleme türü, tefsir dışı konuların genişçe yer aldığı ve yazarın önemseydiği bir kısım konuları birden fazla yerde tekrarladığı bir eserdir. Müfessirin, zamanındaki bilim dallarında uzman olmasına karşın bilimsel izahlara yeterince yer vermemesi, kısmen de olsa rivâyetleri bilimsel görüşlere tercih etmesi, temsilcilerinden sayıldığı İshrâkî felsefeye yok denecek kadar az yer vermesi yanında İshrâkî görüşleri eleştirel mahiyette ifadeler de yer vermesi ve döneminde yazılan tefsirlerde kaynak sıkıntısı çekilmesine karşın çok sayıda kaynaktan istifade ile tefsirini yazmış olması tefsiri kendine özgü kılan yönlerdendir.

Anahtar Kelimeler: Kutbuddin eş-Şirâzî, *Fethu'l-Mennân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, *Tefsiru'l-'Allâmî*, Kur'an, tefsir, rivâyet tefsiri, İshrâkî felsefe.

The Original Striking Aspects of Commentary of Qutb al-din al-Shirâzî (d. 710/1311) *Fath al-Mannân*

Abstract:

Even though it has the features of its contemporary commentaries and is a product of its age's requirements, Kutbuddin Al-Shirazi's commentary has some unique aspects that differ from others. Especially it differs from others in the purpose of written. It was written for the public, for counselling

* Bu makale doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır. Bkz. Resul Ertuğrul, *Kutbuddin eş-Şirâzî ve Tefsiri*, Ankara Üniversitesi S. B. E., Ankara, 2011.

** Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.



them and giving direction to its era. In addition, it gives place to different opinions and makes choices between them. This commentary is a kind of compilation that has little of its author's authority. It includes some topics that are far from commentary broadly and repeats the topics that the author cares about more than once. The features that make this commentary original are that the commentator does not give place enough to the scientific explanation although he is an expert on sciences in his time, he prefers –although partially- narrations to scientific views, he gives place a little or no to the philosophy of Illumination even though he is counted as one of the representatives, he gives place to some critical statements on Illumination views and he wrote his book using much more resources than his contemporaries who suffered from the lack of resources.

Key Words: Qutb al-Din al-Shirazi, *Fath al-Mannân fi Tafsîr al-Qur'ân*, *al-Tafsîr al-'Allâmî*, Qur'ân, Commentary, Narrative commentary, the philosophy of Illumination

Giriş

Müellifimizin tam ismi “Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî Kutbuddin eş-Şîrâzî eş-Şâfiî” dir. “Kutbuddin Şîrâzî” diye meşhur olmuştur. “Allâme Şîrâzî” olarak da tanınır. Şîrâzî (634-710/1236-1311), çocukluk ve gençlik dönemini Şiraz'da geçirmiş, tabip ve göz doktoru olan babasının vefatından sonra on yıl bu görevi sürdürmüş, daha sonra gittiği Meraga Rasathanesi'nde 8 sene çalışmış, oradan Horasan, Cüveyn, Kazvin, Bağdat vb. yerlere yolculuk yaptıktan sonra Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu'da kaldığı süre zarfında (20 yıl kadar) bir takım medreselerde ders vermiş, Sivas ve Malatya'da kadılık yapmış, elçilik görevi ile Mısır'a gönderilmiş, oradan tekrar Anadolu'ya dönmüş ve ardından İlhanlıların başkenti Tebriz'e yerleşerek ömrünün son yıllarını orada geçirmiştir. Kutbuddin, son 14 yılında tamamen inziva'ya çekildi ve kendini, yazmaya adadı.¹ Hükümdarlarla ilişkilerini kesip bir mu-tasavvıf gibi yaşadı.² Felsefî ilimleri terk edip ibadete, Kur'an okumaya ve öğretmeye, hadis çalışmaya yöneldi ve tefsir alanında eserler yazdı.³ Zamanının az bir

-
- 1 Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islamic Philosophies of Science*, Institute for Policy Research, Kuala Lumpur Malaysia 1992, s. 236.
 - 2 Subkî (727-771), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964, c. X, s. 386.
 - 3 Kays, Kays Ali, *el-Îrânîyyûn ve'l-Edebü'l-'Arabî Ricâlu 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Buhûs ve't-Tahkikâtü's-Sekâfiyye, Tahran 1368, c. I, s. 415; Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, s. 236.



kısmını aklî ilimleri öğretmeye harcıyordu, onun çoğunlukla işi Kur'an eğitimi olmuştu. Ramazanda adet üzere hadis ezberi için camiye gidiyor,⁴ insanlara *Câmi'u'l-Ehl-i Sünnet*'ü okuyor ve Ebû Hâmid Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* mütalaa ediyordu.⁵ İki ramazanda Ya'kûb el-Hizbânî'nin musannefinden Sadreddîn Konevî'nin kıraati ile *Câmi'u'l-Ehl-i Sünnet*'ü rivâyet etmiştir.⁶ Bu tür faaliyetlerini icra ettiği son zamanlarında tefsirini yazan Şîrâzî, mütalaa ettiği bu eserlerden tefsirinde genişçe istifade etmiştir. Şîrâzî, hadis alanındaki birikimine rağmen hadis sahasında müstakil bir eser yazmamış ancak tefsirini ağırlıklı olarak rivâyet tefsiri tarzında yazarak hadislere geniş yer vermiştir.

İslâm düşünce dünyasının en hareketli dönemlerinden birinde, tasavvufî düşüncenin zirvede olduğu bir dönemde yaşayarak zamanının fikrî, felsefî, bilimsel, tasavvufî ve fikhî ekollerinin düşünceleri ile yoğrulan Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân* tefsirini yazacak birikimini İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1210)'nin *Câmiü'l-Ehl-i Sünnet*'ünü okuduğu Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274)' den ve çeşitli hocalardan edinmiştir. Asrının fâkihi 'Alâüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed et-Tâvûsî el-Kazvîni eş-Şâfiî (ö.?)'den Kazvin'de Şâfiî fikhından Gazzâlî'nin *Kitâbü'l-Veciz*'i ile el-Ğaffârî (ö.?)'nin *el-Hâvî* adlı eserini okumuştur. el-'Allâme Zahirüddîn es-Sahhâf (ö.?)'tan Keşşâf tefsiri ile Arap dil ve edebiyatı üzerine eserler okumuştur.⁷ el-Kazvîni eş-Şâfiî diye bilinen Tebriz kadısı Kâdi'l-Kudât Muhyiddîn b. Kâdi'l-Kudât İzzüddîn el-Burhânî (ö.?)'den Begavî (ö. 516/1122)'nin *Şerhu's-Sünne* kitabını semaen okumuştur.⁸

4 Walbridge, John Tuthill, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy*, doctorate thesis, A thesis to The Department of Near Eastern Languages and Civilisations, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, May 1983, s. 33; Walbridge, "Al-Shîrâzî," *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Editor: Helaine Selin, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands 1997, s. 897.

5 es-Selâmî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Râfi' (704-774), *Târîhu Ulemâi Bağdâd; Müntehabü'l-Muhtâr*, Tashih ve Ta'lîk: el-Mehâmî Abbâs el-'Azâvî, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, Beyrut 1420/2000, s. 179; Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi*, s. 33; Walbridge, "Al-Shîrâzî," s. 897.

6 es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 1420/1999, c. XXV, s. 364.

7 İbn Kesîr, el-Hâfiz İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer (ö. 701-774/1373), *Zeylû Tabakâti'l-Fukahâi's-Şâfiyyîn li'l-'Abbâdi*, Tahkîk, Ta'lîk ve Takdîm: Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azab, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1413/1993, c. III, s. 187.

8 İbn Kesîr, a.y.; İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn ebî'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî (813-874), *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır ts, c. XI, s. 225.



Şîrâzî'nin önemli eserleri akli ilimler alanındadır. Bunlardan en tanınmış olanları: Felsefe alanında *Dürretü't-Tâc li Ğürreti'd-Dibâc* adlı eseri ile Sühreverdî el-Maktûl (587/1191)'ün *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserine yazdığı şerhtir. Tıp alanında İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin *Külliyâtu'l-Kânûn* kitabının şerhi ile *Risâle fi Beyâni'l-Hâce ile't-Tıbbi ve Âdâbi'l-Ettbbâ' ve Vesâyâhüm* adlı eseri, astronomi alanında da *Nihâyetü'l-İdrâk fi Dirâyeti'l-Eflâk ve Tuhfetü's-Şâhiyye fi'l-Hey'e* adlı eserleridir. Şîrâzî'nin tefsir alanında ise *Fethu'l-Mennân fi Tefsîri'l-Kur'ân* yanında diğer bir eseri *İntisâf 'ale'l-Keşşâf* adlı *Keşşâf* haşiyesidir.

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıbb* kitabını şerh etmeyi kendine gaye edinerek ilim yolculuğuna çıkan Şîrâzî, bu yolculuğu Kur'an'ı tefsir ederek tamamlamıştır. Böylece hayatını ilme adayan Kutbuddin, gittiği yerlerde yanında 40 kişilik öğrenci grubu bulundurarak onlara burs verirdi.⁹ Senede 30.000 dirhem geliri olurdu ancak bundan hiçbir şey biriktirmez, öğrencilerine dağıtırdı ve onlar için çalışırdı. Derslerinde öğrencilerine şaka yapar, öğrencileri de ona son derece saygı gösterirlerdi.¹⁰ İbn Kesîr, "Ben onun öğrencilerini gördüm. Onu son derece överler ve onunla övünürlerdi"¹¹ demektedir. Öğrencilerine sürekli Kur'an'ı ezberlemeyi tavsiye ederdi.¹²

Şîrâzî'nin, tefsir kitapları taksiminde mebsûta içinde yer alan tefsiri,¹³ 40 cilt gibi oldukça geniş hacmi ve Kur'an'ın başından sonuna kadar yapılan tam bir tefsiri olma özelliği ile bir kısım ciltleri eksik olsa da günümüze kadar gel-

⁹ Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi*, s. 36; Keleş, Mahmut Recep, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslâm Kültüründeki Yeri* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 54-55, 111.

¹⁰ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XXV, s. 364; İbn Hacer el-Askalânî, Şeyhü'l-İslâm Şehâbüddin Ahmed (ö. 852/1449), *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Dâru'l-Cil, Beyrut ts, c. IV, s. 340; İbn Kesîr, *Zeylü Tabakâti'l-Fukahâi's-Şâfiyyîn li'l-'Abbâdi*, c. III, s. 188-189; Şevkânî, Kadı Allame Şeyhülislâm Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *el-Bedriü't-Tâli' bi Mehâsine men Be'ude li Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts, c. II, s. 299-300.

¹¹ İbn Kesîr, *Zeylü Tabakâti'l-Fukahâi's-Şâfiyyîn li'l-'Abbâdi*, c. III, s. 189; Şevkânî, *el-Bedriü't-Tâli'*, c. II, s. 300.

¹² es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XXV, s. 364; el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, c. IV, s. 340; Şevkânî, *el-Bedriü't-Tâli'*, c. II, s. 299; Yalıtıkaya, M. Şerafeddin (1367/1947), *İbn Esirler Meşâhiru Ullemâ'*, Dersaadet, Zafer Ktp., İstanbul 1322, s. 89. Şîrâzî, tefsirinde de Kur'an'ı ezberlemenin önemini vurgular.

¹³ Bursalı Mehmet Tâhir b. Rifat Bey, *Delîlü't-Tefâsir*, Hilal Matbaası, İstanbul 1324 h. (Sül. Ktp, H. Hayri-Abdullah Ef., nr. 0000267), s. 8.



meyi başarabilmiş olması bu hacmi ile kendi alanında bir ilktir. "el-'Allâmî" lakabı ile de tanınan Kutbuddin Şîrâzî'nin tefsirinin diğer adı *Tefsîru'l-'Allâmî*'dir. Tefsirin ciltlerinin tamamına yakınının sonunda "el-'Allâmî'nin Fethu'l-Mennân fî Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserinin sonu" ibareleri yer almaktadır. Birçok alanda şerhler yazmış olan Şîrâzî'nin bu özelliği tefsirine de yansımıştır. Tefsirinde özgün olmaktan ziyade rivâyete önem veren, önceki tefsirlerden alıntılar yapan ve tefsirle ilgisi olmayan alanlara genişçe yer veren Şîrâzî'nin bu tefsiri, tefsir tarihi içinde güçlü bir yer edinmemiştir. Daha ziyade kendinden önceki ve sonraki bir takım meşhur tefsirlerin gölgesinde kalmıştır.

Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 111-140) otuz cildi (iki cildi mükerrer), aynı kütüphanenin Hekimoğlu bölümünde (nr. 109-126) yirmi iki cildi bulunmaktadır. Ancak Hekimoğlu'ndaki nüshalar Esad Efendi'dekilerle ortaktır. Dolayısı ile Süleymaniye Kütüphanesinde eserin 28 cildi mevcut olup, 12 cildi eksiktir. İstanbul Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi'nde ise iki cildi mükerrer üç cildi (ilave bir cildi, nr. A1830) bulunmaktadır. Neticede eserin elimizde 29 cildi mevcuttur.

Şîrâzî, tefsirinde genel olarak şöyle bir yöntem takip etmiştir: Âyetleri çoğunlukla bölümler halinde parça parça, kısmen de bütün olarak açıklamıştır. Genellikle "أَيُّ، أَيُّ" edatlarını kullanıp, ilk önce anlamlı bütün halinde âyette açıkladığı kısmın ne anlama geldiğini ifade eder ve akabinde çoğunlukla filolojik izahlar üzerinde durur. Sonra âyetin sebab-i nüzulüne, âyetle ilgili çeşitli müfessirlerin görüşlerine, rivâyetlere, âyeti açıklar mahiyette âyet ve hadislerle yer vererek âyetin tamamının veya ilgili bölümünün anlamını ortaya koymaya çalışır. Şîrâzî'nin burada dikkat çeken yöntemi birçok müfessirin içinde boğulduğu 'rab, belagat, cümle tahlili vb. dilsel alanlara fazlaca eğilmeyip, muhatap tarafından Kur'an'ın anlaşılmasını amaçlayarak âyetin anlamını ortaya koymaya çalışması ve güzel amele sevk etmesidir.

Şîrâzî'nin bu tefsiri peygamber ve sahabeden gelen malumata ağırlık vermesi ile öncelikle rivâyet, kendinden önceki dirâyet tefsirlerinden önemli ölçüde istifade etmesi ve görüşler arasında tercihte bulunmasından dolayı ikinci



olarak dirâyet, tasavvufî yorumlara yer vermesi ile de iş'ârî yönü olan bir tefsirdir. Rivâyet, dirâyet ve tasavvufî tefsir kapsamındaki bilgileri, ilgili kaynaklardan genellikle isim vererek toplayan, kendine özgü derleme türü bir eserdir. Temelde rivâyet tefsiri kategorisine yerleştirebileceğimiz bu eser, dönemindeki toplumsal yapıyı dikkate alan ve toplumun ihtiyaçlarına cevap sunmaya çalışan bir özelliğe sahiptir.

Şîrâzî, Kur'an'a içindekilerin kavranıp yaşanması gereken doğru yol rehberi olarak, tefsire de Kur'an'ın daha iyi anlaşılıp yaşanması için özellikler Hz. Peygamber'den ve sahabeden tefsirle ilgili olarak aktarılagelen rivâyet geleneği ve bu konunun otoritelerinin söz söyleyebileceği bir alan olarak bakmaktadır.

Şîrâzî'nin dikkat çeken bir yönü Kur'an'ın anlam bütünlüğüne verdiği önemdir. Müfessir, Kur'an'ın tamamının mana bütünlüğü, dosdoğru bir kitap olması ve i'câz yönü ile tek kelime gibi olduğunu belirtmiştir: "Yüce Kur'an, nazmının icazı, hak, doğru ve mucize oluşu bakımından tek bir şey olduğu için tek bir kelimedir (etkili ve anlamlı tek bir söz durumundadır)"¹⁴ demektedir. Bir başka yerde "Kur'an'ın tamamı tek bir sûre gibidir"¹⁵ diyen müfessir Kur'an'ın bütünlüğüne, âyetler ve sûreler arasındaki irtibata önem vermiştir. Şîrâzî'nin en önemli kaynaklarından Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) de, "Kur'an'ın tamamı tek bir sûre, hatta tek bir âyettir"¹⁶ tezinden hareket ederek¹⁷ tefsirinde "Kur'an'ın inceliklerinin çoğunluğu âyetlerdeki tertiplere ve bağlara tevdi

¹⁴ En'âm 6/115. âyetinin tefsiri. Şîrâzî, Kutbuddin Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârîsî, *Fethu'l-Mennân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 103a. Krş. er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed (544-604), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, c. XIII, s. 168.

¹⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 140, vr. 69a.

¹⁶ Râzî, tenakuz olmaması yönü ile Kur'an tek bir sûre (Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, c. XXX, s. 214), âyetlerinin birbirini doğrulaması ve açıklaması yönü ile Kur'an'ın tamamı tek bir sûre hatta tek bir âyet gibidir, demektedir (Râzî, c. XXXII, s. 104). Râzî, Kur'an'ın bütününe manevî hastahkların ilacına benzetmiş, Şîrâzî de ondan alıntı yaparak aynı görüşleri paylaşmıştır: "Şüphesiz Kur'an'ın tamamı bütün kötü huyların ilacı gibidir" (Râzî, c. I, s. 270), "Hz. Muhammed, maharetli bir doktor gibi, Kur'an da terkibi ile hasta kalpleri tedavi eden ilaçların toplamından ibarettir." Râzî, c. XVII, s. 121; Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 75b.

¹⁷ Demirci, Muhsin, *Tefsir Ehl-i Sünnetü*, MÜİFAV Yay., 3. bs., İstanbul 2003, s. 262.



edilmiştir"¹⁸ demek sûreti ile bu işin önemine dikkat çekmiştir. Şîrâzî de bu konuda Râzî'den önemli derecede istifade etmiştir.¹⁹ Döneminde yazılan tefsirlerin özelliğini taşıyan ve yaşadığı çağın şartlarının bir ürünü olan *Fethu'l-Mennân* tefsiri, diğer tefsirlerden farklılık arz eden kendine has bir takım yönlerle sahiptir. Biz de bu meyanda makalemizde bu tefsirin öne çıkan ve kendine özgü yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Bu eserin henüz basılmamış hacimli bir eser olması ve yeterince tanınmaması bizi bu eserin özgün yönlerini ortaya koyarak tanıtmaya sevk etmiştir.

1. Halk İçin, Öğüt Verme ve Zamanına Yön Verme Maksadı ile Yazılmış Olması

Kutbuddin, tefsirinin önsözünde bu eserini yazış maksadını şöyle açıklamaktadır: "Bu tefsiri yazış gayem, avamdan bunu dinleyenlere faydalı olsun, kendim için öğüt alıp bununla amel edeyim, kabir hayatım için azık olsun, ölümünden sonrası için salih amel olarak kalsın." Daha sonra Şîrâzî, bu meyandaki âyet ve hadisleri zikrettikten sonra tefsiri yazmadaki bu amaçlarının gerçekleşmesi, başarıya ulaşması, Allah'ın rızasına uygun olması, Allah'ın kendisinden kabul etmesi ve bu eseri okuyana, yazana, dinleyene ve bütün Müslümanlara faydalı olması için Allah'a dua etmektedir.²⁰ Şîrâzî, eserini yazış gayesini belirtirken "avamdan bunu dinleyenlere faydalı olsun" ifadesi ve "dinleyenlere faydalı olsun" duası ile ömrünün sonlarında başlatmış olduğu irşat geleneğinin devam ettirilmesini istemekte, halka yön vermek, yol göstermek

¹⁸ Râzî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*, c. X, s. 145; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 3. bs., Dâru't-Turâs, Kahire, 1404/1984, c. I, s. 36; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Ehl-i Sünnetü*, TDV Yay., 9. bs., Ankara 1993, s. 204.

¹⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu, nr. 119, vr. 166a; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 175b; Şîrâzî, bu alanda farklı müfessirlerden de alıntı yapmıştır. Örneğin Muhammed b. Süleymân el-Makdisî (ö. 698/1298)'nin "et-Tahrîr ve't-Tahbîr li Akvâli Eimmeti't-Tefsîr fî Ma'ânî Kelâmî's-Semî'i'l-Basîr"inden yararlanmıştır. Hekimoğlu, nr. 119, vr. 123a, 133a.

²⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 2a-b. *Fethu'l-Mennân* tefsirinin İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. nr. A. 1766'da bulunan XXXIV. cildinin ilk sayfası (2a)'nın sağ üst köşesine düşülen nottan 1904 tarihinde tefsirin, yazılış amacına uygun olarak mütalaa edildiği anlaşılıyor.



gayesi ile tefsirine derlediği bu malumatı kendinden sonra halka okunup anlatılmasını talep etmektedir.

Şîrâzî, tefsirinin 37. cildinde de bir vesile ile tefsiri yazış gayesine değine- rek “Tefsirlerden avamın anlayacağı şeyler az olsa da biz bu tefsiri insanlara öğüt verenlere faydalı olsun diye derledik. Bu tefsir Allah’ın izni ile havas ve avam için uygundur”²¹ demektedir. Tefsirinin başında belirttiği “avamdan bunu dinleyenlere faydalı olsun” ifadesi ile buradaki ifadelerini birleştirdiğimizde Kutbuddin’in, tefsirini daha ziyade halka öğüt verme konumunda olanların okuyup halka anlatması için yazdığı anlaşılmaktadır. Tefsirinin başında avam için yazdığını ifade etmesi, sonlarına doğru avamın anlayacağı şeylerin az olduğunu belirterek tefsirin havas ve avam için uygun olduğunu söylemesi ise bizi, tefsirini başlangıçta öncelikli olarak avam için yazmaya niyetlendiği, daha sonra avam ile birlikte havassa ve özellikle öğüt verenlere yönelik olarak amacını değiştirmiş olduğu kanaatine sevk etmektedir. Tefsirinin ilerleyen ciltlerinde de bu meyanda bir takım yöntem değişikliklerine gitmektedir. Burada hedefini avamdan havassa doğru yükseltmesinde halkın bu alandaki yetersizliğini tecrübe etmiş olması ve tefsir alanında kendi birikim ve kabiliyetinin artmış olması etkili olmuştur diyebiliriz.

Kutbuddin Şîrâzî’nin tefsirini yazdığı dönemde İslâm âleminin İlhanlı saldırıları karşısında parçalanması, sarsılması, İslâm toplumunun en küçük birimlerine kadar ayrılmış olması, çeşitli mezhep ve meşreplerin, Ehl-i Sünnet dışı birçok akımın ortaya çıkmış olması, itikadi, ahlâkî ve ameli noktadaki sapmalar Şîrâzî’yi Kur’an’ı hayata müdahil kılma çabasına itmiş ve yaşadığı çağın sorunları çerçevesinde bir tefsir yazmaya yöneltmiş olmalıdır.

Şîrâzî’nin tefsirinde de eleştirdiği gibi²² yaşadığı dönemde dini düşünce-deki yozlaşma ve sapmalara, ahlâkî alandaki bozulmalara, ümmetin bölünmüş,

²¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 137, vr. 85b.

²² Bk. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, İÜK (İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp.), nr. A1830, vr. 145a-b.



parçalanmış olmasına şahit olması, onu tefsirinde öğüt verme ve halka Ehl-i Sünnet çizgisinde doğru bir düşünce yapısı geliştirme hedefine sevk etmiştir.

Kutbuddin Şîrâzî'nin, dönemindeki gerek dâhilî saptamalara gerekse haricî saldırılara karşı sergilediği reaksiyonun bir sonucu olarak tefsirinde Ehl-i Sünneti savunduğu görülmekte, bu durum da tefsirini yazmadaki gayelerinden birinin de halkı Ehl-i Sünnet çizgisinde birleştirmek olduğu kanaatine sevk etmektedir. Zira bugün varlığını sürdüren birçok düşünce akımı o dönemde filizlenmişti ve yoğun bir Şiilik propagandası mevcuttu.

Nasr Hamid Ebû Zeyd, Haçlı saldırıları ve sonrasındaki buhranlı dönemlerde İslâm ulemasının Kur'an ve hadis ilimleri sahasında eser telif etmesini, ilimleri belli bir temele oturtma çabası yanında, ümmetin karşı karşıya kaldığı tehdiye yönelik direnç gösterip, medeni birikimi, düşünce ve kültürü muhafaza ederek, bir bakıma dînî metinle ilgili çeşitli kültürel malzemeleri derleme, bu malzemeyi okuyucu ve talebenin kolayca elde etmesini sağlamaya yönelik uğraşlar olarak değerlendirir.²³

Nasr Hamid Ebû Zeyd'in bu tespiti Şîrâzî'nin, tefsirini yazış gayesi ile de örtüşmektedir. Şöyle ki, İslâm kültür mirasını yakıp yıkan İlhanlılarla aynı asırda yaşayarak kütüphanelerin yakılmasına şahid olan Şîrâzî'nin, tefsirini yazma gayelerinden birinin de elde bulunan tefsir ve diğer alanlardaki malzemeyi bir araya derleyip toplama, bu şekilde İslâm kültür mirasını benzer tehditler karşısında korumak olduğu anlaşılmaktadır. İstifade ettiği kaynakların alanlarının temel eserleri olması, kendisinin de ifade ettiği gibi fazlaca katkıda bulunmaksızın derleme usûlü ile tefsirini yazmış olması ve o dönemde yazılan tefsirlerin kaynak sıkıntısı çekmelerine rağmen kendisinin çok sayıda kaynaktan istifade etmiş olması da bu kanıyı güçlendirmektedir. Bunun yanında Şîrâzî'nin derlediği malzemeyi derli toplu halde muhataplara ulaştırma gayesi-

²³ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., 2. bs., Ankara 2006, s. 32.



ni götüğü de kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Böylece okuyucuya, öğüt vericiye ve dinleyiciye bu malzemeyi kolayca elde etme imkânı sağlamıştır.

Bunlara ilaveten o dönemde ulema arasında tefsir yazma geleneği oluşmuştu. Râzî (ö. 606/1209)'nin açtığı bu çığır, kendinden sonraki tefsircilere tesir etmiş, artık İslâmî ilimlerin birçoğunda eserler yazanların tefsir alanında da çalışmaları görülmeğe başlamıştır.²⁴ Şîrâzî'nin tefsirini yazmasında dönemindeki bu geleneğin rolünün olduğu da söylenebilir.

Netice itibari ile Şîrâzî'nin tefsirini yazmasında birçok etkenin rol oynamış olması mümkün olmakla beraber asıl amaç son zamanlarında başlatmış olduğu irşad geleneğinin devam ettirilmesini sağlamak ve bu meyanda öğüt verme konumunda olanlara hazır malzeme sunmaktır diyebiliriz.

2. Derleme Bir Tefsir Olması

Önsözünde müellif, tefsir yazarken izlediği yöntemini şu şekilde açıklamaktadır: “Bu kitabı kendim ve Allah’ın dilediği kulları için tefsir kitaplarından ve telif edilmiş ilgili eserlerden seçerek yazdım. Sözü uzatmaktan kaçınmak için görüşleri nakletmenin ve görüşler arasında tercihte bulunmanın dışında herhangi bir tasarrufta bulunmadım. Rivâyetlerde isnad zincirini terk ettim, kıraat vecihleri ve illetleri, kelimenin etimolojisi ve sarf bilgisiyle i’râb yönleri konusunda ancak ihtiyaç duyduğum noktalarda biraz bilgi verdim. Kelimenin manasına, âyetin tefsiri yanında sebep-i nüzulüne ve âlimlerin âyetin te’viline yönelik ihtilaflarına, âyetle ilgili fikhî hükümlerle hadis-i şeriflere ve selefte ait uygun düşen hikâyelere yer vermekle yetindim.”²⁵ Müfessir, tefsirinin yöntemi ile ilgili olarak belirttiği bu kurallara uygun olarak tefsirini çok sayıda kaynaktan derleyerek yazmıştır.

²⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, c. II, s. 183.

²⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 2a. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Şîrâzî, aynı meyanda, “Tefsirlerden avamın anlayacağı şeyler az olsa da biz bu tefsiri insanlara öğüt ve renlere faydalı olsun diye derledik” demekte idi. Şîrâzî'nin tefsirini derleme usûlü ile yazması daha ziyade onun tefsir anlayışı ve metodu ile ilgili olup, tefsirde yetersizliğini göstermez. Zira Şîrâzî, Keşşâf'ı Dimeşk'te bir medresede okutmuş ve ona haşiye yazmıştır.



Önsözünde belirtmese de Şîrâzî, tefsirinin ilerleyen ciltlerinde tasarrufunu biraz daha artırmıştır. Zaman zaman serd edilen görüşler arasında tercihte bulunması yanında, alıntılarında anlaşılmayı kolaylaştıracak ifade değişikliklerine gitmesi, benimsemediği ifadeleri almaması veya değiştirmesi, âyetlerle ilgili birçok meseleyi soru-cevap yöntemi ile açıklığa kavuşturmaya çalışması, âyetleri tefsir ederken ilk önce “yani” diyerek âyetin tamamının veya bir bölümünün ifade ettiği manayı dile getirmesi gibi noktalarda az da olsa kendi ifadelerini ve görüşlerini tefsirine katmıştır. Müfessir, genel olarak başka tefsirlere ve eserlere dayansa da onlardan aldığı malzeme kendi seçimidir ve onun düşünce yapısını yansıtmaktadır.

Şîrâzî, eserini birçok tefsirden yararlanarak yazmış olması ile âyetlerin anlaşılması ve verdiği mesajlar konusunda müfessirlerden birinin eksik bırakıp diğerinin tamamladığı veya daha etkili ve tutarlı yapmış olduğu yorumları derleyerek eserine almıştır. Onun tefsiri bu yönü ile Kur'an'ı anlama konusunda doyurucu bilgileri bir arada bulmayı kolaylaştırmıştır.

Böylece tefsirini derleme usûlü ile yazan müfessir kelâmî meselelerde daha ziyade kendisi gibi Eş'ârî mezhebinden olan Fahreddîn Râzî'nin tefsirinden yararlanmışır.²⁶ Ahkâm âyetlerinin tefsirinde ise Kurtubî (ö. 671/1273)'ye dayanan Şîrâzî, bazı konu başlıkları²⁷ ve ilave bilgiler hariç tefsirinin mukaddimesini isim vermeden genel olarak Kurtubî'nin tefsirinden almıştır. O kadar ki tefsirini yazış gayesini belirttiği cümlelerden bir kısmı da Kurtubî'ye aittir.²⁸ Tefsirin çeşitli yerlerindeki alıntılarında “bunun açıklaması ilerde gelecek,”²⁹

²⁶ Örneğin bk. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 114, vr. 103a; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 94b.

²⁷ Örneğin ilave olarak Mekki ve Medeni sûreleri belirtmiş (Hekimoğlu, nr. 109, vr. 20a-b), tefsir ve te'vilin manasını açıklamıştır (Hekimoğlu, nr. 109, vr. 25a).

²⁸ Krş. *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 2a; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671), *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin lemâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, Thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006, c.I, s.8.

²⁹ Krş. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 7b, 13a; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*, c. I, s. 37, 68.



“bunun açıklaması falanca sûrede geçti”³⁰ şeklindeki ifadeleri dahi ondan aldığı görülmektedir. Bu da fikhî konuları ondan almada ne kadar ısrarlı ve ona ne kadar bağımlı olduğunu göstermektedir. Ancak alıntılarında zaman zaman anlamayı kolaylaştıracak ifade değişikliklerine gitmiş ve Mâlikî mezhebinden olan Kurtubî'nin “kâle ‘ulemâunâ” vs. ifadelerini çıkarmıştır.³¹

Şîrâzî, tefsirinin birçok yerinde Kurtubî'nin ve bir takım müfessirlerin istifade ettiği kaynakları ve görüş aktardığı ulemayı aynen onlardan aldığı için kendisi o kaynaklardan veya ulemadan yararlanıyormuş gibi sanılmaktadır.³²

Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde “Kur'an sûrelerinin fazileti hakkında uydurulan hadisler konusunda uyarı babı” şeklinde başlık atıp birçok kimsenin çeşitli maksatlarla Kur'an sûrelerinin faziletine dair hadis uydurma günahı işlediğini belirterek bunlardan örnekler vermektedir.³³ Tefsirinin mukaddimesini genel itibari ile Kurtubî'den almasına karşın Şîrâzî, bu başlığın da yer aldığı son iki konu başlığını almamış ve tefsirinde sûrelerin fazileti ile ilgili rivâyetlere yer vermiştir.³⁴ Şîrâzî, bu tavrı ile Kurtubî'den bu noktada farklı düşündüğünü ve Kur'an ve Hadis anlayışında da farklılıklar olduğunu sergilemiştir. Bunun yanında bu hadisleri uyduruluş maksadına uygun olarak kul-

³⁰ Krş. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 110, vr. 141b; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*, c. VI, s. 133 (Nisâ 4/12). Şîrâzî, Hekimoğlu, nr. 109, vr. 138b; Kurtubî, c. I, s. 190 (Bakara 2/71).

³¹ Örneğin krş. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 9b; Kurtubî, c. I, s. 46. Şîrâzî, bazen de Kurtubî'den yaptığı alıntılarının arasına hadisler ilave etmiştir. Krş. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 30a-31a; Kurtubî, c. X, s. 217-218.

³² Krş. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 150a-151b; Kurtubî, c. IV, s. 253-257. Hekimoğlu, nr. 111, vr. 206b; Kurtubî, c. VI, s. 359. Kurtubî'nin kendisi gibi Mâlikî mezhebinden olan İbnü'l-'Arabî (ö. 543/1148)'den aktardığı görüşleri Şîrâzî de Kurtubî'nin ismini belirtmeden İbnü'l-'Arabî'nin ismini zikrederek aynen aktarmıştır. Örneğin bk. Hekimoğlu, nr. 110, vr. 164b; Kurtubî, c. VI, s. 220; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 64b; Kurtubî, c. X, s. 494.

³³ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*, c. I, s. 122-125; Ebû 'İsme Nuh b. Ebî Meryem'e Kur'an sûrelerinin fazileti konusunda sûre sûre İkrime yolu ile İbn Abbas'tan nasıl rivâyet ettiği sorulduğunda o, insanların Kur'an'dan yüz çevirip, Ebû Hanîfe'nin fıkı ve Muhammed b. İshâk'ın meğazisi ile meşgul olduklarını gördüm ve iyi niyetle bu hadisleri uydurdum, demiştir. Kurtubî, c. I, s. 124; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 432; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân ibn Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, c. II, s. 415.

³⁴ Şîrâzî, bu meyanda özellikle Sa'lebî'nin Übey b. Ka'b'dan naklettiği çok sayıda rivâyetleri aktarmıştır. Örneğin bk. Hekimoğlu, nr. 110, vr. 111a; Hekimoğlu, nr. 126, vr. 163b; Esad Ef., nr. 138, vr. 122a, 133a, 147a; Esad Ef., nr. 140, vr. 17b, 31b, 50b, 104a, 111b, 120b, 125a, 128a, 137b, 144a.



lanarak bunlar vesilesi ile Kur'an'dan uzaklaşıp çeşitli fırkalara bölünmüş olan halkı yeniden Kur'an'a döndürmeyi arzuladığı anlaşılmaktadır.

Kutbuddin Şîrâzî, genellikle görüşleri sahiplerine irca etmekle beraber zaman zaman, özellikle tefsirinin ilk ciltlerinde kaynakları zikretmediği görülmektedir. İlerleyen ciltlerde ve eserinin sonlarına doğru ise bu konuda daha titiz davranmaktadır. Bunun nedeni tefsirini yazmaya başlarken halk için yazma niyetinde olması ve sonra ise hem havassı hem de avamı dikkate almasıdır, diyebiliriz.

Âyetlerin tefsiri hakkında çok sayıda görüş aktaran Şîrâzî, tefsirinin ortalarından itibaren görüşü aktardıktan sonra "intehâ"³⁵ ifadesini kullanarak görüşü veya alıntının orada bittiğini dile getirmektedir. Yine tefsirinin ortalarından itibaren bir âyet hakkında daha fazla sayıda müfessirin görüşlerini peş peşe sıralamakta³⁶ ve görüşü bittiği noktada müfessirin adına izafeten "intehâ kelâmu...",³⁷ "intehâ lafzu...",³⁸ vb. ifadeleri kullanmaktadır.

Şîrâzî'nin tefsirinin derleme olma özelliğini âyetleri parça parça açıklarken âyetin ilgili ifadesine "yani" diyerek getirdiği açıklamalarında da görmekteyiz. Müfessirin, bu durumda kısmen kendi katkıları olmakla beraber

³⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 190b; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 56a, b, 57a, 58a, b, 69a, 70a, b, 77a, 78a, 115a, b, 128a, b, 129b, 131b, 132b, 154a, 162b, 169a; Hekimoğlu, nr. 120, vr. 44b, 45a, b; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 157b, 158a; Özellikle 20. ciltten itibaren bu ifadeyi sıkça kullanır.

³⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 132, vr. 17b, 18a, 24a, 27a, 32a, 33b, 35b, 68b; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 168b; Esad Ef., nr. 138, vr. 144a-b; Esad Ef., nr. 140, vr. 4a, 131a.

³⁷ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 119, vr. 55b (inteha kelamu't-Tahrîr), 62a, 65b (inteha kelâmu'l-Kurtubî), 130b (Kurtubî), 165b (intehâ kelamu'l-İmam Fahreddîn er-Râzî) 166b (Râzî); Hekimoğlu, nr. 120, vr. 5b (Kevâşî), 24b (Sülemî), 49b (Râzî), 149a (Nesefî), 158a (Kurtubî); Esad Ef., nr. 132, vr. 32a (Râzî), 33a (Râzî), 34a (Zamahşerî), 35b (Râzî), 66b (Sülemî); Hekimoğlu, nr. 125, vr. 22a (Mezâhibî); Hekimoğlu, nr. 126, vr. 260b (Zâhidî).

³⁸ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 123, vr. 113b (Kurtubî), 130b-131a (Râzî), 133b (Kurtubî), 137a (Kurtubî), 148a (Nesefî), 154b (kurtubî), 156a (Râzî); Esad Ef., nr. 132, vr. 32a (Râzî), 35b (Kurtubî), 36a (Bagavî); Hekimoğlu, nr. 126, vr. 162b (Kurtubi), 261a (Kurtubi), 269b (Kurtubi).



genellikle isim vermeden belli başlı tefsirlerden istifade etmiştir.³⁹ Bazen de çeşitli müfessirlerin ifadelerini birleştirerek açıklama getirmiştir.⁴⁰

Neticede Şîrâzî'nin, gerek âyetlerin tefsirinde gerekse tefsir dışı konular da eserini derleyerek yazdığı görülmektedir. Şîrâzî, tefsirinde genellikle hangi müfessir hangi yönde daha iyi ise o alanın bilgisini ondan almıştır. Bu yöntemi ni fasl başlıkları ile yer verdiği tefsir dışı konularda da uygulamış, ilgili konunun uzmanlarından alıntılar yapmıştır. Bu durum da tefsirinde âyetin anlaşılmasını sağlayacak önemli bilgileri veya bir şekilde tefsirle irtibatını kurduğu ilave bilgileri bir arada bulma imkânı sağlayarak tefsirine önem kazandırmıştır.

Eserlerinin önemli bir kısmı şerh olan ve derlemeci bir bakış açısına sahip olan Şîrâzî, astronomi alanında yazdığı *Nihâyetü'l-İdrâk fî Dirâyeti'l-Eflâk*'i tam manasıyla astronomi eseri olmayıp bilakis bu çalışmasında kozmoloji, coğrafya, jeodezi, meteoroloji, mekanik bilimi ve optik meseleleri düzenli bir şekilde ele almaktadır.⁴¹ *Dürretü't-Tâc li Ğürreti'd-Dibâc* adlı "enmûzecu'l-ulûm" (ilimler ansiklopedisi) olarak meşhur olan,⁴² çok geniş bir felsefi ansiklopedi niteliğinde beş bölümden (cümle) oluşan Farsça eserinin büyük bir kısmını da kendi alanlarındaki klasik eserleri tercüme ederek telif etmiştir.⁴³ Şîrâzî, bu

³⁹ Örneğin krş. (Tevbe 9/13) Esad Ef., nr. 118, vr. 148b; el-Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn Mes'ûd (ö. 516), *Me'âlimu't-Tenzil*, Thk. ve Tahrir: Muhammed 'Abdullâh en-Nemr vd., Dâru Tayyibe, Riyâd 1409, c. IV, s. 18. Neseî' den yararlandığı 37. ciltte bu tür ifadeleri de isim vermeden ondan almıştır (örneğin bk. Esad Ef., nr. 137, vr. 103a, 123b). Ancak 13. ciltte çoğunlukla Râzî'den istifade etmiş olmasına karşın bu tür ifadeleri ondan almaz (örneğin krş. Şîrâzî, Fethu'l-Mennân, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 175a-b; Râzî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*, c. XVIII, s. 19-20).

⁴⁰ Örneğin Kamer Süresinin 5. âyetini isim vermeden iki müfessirin ifadesini birleştirerek, kendi ifadesini de ilave ederek açıklamıştır. Krş. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 126, vr. 239a; el-Bagavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, c. VII, s. 427; İbn 'Atıyye el-Endelûsî, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib (ö. 536), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, c. V, s. 212.

⁴¹ Krackovskij, Ignatij Julianovic (1370/1951), *Istoria Arabskoj Geograpicheskoi Literatury, Târîhiü'l-Edebi'l-Cuğrâfiyyi'l-'Arabî*, Arapçaya çev. Selahaddin Osman Haşim, Câmî'atü'd-Düvelî'l-'Arabî, Moskova 1957, c. I, s. 116.

⁴² Kâtib Çelebî, Hâcî Halife Mustafâ b. 'Abdullâh, (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts, c. I, s. 738; Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1955, c. II, s. 407.

⁴³ *Dürretü't-Tâc* Kitabının 1. cildini neşreden Seyyid Muhammed Mişkât, Şîrâzî'nin büyük ölçüde erken dönem eserlerinin başlıca bölümlerini aynen Farsçaya çevirdiğini belirtmiştir. Mişkât, Kut-



eserlerinde uyguladığı benzer bir yöntemi tefsirinde de takip ederek kendi alanlarında önemli birçok eserden derleyerek tefsirini yazmıştır. Tefsir dışı dinî alanlara geniş yer ayırması ile tefsiri, bir yönü ile dinî ilimler ansiklopedisini andırmıştır.

3. Tefsir Dışı Konulara Geniş Yer Ayırması

Şîrâzî, tefsirinde “fasl” başlığı altında bilhassa itikadî, amelî, ahlâkî, tasavvufî ve tarihî konular üzerinde durarak yer yer geniş izahlar yapmış, ilgili âyet, hadis ve haberleri nakletmiştir. Müfessirin ele aldığı tefsir dışı konular genellikle öğüt verici mahiyettedir ve zamanının ihtiyaçları ile ilgilidir. Bir örnek verecek olursak Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından “Kitâbu âdâbi'l-kesb ve'l-me'âş” (Kazanç ve geçim adabı kitabı)nın⁴⁴ tamamını beş fasl başlığında alan Şîrâzî, başka bir ciltte de “faslun fî ehâdisin veradet fi't-terğîbi fi'l-'adl ve'n-nehyi 'ani'z-zulmi ve'l-cevri vemâ yecibu 'ale'l-hükkâm”⁴⁵ başlığı altında yönetim ve yargıdaki zulümden kaçınmanın gerekliliği ile ilgili hadislere yer vermiştir. Konuların içeriği ve anlatılanlar dikkate alındığında Şîrâzî'nin, bir müddet kadılık yapmış olması ve halkın sorunları ile birebir ilgilenmiş olmasının tecrübesi ve sorumluluğu ile yaşadığı dönemin problemlerini çözmek; tüccarın muamelelerindeki aksaklıklarını gidermek, yönetimdeki zulmü önlemek için bu konuları genişçe ele almış olduğu anlaşılıyor. Şîrâzî, genişçe ele aldığı konuları genellikle “fehâzâ mâ teyessera lenâ mine'l-keîmî 'alâ kavlihî teâlâ...” (...âyeti hakkında kolayımıza gelen sözler bunlardır)⁴⁶ vb. ifadelerle bitirmiştir.

buddin'in eğitiminin yararlandığı bu kitapların kaynaklarını kapsamadığını da tartışmaktadır. Bk. Pourjavady, Reza-Schmidtke, Sabine, “Qutb al-Din al-Shirazi's (634/1236-710/1311) Durat al-Taj and its Sources (Studies on Qutb al-Din al-Shirazi I)”, *Journal Asiatique* 292.1-2 (2004), Paris, s. 313 vd.

⁴⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 160a-179a; Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 754-786, c. II, s. 787-801.

⁴⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu, nr. 111, vr. 227a-229a; Şîrâzî, devamındaki âyetin tefsirinde zâlim hükümdara itaatın sınırını ele almıştır. Hekimoğlu, nr. 111, vr. 229a-231a.

⁴⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 113, vr. 219b, 338a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 26a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 61b, 118b; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 14b; Esad Ef., nr. 132, vr. 128a. Müfessir, bu gibi ifadeleri kullanırken de daha ziyade konuları bir kaynaktan olduğu gibi aldığı görülmektedir.



Tefsirinde fasl başlıkları altında dört halifeye ve sahabeye geniş yer ayıran Şîrâzî, özellikle son derece saygı ve sevgi beslediği Hz. Ebû Bekr'i anlatmaya yaklaşık bir cilt ayırmış⁴⁷ ve tefsirinin çeşitli kısımlarında da ona yer vermiştir.⁴⁸ İlgili âyetlerde onun faziletinden bahsetmiş,⁴⁹ Peygamberden sonra en faziletli kişinin o olduğunu ve halifelüğün de onun hakkı olduğunu savunmuştur.⁵⁰ Hz. Ali'den üstün olduğunu delillerle göstermeye çalışmıştır.⁵¹ Böylece müfessir, tefsirinde rivâyet malzemesine geniş bir yer ayırıp Kur'an'ı Kur'an ile, Hz. Peygamberin sünneti ile, sahabe ve tabiinden gelen rivâyetlerle açıklarken Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını gaye edindiği gibi, ilgili âyetlerin Peygamberle ve Sahabe ile anlam ilişkisini kurup ilave bilgiler vererek Peygamberi ve Sahabeyi tanıtmaya ve sevdirmeye çalışmış ve bu bağlamda Ehl-i Sünnetin düşünce yapısını yansıtmıştır.

Şîrâzî'nin geniş yer ayırdığı diğer bir konu da hac ibadetidir. Tefsirinin 22 ve 23. ciltlerin tamamına yakınında⁵² çeşitli fasıllarda hac konusu ele alınmış, hac menasiki ayrıntıları ile işlenmiştir. Bu ciltlerdeki hacla ilgili konuların birçoğunun sonradan tefsirine derc edildiği anlaşılmağa beraber, Şîrâzî'nin diğer sûrelerdeki hacla ilgili âyetlerin tefsirine de ayrıntılı yer verdiği görülmektedir.⁵³ Müfessirin ele aldığı dikkat çekici bir konu da duadır. Hayatın her alanı ile ilgili olarak hangi duanın ne zaman, nerede, kaç defa okunacağına dair bir

⁴⁷ Tefsirinin 35. cildi büyük oranda Hz. Ebû Bekr hakkındadır. Sül. Ktp. Hekimoğlu, nr. 126; Esad Ef., nr. 135; İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. nr. A. 1766.

⁴⁸ Örneğin bk. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 26b-31a. Şîrâzî, sahabenin tamamını saygıya layık görmekte ve ilgili âyet ve hadisleri hepsine hamletmektedir.

⁴⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 110, vr. 44a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 15b-16a, 26b-31a; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 108b-112b.

⁵⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 26b-31a. "Ebu Bekir es-Siddık'ın bütün sahabeden üstün olduğunu kitap, sünnet ve âlimlerin görüşleri kesin olarak ifade ediyor ve kalplerin de buna inanması gerekiyor... Ebu Bekir es-Siddık'tan sonra Ömerü'l-Fârûk, Ömer'den sonra da Osman (r.a.) gelir." (Hekimoğlu, nr. 115, vr.31a). Şîrâzî bu ifadeleri Kurtubî'den almıştır (Kır. Kurtubî, c.X, s.217-218).

⁵¹ Bk. *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 123, vr. 108b-109a; Esad Efendi, nr. 118, vr. 134b-135a.

⁵² Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu, nr. 122, 123; Esad Efendi, nr. 127, 128.

⁵³ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 2a-13a; Esad Ef., nr. 114, vr. 144a-166a. Müfessir, tefsirinde hac yerlerindeki bir takım olumsuzluklara ve hurafelere dikkat çekmekte ve önerilerde bulunmaktadır. İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 11a-b; Hekimoğlu, nr. 121, vr. 311a, 312a.



takım hadislerden de istifade ile ve Hz. Peygamber'in yaptığı duaları da aktararak bu konuyu on beş varakta ele almıştır.⁵⁴

Müfessir, o dönemde halkın ihtiyaç duyduğu, günümüzde de dindar halkın ilgisini çeken türden dinî kitapları kapsayacak şekilde konulara; hadis, fıkıh/ilmihal bilgisi, tarih, siyer, sahabenin hayatı, hac menâsiki, tasavvuf, dua, hikâye ve menkıbelere tefsirinde çeşitli başlıklarda yer vermiştir. Bu yönü ile tefsiri bir tefsirden ziyade halkın başvuracağı dini bir ansiklopediyi veya ilimler mecmuasını andırmıştır. Şîrâzî, bu şekilde halkın ilgisini çeken konulara tefsirinde geniş yer vermekle tefsiri halka taşımış ve böylece Kur'an'ı anlamadan dua ve hatim kitabı olarak okuyan ve çeşitli dinî gruplara ayrılan halkın, Kur'an'ı anlamasına katkı sağlayarak çok önemli bir hizmet gerçekleştirmiştir.

Âyetleri tefsir etmedeki metodunu ve fasl başlığı altında konuları nasıl işlediğini kendi ifadelerinden verecek olursak fasl başlığı ile ele aldığı bir konunun sonunda şunları söylemektedir: *"Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza erİştireceğiz."*⁵⁵ âyetinin mana hakikatlerini, faydalarını, sırlarını, bu âyet hakkında müfessirlerin görüşlerini ve bunlara ilaveten hadisleri, rivâyetleri, salihlerin hikâyelerini ve derin düşünen kişiye yetecek kadar malumat verdik. Allah'tan bizi ve sizi rızası uğrunda cihad edenlerden kılmasını dilerim."⁵⁶

Müfessir, bazen âyetin anlaşılması için önemli olan konuları ele almakla beraber çoğunlukla bir tefsir için detay sayılabilecek gereksiz konulara yer vermiştir.⁵⁷ Âyetlerle bir irtibatını kurarak ele aldığı konularla ilgili çeşitli kaynaklardan malumatlar aktarmıştır. Böylece Şîrâzî, âyetin içerdiği konudan hareketle

⁵⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 134, vr. 20a-33b.

⁵⁵ *Ankebût* 29/69.

⁵⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 132, vr. 160a.

⁵⁷ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 70b-71b, 88b-91a (yılan, cin), 74a-b, 75a-b, 95a-b, 97a-99a, 100b-108b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 131a-132a (tâûn hastalığı); Hekimoğlu, nr. 112, vr. 27a-34a; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 206a-219b, 231a-233b, 272b-274b (Musa'nın asasının niteliği hakkında fasl), 283a-290b (hayvanların mahiyeti), 307b-338a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 16a-26a (hicret), 27a-31a, 52b-69b; 139b-144a, 147b-152a, 161a-180b (Hz. Peygamberin ataları, kabilesi, isim ve sıfatları, doğumu, mucizeleri vs); Hekimoğlu, nr. 116, vr. 23b-46b (dünyanın mahiyeti, dünyayı zem), 48a-61a, 93b-96a, 105a-118a (insanın yapısı, gökler, yeryüzü ve içindekiler); Hekimoğlu, nr.117, vr. 3a-14b, 120b-134b.



âyetin kapsamı dışına çıkmış ve özellikle de çeşitli fikhî hükümlere bu şekilde giriş yapmıştır.⁵⁸ Örneğin yaşadığı dönemin bir gereği olarak tefsirinde hayvanlar hakkında fazlaca bilgi veren Şîrâzî,⁵⁹ “Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve zinet olsun diye (yarattı). Allah şu anda bilemeyeceğiniz daha nice (nakil vasıtaları) yaratır” şeklinde mealini sunduğumuz Nahl sûresi 8. âyetini tefsir ederken at ve eşeğin mahiyeti, atın yaratılışı ve önemi hakkında çeşitli görüş ve rivâyetlere yer vererek Takıyuddin Subkî'nin, atın Âdem'den iki gün önce yaratıldığı şeklindeki görüşünü aktarmış, fasl başlığında ehli ve yabani eşek eti yenir mi, konusunu ele almış ve katıra binenlerden biri de Ebu Hanife diyerek onu anlatmış, daha sonra sözü müridlerinin Hallac'ı ölümünden sonra rüyalarında katır üzerinde görmelerine getirerek Hallac'tan bahs etmiştir. Bu şekilde konudan konuya geçerek tefsirinin hacmini genişletmiştir.⁶⁰ Konu dışına çıktığı durumlarda da genellikle “reca'nâ ile't-tefsîr”⁶¹ (tefsire geri döndük) diyerek yeniden tefsire dönmüştür.

Şîrâzî'nin tefsir dışına kayarak farklı konulara geniş yer vermesinin sebepleri irdelendiğinde bunun birinci sebebinin tefsirini yazış gayesinde yattığı görülmektedir. Kendinden sonra bunu dinleyenlere faydalı olması, kendisi için öğüt, kabir hayatı için azık ve ölümünden sonrası için salih amel olması gibi istekleri ile tefsir dışı yazdığı konular örtüşmekte, daha ziyade öğüt verici, tasavvufî konulara ve yaşadığı dönemdeki halkın ihtiyaçlarına, ilgi alanlarına ağırlık vermektedir. Çeşitli alanlardaki âyetlerden öğüt verici yorumlar çıkarmaktadır. Fasl başlığı altında ele aldığı konuların tamamına yakını öğüt

⁵⁸ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 83a-84b, 164b-167b, 169a-170b, 173a-174a; Talut kıssasından fikhî konulara geçiş yapmış. İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 143b-144a. Ayrıca bk. Hekimoğlu, nr. 109, vr. 88b-91a; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 191a-b.

⁵⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 111, vr. 352a-356b; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 283a-290b; Özellikle Câhuz (ö. 255/869)'ın “Kitâbu'l-Hayevân” adlı eserinden alıntı yapar. Hekimoğlu, nr. 117, vr. 134a, 145b; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 33b; Esad Ef., nr. 132, vr. 104b; Hekimoğlu, nr. 126, vr.240a

⁶⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 117, vr. 120b-134b; Enfâl Süresi 60. âyetindeki “ve min ribât'l-hayli” (cihad için bağlanıp beslenen atlar) ifadesini açıklarken de atlar hakkında sekiz başlıkta geniş bilgi vermiş ve konu ile ilgili fikhî hükümlere değinmiştir. Esad Ef., nr. 118, vr. 78b-117a.

⁶¹ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 74b, 84b, 91a, 99a, 127b, 174a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 39b, 54a, 93b, 140b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 6b, 90b, 180b; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 28a, 32a, 55a, 196b.



verici tarzda olduğu gibi, âyetlerin tefsirinde sıklıkla, çok sayıda hadisi peş peşe sıralarken de genellikle öğüt verici konulardaki hadislere yer verir. Bunun yanında hikâye ve menkıbelerde de mev'iza ön plandadır. Şîrâzî'nin tefsir dışı konulara ağırlık vermesinin diğer sebebi, VI. (XII.) yüzyılın ortalarına doğru Kur'an ilimlerinin hemen her alanında eserler te'lif edilerek tefsirin ilmî zirveye ve doyunluğa ulaşmış olmasıdır,⁶² diyebiliriz.

4. Tekrarlara yer vermesi

Şîrâzî'nin önemseydiği konuları tefsirinde birden fazla yerde tekrarladığı görülmektedir. Genellikle fasl başlığı altındaki konularda tekrara kaçtığı gibi, bazen de aynı konudaki âyetlerin tefsirinde verdiği bilgileri veya örnekleri tekrarlamaktadır. Fasl başlıklarında genellikle Gazzâlî'nin *İhyâ'*sındaki konuları tekrarladığı görülmektedir. Örneğin yaşadığı dönemin düşünce yapısının, olumsuz şartlarının bir yansıması ve dünyadan soyutlanmayı telkin eden İsrâkî düşüncenin bir temsilcisi olarak yeri geldikçe dünyanın zemmine yer veren Şîrâzî, Gazzâlî'nin *İhyâ'*sından aldığı "Kitâbu zemmi'd-dünyâ" (Dünyanın zemmi kitabı)nın⁶³ "faslun fi beyâni sifeti'd-dünyâ bi'l-emsile,"⁶⁴ "faslun fi beyân-i hakîkati'd-dünyâ ve mâhiyetihâ fi hakkî'l-'abd"⁶⁵ şeklindeki alt başlıklarını dört kez, "faslun fi beyâni mâhiyeti'd-dünyâ fi nefsihâ ve iş-tigâlihâ..."⁶⁶ başlığını da üç kez tekrarlamıştır. Dört kez tekrarladığı diğer konular da "Kitâbu zemmi'l-kibr ve'l-'ucb"⁶⁷ ile "Kitâbu'l-havf ve'r-recâ" (Korku ve

⁶² Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Ehl-i Sünnetü*, s. 292; Ata, Mehmet Mahfuz, *Keleşî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Emre Matbaacılık, İstanbul 2002, s. 32.

⁶³ Krş. Hekimoğlu, nr. 112, vr. 27a-34a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 23b-46b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 186a-199b; Esad Ef., nr. 132, vr. 55a-62b; Esad Ef., nr. 137, vr. 62b-84b; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1704-1751.

⁶⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 33a-36a; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 186a-189b; Esad Ef., nr. 132, vr. 55a-58b; Esad Ef., nr. 137, vr. 72a-76a; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1725-1733.

⁶⁵ Hekimoğlu, nr. 116, vr. 36a-40b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 189b-193b; Esad Ef., nr. 132, vr. 58b-62b; Esad Ef., nr. 137, vr. 76a-79b; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1733-1742.

⁶⁶ Hekimoğlu, nr. 116, vr. 40b-46b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 193b-199b; Esad Ef., nr. 137, vr. 79b-84b; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1742-1752.

⁶⁷ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 113, vr. 307b-338a; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 92b-105a; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 53b-65a; Esad Ef., nr. 131, vr. 116a-133a; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1932-2004.



ümit kitabı'nın alt başlıklarından birçoğudur.⁶⁸ Bunun yanında İhyâ'dan aldığı, ilmin afatını ve dünya âlimleri ile âhîret âlimleri arasındaki 12 farkı anlatan "faslun fî âfâtî'l-ilm ve beyâni 'alâmâtî 'ulemâi'l-âhîrati ve 'ulemâi's-sû"⁶⁹ konusunu tefsirinde üç yerde tekrarladığı görülmektedir. Bunun dışında "Kitâbu esrâri'z-zekât" (Zekâtın sırları kitabı),⁷⁰ Kitâbu tertîlî'l-evrâd ve tefsîli ihyâi'l-leyli,⁷¹ Kitâbu âdâbî tilâveti'l-Kur'ân⁷² ve Kitâbu's-sabr ve'ş-şükür⁷³ konularını da üç kez tekrarlamıştır.

Benzer şekilde Şîrâzî'nin, *İhyâ*'dan tekrarladığı Kitap ve Bab başlıklarını şöyle zikredebiliriz: Kitâbu'l-ilm: Fadîletu'l-ilm ve't-ta'allüm ve't-ta'fîm,⁷⁴ el-münâzara,⁷⁵ Kitâbu zemmi'l-gadab,⁷⁶ Kitâbu zemmi'l-câh ve'r-riyâ,⁷⁷ Kitâbu't-tevbe,⁷⁸ Kitâbu'n-niyyet ve'l-ihlâs ve's-sıdk: el-ihlâs ve fadîletihî ve hakîkatihî ve deracâtihi,⁷⁹ Kitâbu'l-fakr ve'z-zühd,⁸⁰ Kitâbu't-tevhîd ve't-tevekkül.⁸¹

⁶⁸ Hekimoğlu, nr. 113, vr. 355b-358a; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 167a/187a-169b/189b; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 43b-55a; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 11a-13a; Esad Ef., nr. 138, vr. 31a-37b; *İhyâ*, c. IV, s. 2331-2388.

⁶⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 114, vr. 390a-403b; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 78b-95b; Esad Ef., nr. 137, vr. 107b-122a; Gazzali, *İhyâ*, c. I, s. 98-140. Kitâbu'l-İlm'in altıncı babı.

⁷⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 52b-69b; Esad Ef., 137, vr. 52a-55b; Esad Ef., nr. 140, vr. 85a-90b; Gazzali, *İhyâ*, c. I, s. 379-417.

⁷¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 126, vr. 184a-189a; Esad Ef., nr. 131, vr. 135a-148b; Esad Ef., nr. 138, vr. 159a-166a; Gazzali, *İhyâ*, c. I, s. 613-646.

⁷² Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 111, vr. 249a-252b; Esad Ef., nr. 132, vr. 110a-119a; Esad Ef., nr. 138, vr. 150a-157b; Gazzali, *İhyâ*, c. I, s. 499-522.

⁷³ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 110, vr. 102a-107b; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 293a-296b; Hekimoğlu, nr. 122, vr. 437b-440b; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 2169-2193.

⁷⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 125, vr. 76a-78b; Esad Ef., nr. 137, vr. 104b-107b; Gazzali, *İhyâ*, c. I, s. 8-24; farklı başlıklarda aynı şeyleri anlatmış.

⁷⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 117, vr. 235a-240a; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 213b-215b; Gazzali, *İhyâ*, c. I, s. 70-81.

⁷⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 113, vr. 343b-351b; Esad Ef., nr. 134, vr. 137b-145a; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1637-1657.

⁷⁷ Esad Efendi, nr. 118, vr. 13b-49a; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 268b-275b; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 1859-1929.

⁷⁸ Hekimoğlu, nr. 113, vr. 353b-355a; Esad Ef., nr. 134, vr. 91a-132a. Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 2073-2166; Esad Ef., nr. 134'te Tevbe kitabını, Hekimoğlu, nr. 113'te ise "fasl fî kabûlî't-tevbe" kısmını almış.

⁷⁹ Hekimoğlu, nr. 117, vr. 67a-72a; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 60b-64b; Esad Ef., nr. 140, vr. 76b-79b (başlık farklı, içerik aynı); Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 2708-2725.

⁸⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 114, vr. 536b-554b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 135a-147a; Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 2436-2480. Zühd kitabını tekrarlamış.

⁸¹ Esad Ef., nr. 131, vr. 95b-103a; Esad Ef., nr. 138, vr. 55b-58b; Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 2511-2531.



Şîrâzî'nin, tefsirinin kaynaklarından biri olan Kadî 'Îyâd (ö. 544/1149)'ın *eş-Şîfâ* adlı eserinden de İsrâ ve Mi'râc olayı ile ilgili çeşitli başlıkları İsrâ ve Necm Sûrelerindeki ilgili âyetlerin tefsirinde tekrarladığı görülmektedir.⁸²

Müfessirin belli konudaki hadisleri de birden fazla yerde tekrarladığı görülmektedir. Örneğin "faslun fi'l-ehâdisilleti veradet fi birri'l-vâlideyn,"⁸³ başlığı altında anne babaya iyilikle ilgili hadisleri üç yerde tekrarlamıştır. Bazen de bir âyetin tefsirinde verdiği bilgiyi tekrarlamaktadır. Örneğin "on kişi on şeyi aramak için yola çıktılar ancak farklı on şey buldular" yorumunu bu on kişinin kıssalarının geçtiği birkaç yerde tekrarlamıştır.⁸⁴ Aynı şekilde Nuh kıssasının geçtiği yerlerde çeşitli milletlerin Hz. Nûh'un oğullarından hangisinin soyundan geldiği görüşünü defalarca tekrarlamıştır.⁸⁵

Tekrarlanan konulardan çıkan sonuç, Şîrâzî, ahlâkî arınamada en etkili ilacın Farsça bir özetini yazdığı Gazzâlî'nin *İhya'*sını görmüş olmalı ki tefsirinde çok defa bu eserden alıntılar yapmıştır. Yaşadığı çağda ortaya çıkan çeşitli tasavvufî akımlara karşı bu eser temelinde doğru bir tasavvuf anlayışı yerleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. O dönemin bir gereği olarak bu âlemi, şerrin kaynağı, afet, hüzüün ve korkunun merkezi olarak gören Şîrâzî,⁸⁶ sahabe ve onların yaşadığı dini hayata tefsirinde geniş yer vererek halkı buhranlı dönemden kurtarıp asr-ı saadete döndürmeye çabalamıştır. Şîrâzî'nin tekrarladığı diğer bazı konular ihlâs, öğrenme, ilmin afatı, dünya uleması ile âhîret uleması arasındaki farklardır. Bu konu başlıklarından ve yanında sürekli olarak 40 öğrenci bulundurup onlara burs vermesinden de anlaşılıyor ki Şîrâzî, daha o dönemde toplumun düzelmesinin temelinde eğitimin yer alması gerektiğini fark etmiş, ilmin ve eğitimin de Allah için olması, davranışa yansımaları, kişiyi ihlâsa

⁸² Krş. Hekimoğlu, nr. 118, vr. 3b-26b; Hekimoğlu, nr. 126, vr. 211b-217b; el-Kâdi 'Îyâd, Ebu'l-Fadl el-Yahsabî (ö. 544/1149), *eş-Şîfâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Hâşiye: Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şimnî (ö. 872/1468), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts, c. I, s. 184-206.

⁸³ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 149a-151b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 39b-42a; Esad Ef., nr. 132, vr. 83b-84b.

⁸⁴ Bk. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 118, vr. 156b; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 125a-b.

⁸⁵ "Araplar, Farşlılar, Rumlar...", Sam b. Nuh'un soyudur.. Türk, Berber, Çin, yecüc-mecüc ve Sicilyalılar, Yâfes b. Nuh'un soyudur..." Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 113, vr. 250b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 251b; Hekimoğlu, nr. 120, vr. 116b; Esad Ef., nr. 132, vr. 87a-b.

⁸⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 113b.



ve güzel ahlâka sevk etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bunlara ilaveten Kutbuddin, tefsirinde yaşadığı dönemde seviyesizliğin ve fesadın arttığından, ilimde insaf, hakkı gözetme diye bir gayenin kalmadığından şikâyetle bulunarak ilmin dirâyet, şuur ve idrak için değil de yönetime gelmek, şöhret sahibi olmak, kalbi katılaştıran, kini artıran tartışma ve gösteriş için talep edildiğini, bunun da takvadan uzaklaşmaya sevk ettiğini dile getirir.⁸⁷ İlim ve fıkıhtan maksadın, insanları hakka davet etmek, onları hak dine ve dosdoğru yola irşad etmek olduğunu belirten müfessir, “Eğer ilim ehli bundan sapar ve ilmi dünyayı talep etmek için öğrenirlerse, “iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimseler”⁸⁸den olurlar”⁸⁹ demektedir. Israr ve tekrarın Kur’an’ın bir metodu olduğunu, öğrenmede ve ibadetteki önemini bilen müfessir, belli konuları halkın zihnine yerleştirmek için defalarca tekrarlamıştır. Şîrâzî, Âdem kıssası ile ilgili bir kısım bilgileri iki kez tekrarlamış ve gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Bu kısma hakkında Bakara sûresinde söz etmiştik. Burada (A’râf sûresinde) tekrar zikretmedeki maksadımız aşinalık meydana gelsin, dinleyenler onun ilmini kavrasın ve özüksesinler.”⁹⁰

Müfessir, dünyayı zemle alakalı Gazzâlî’nin *İhyâ’*sından daha önce zikrettiği bilgileri dünyanın geçiciliğini anlatan Hadîd sûresi 20. âyetinde tekrarladıktan sonra bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bu tefsiri ikinci kez tekrarladık ki bunu dinleyen dünyadan soyutlansın, Allah’ın katındaki şeylere yönelsin. Muhakkak ki bu tekrarda büyük fayda vardır.”⁹¹

Bir başka yerde de Kutbuddin, fasl başlığı altında Nuh kıssasını tekrarlamasının maksadını şöyle açıklamaktadır. “Kıssanın tefsiri esnasında bunun açıklaması çok geçti fakat belki buraya bazı lafızların eklenmesi ile anlatımı daha güzel olur ve dinleyen kıssaya sürüklenerek memnun kalır.”⁹² Müfessir, tefsirini yazış gayesini belirtirken “avamdan bunu dinleyenlere faydalı olsun”

⁸⁷ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 79a.

⁸⁸ Kehf 18/104.

⁸⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 155a-b.

⁹⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. Hekimoğlu, nr. 112, vr. 186b.

⁹¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 137, vr. 85b.

⁹² Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 162b.



demmişti. Bu üç örnekte de tekrarlar yer verme gerekçesini belirtirken “dinleyenlerin kavraması, memnun kalması ve dünyadan soyutlanması” şeklinde dinleyenleri hedef kitle olarak belirtmesi tefsirini halka okunup açıklanması ve halkın da dinleyip amel etmesi için yazdığının bir teyidi mahiyetindedir. Böylece tefsirini öğüt vericilerin halka öğüt vermesi için yazan müfessirin, anlatılan şeyin daha anlaşılır olmasını sağlama, dinleyiciyi cezbe etme ve memnun etme çabası içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an'ın bir kıssayı farklı yerlerde farklı maksatlarla tekrarlama metoduna uygun olarak Şîrâzî'nin de muhatabın hisseler çıkarmasını ve Allah'a yönelmesini sağlamak için tekrarlar yer verdiği anlaşılmaktadır. Neticede Şîrâzî'nin özümsemesini istediği konuları tefsirinde birden fazla yerde tekrarlama konuyu muhataplarınca daha anlaşılır kılmakla beraber tefsirinin hacmini genişleten nedenlerden biri olmuştur.

5. Görüşler Arasında Tercihle Bulunması

Şîrâzî, mukaddimesinde tefsirini yazarken görüşler arasında tercihte bulunmanın dışında fazla bir tasarrufunun olmadığını belirtmiştir. Bu esasa uygun olarak tefsirinde gerek müfessirlerin görüşleri,⁹³ gerekse diğer ulemanın görüşleri arasında zaman zaman tercihler yaptığı⁹⁴ görülmektedir. Ancak sınırlı sayıda tercihte bulunan Şîrâzî, daha ziyade diğer müfessirlerin tercihlerine yer vermiştir.⁹⁵ Onun tercihleri görüşlerin sıhhatini belirtmek şeklinde olduğu gibi alıntılarında benimsemediği görüşleri çıkarmak veya değiştirmek şeklinde de olmaktadır. Derleyerek tefsirine aldığı malumat da bir nevi onun seçimini ve tercihini yansıtmaktadır. Müfessir, zikrettiği görüşler arasında genellikle tercihte bulunmayarak bir mesele hakkında görüşleri verdikten sonra Allah'ın doğru-

⁹³ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 43b, 49b, 69b, 81a, 82a, 83a, 87a, 91b, 94a, 144b, 153a, 155b, 164b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 178b-179a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 132b-133a; Esad Ef., nr. 134, vr. 87a; Esad Ef., nr. 138, vr. 26b, 105a, 137b.

⁹⁴ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 75a-b, 80b, 91b, 94a, 99b, 115a, 126b, 127a-b, 130a, 135b, 138a, 142a, 143b, 144b, 153a, 155b, 157b, 163b, 172a, 184a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 2a, 4a, 18a, 29a, 45a, 47b-48a, 66a, 69b, 121a, 132b, 141b, 150b, 189b; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 37a, 104b, 109a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 11b, 113a; Esad Ef., nr. 137, vr. 86b; Esad Ef., nr. 138, vr. 95a.

⁹⁵ Örneğin bk. *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 114, vr. 186b; Hekimoğlu, nr. 110, vr. 109b (İbn Atıyye); Hekimoğlu, nr. 126, vr. 269a (Kurtubi). Taberî'nin tercihleri için bk. Hekimoğlu, nr. 110, vr. 22a, 83a, 126a; Hekimoğlu, nr. 111, vr. 337a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 78b; Hekimoğlu, nr. 122, vr. 398b.



sunu daha iyi bildiği anlamında “vallâhu teâlâ a’lemü,”⁹⁶ “vallâhu teâlâ a’lemü bi esrârî kelâmihî'l-’azîm,”⁹⁷ “vallâhu a’lemu bi murâdihî”⁹⁸ gibi ifadeler kullanılmaktadır. Şîrâzî’nin Allah’ın doğruyu daha iyi bileceğini bu kadar sık vurgulamasının temel nedenlerinden biri, doğruya ulaşma çabası içinde olmasının yanında, tefsirinin ilk ciltlerinde bu tür ifadeleri daha sık kullanması, yanlış düşme endişesi içinde olduğunu ve bunun manevi sorumluluğundan çekindiğini hissettirmektedir.

Müellif, görüşler arasında tercihte bulunma kriterlerini belirtmese de görüşleri tercih esnasında zikrettiği sebepler, birtakım kriterlerden hareket ettiği göstermektedir. Buna göre tercihte bulunma kriterlerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz. 1. Kur’an’ın bütünlüğü,⁹⁹ 2. Âyetin zahir ifadesi¹⁰⁰ 3. Hadis,¹⁰¹ 4. İcma,¹⁰² 5. Sahabenin görüşü¹⁰³ ve uygulaması,¹⁰⁴ 6. Cumhurun görüşü¹⁰⁵ 7.

⁹⁶ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 86b, 88b, 89a, 90b, 92a, 94a, 95b, 96a, 100b, 101a-b, 103a-b, 104b, 105a-b, 106a, 107b, 108a, 111b, 114a-b, 115a-b, 116b, 118a, 120b, 121b, 123a, 125b, 127a-b, 128a-b, 129a-b, 130a, 131a-b, 132a-b, 133a, 134b, 135a, 136a, 138b, 140a-b, 142b, 145a, 147b, 148b, 152b, 154a, 155b, 156b, 159a, 161b, 162a, 163a-b, 165a-b, 167a-b (burada 5 kez tekrarlıyor), 168b, 170a, 171b, 172a-b, 177a-b, 179b, 182b, 184b, 185a, 187b, 188a, 189a-b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 4a, 5a, 6a; Görüldüğü gibi tefsirinin ilk ciltlerinde neredeyse her varakta –bazen birden fazla olmak üzere- bu ifadeyi kullanılmaktadır.

⁹⁷ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 113a, 136a, 141a, 144a, 186a, 191a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 20a, 59b, 130a, 137a, 163b, 171b, 181a; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 6b, 90b, 101a, 116a, 155a; Esad Ef., nr. 132, vr. 160a.

⁹⁸ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 144a, 145a, 146a, 148b, 159b, 172b, 174b, 175b, 182b, 183a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 18b, 20a-b, 118b, 153b, 163a; Hekimoğlu, nr.112, vr. 11b. Çeşitli ciltleri ve süreleri bu ifade ile bitirmektedir. Bk. Hekimoğlu, nr. 112, vr. 154b; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 169b; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 173b.

⁹⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 151a; Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 115a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 100b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 217b.

¹⁰⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 78b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 18a, 176b; Esad Ef., nr. 114, vr. 101b; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 69a, 76a, 155b, 179b-180a, 192b; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 264b; Esad Ef., nr. 118, vr. 56b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 32a; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 25a, 64a; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 32a; Esad Ef., nr. 134, vr. 3b.

¹⁰¹ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 69b, 78b, 101a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 37a, 131a, 144b, 158b; Hekimoğlu, nr. 111, vr. 201b, 299a, 335a; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 150a; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 202b, 203b, 205b, 249a; Hekimoğlu, nr. 114, vr. 383b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 39a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 143a; Esad Ef., nr. 131, vr. 105a; Hekimoğlu, nr. 126, vr. 124a; Esad Ef., nr. 140, 57b-58a, 59b.

¹⁰² Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 50a, 57a, 106b; Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 49b.

¹⁰³ İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 81b; Hekimoğlu, nr. 110, vr. 180a (Burada bir görüşü, İbn Abbâs ve diğerlerinden rivâyet edildiği için daha sahih bulunmaktadır).

¹⁰⁴ İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 131a.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 101b, 176a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 29a; Hekimoğlu, nr. 110, vr. 5a, 71b; Hekimoğlu, nr. 111, vr. 242a; Esad Ef., nr. 114, vr. 189a; Hekimoğ-



Kıyas,¹⁰⁶ 8. Dil,¹⁰⁷ 9. Siyâk-sibâk,¹⁰⁸ 10. Umuma hamletmek,¹⁰⁹ 11. Gerçeğe uygunluk,¹¹⁰ 12. Tarihi gerçeklik-konjonktürel durum.¹¹¹

Zaman zaman isim vermeden alıntılar yapan Şîrâzî, alıntı yaptığı eser sahibinin tercihini olduğu gibi aktardığı için kendi tercihi imiş gibi anlaşılabilir. Özellikle fikhî konularda isim vermeden alıntı yaptığı durumlarda Kurtubî'nin tercihlerini aktarmaktadır.¹¹² Şîrâzî'nin, tefsirinde kısmen "âmmı tahsis muayyen sûrette delil yoksa caiz değildir,"¹¹³ "lafzı umuma hamletmek daha evladır,"¹¹⁴ "manada ortaya çıkan küll ise herkesi kapsar,"¹¹⁵ "zaruret olmadıkça sözü hakikatten mecaza döndürmek caiz değildir"¹¹⁶ gibi bazı yorumlama kaidelerine yer verdiği ve bu genel kaideler çerçevesinde tercihler yaptığı görülmektedir.

Kendi mezhebi çerçevesinden de görüşler arası tercihte bulunan Şîrâzî, Ehl-i Sünnetin görüşlerini -delillerini de sunarak- kabul etmektedir.¹¹⁷ Arş, kürsi gibi müteşabih âyetlerin yorumunda hak ehli dediği Eşarî mezhebinin görüşlerini benimserken, ilhad erbabı dediği bir takım aşırı kelami fırkaların görüşleri-

lu, nr. 113, vr. 199a; Hekimoğlu, nr. 114, vr. 383b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 52a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 166a; Esad Ef., nr. 140, vr. 13a, 57b-58a, 59b, 62a.

¹⁰⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 181b-182a.

¹⁰⁷ İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 37a, 132b, 141b; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 29a; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 201a.

¹⁰⁸ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 67a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 178b; Hekimoğlu, nr. 110, vr. 11b; Hekimoğlu, nr. 111, vr. 244a-b; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 302b; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 144b-145a; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 41b; Hekimoğlu, nr. 126, vr. 242b (Burada siyâkı tasavvufçuların görüşüne tercih etmiştir).

¹⁰⁹ İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 113b-114a; Hekimoğlu, nr. 109, vr. 184a; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 104b, 109a, 149b, 155b, 185a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 2b, 31b, 110b; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 3a.

¹¹⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 164b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 161a.

¹¹¹ *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 114, vr. 482b; Esad Ef., nr. 118, vr. 137a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 11b, 109a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 185a; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 109a; Esad Ef., nr. 138, vr. 108b.

¹¹² Örneğin bk. İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 106b, 123a, 150b; Krş. Hekimoğlu, nr. 110, vr. 159b; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.VI, s.201,202; Hekimoğlu, nr.116, vr.63b; Kurtubî, c.X, s.491; Tercihlerinden bir kısmı Maliki mezhebinin görüşleri olsa da müfessir, Kurtubî'nin tercihlerini olduğu gibi aktarır.

¹¹³ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 104b-105a.

¹¹⁴ Hekimoğlu, nr. 112, vr. 149b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 110b.

¹¹⁵ Hekimoğlu, nr. 112, vr. 109a.

¹¹⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 166a.

¹¹⁷ Örneğin bk. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 53a; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 64a.



ni de temelsiz bularak reddetmektedir.¹¹⁸ Fıkhî konularda da kısmen Şâfiî mezhebinin görüşlerini diğer görüşlere tercih etmektedir.¹¹⁹

Tercihle bulunma kriterlerinde görüldüğü gibi müfessir, Kur'an'ın zahiri ve bütünlüğü ile çelişen görüşleri reddetmiştir.¹²⁰ Sahih görüşü belirlemede Kur'an'ı önceleyen Şîrâzî'nin,¹²¹ tercihle bulunma kriterlerinde önceliği haber kategorisinde yer alan Kitap, Sünnet ve icmâya verdiği görülmekte,¹²² bu da tefsirini ağırlıklı olarak rivâyet tefsiri kategorisinde yer almasını sağlayan nedenlerden biri olmaktadır. Diğer taraftan görüşler arasında tercihte bulunmuş olması ve bir takım dil ve usul kaidelerine dayanması da tefsirinde dirâyet yönünün varlığını göstermektedir. Dikkat çeken diğer bir nokta ise cumhurun görüşünü kabul etmiş olması ve çoğunluğun görüşüne muhalif bir tavır içine girmemesidir. Bu tavrından, doğrudan birleşeceğini düşündüğü cumhurun görüşü ve Ehl-i Sünnet üzerinde halkı toplama çabası gütmüş olduğu anlaşılmaktadır.

6. Müellifin Birikimine Rağmen Bilimsel İzahlara Geniş Yer Vermesi

Kutbuddin, *el-Kânûn* şerhinin mukaddimesinde ilmin nihai gayesini şöyle açıklamaktadır: “İlmin en yüksek seviyedeki konumu, en ince idraki ve en yüksek yeri; ulûhiyet sıfatlarını ve rububiyet alametlerinin özelliklerini bilmektir. Buna sahip olan kişi en üstün hazinelere, saadete, en mükemmel kazanca ve kemale maliktir.”¹²³ Bu bakış açısını tefsirinde de sürdüren Şîrâzî, bütün ilimle-

¹¹⁸ Örneğin bk. Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 168b.

¹¹⁹ Örneğin bk. Hekimoğlu, nr. 109, vr. 176b.

¹²⁰ Örneğin bk. Hekimoğlu, nr. 112, vr. 192b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 40a.

¹²¹ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 80b-81a, 94a, 124b, 144b, 155b, 165b, 167b, 172a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 54a, 122a, 150b-151b; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 23b, 125b-126a, 179b-180a; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 72b.

¹²² Örneğin (A'râf 7/172) âyetinin müşkil âyetlerden olduğunu belirten müfessir, ulemanın bu âyetin tefsiri hakkında iki görüşe ayrıldığını belirterek, birinci sırada tefsir ve rivâyet ehlinin görüşlerini genişçe, ikinci olarak da kelim ve re'y ehlinin görüşlerini de kısaca belirttiikten sonra soru-cevap yöntemi ile birinci görüşü, selef müfessirlerin cumhurunun görüşü olduğu ve bu konuda hadis bulunduğu için tercihe şayan bulmaktadır (Hekimoğlu, nr. 114, vr. 381a-383b).

¹²³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2047, vr. 1b; Keleş, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı...*, s. 133.



rin Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına dâhil olduğunu; zahir, batın bütün ilimlerin Kur'an'da kaynağının bulunduğunu, bu ilimlerin sonunun olmadığını ve Kur'an'da toplamına işaret edildiğini belirtmiştir.¹²⁴ Bunlara ilaveten müfessir, Kur'an'ın değerli ilimlerin tamamını ayrıntıları ile kapsamı yönü ile mucize olduğu görüşüne yer vermektedir.¹²⁵

Böylece Kur'an'ı bilimlerin kaynağı olarak gören Şîrâzî, bilimsel verilerle açıklanabilen âyetleri izah ederken zaman zaman yaşadığı dönemdeki bilimsel gelişmelere göre açıklamalar yaptığı görülmektedir.¹²⁶ Örneğin o dönemde atomun parçalanamayacağı düşünüldüğü için evrenin yaratılışını anlatırken şu açıklamayı yapmaktadır: Âlem, parçalanmayan cüzlerden mürekkeptir, bölünemeyen parçaların yaratılması da bir defada olur; aksi halde parçalarına bölünmüş olur. Allah her iki şekilde de yaratmaya kadirdir.¹²⁷

Ne var ki Şîrâzî, genellikle kendi dönemindeki tabii ilimler alanındaki gelişmeleri dikkate almak yerine, evrenle ilgili olarak bilimi ilgilendiren konularda dahi özellikle İbn Abbas vb. ilk dönem müfessirlerinden aktarılan çeşitli rivâyetlere¹²⁸ ve kısmen de İsrailî haberlere¹²⁹ yer vermiştir. Örneğin yaratılışı anlatan âyetlerin tefsirinde birkaç yerde yeryüzünün üzerinde bulunduğu balıkla ilgili rivâyetleri aktarmış,¹³⁰ ulemanın bu balığın ismi konusundaki ihtilaflarına dahi yer vermiştir.¹³¹ Şîrâzî'den iki asır önce yaşamış olan Gazzâlî'nin dünyanın yuvarlak olduğunu, boşlukta döndüğünü, nurunu güneşten aldığını

¹²⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 112, vr. 144b; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 79b. "Kur'an'ı teşvik edin. Onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır." İbnü'l-Esir, Muhammed el-Cezerî (544-606), *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhîr Ahmed ez-Zâvî, Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, c. I, s. 229; Şîrâzî, bu hadisi ve âyetin tefsirinin bir kısmını isim vermeden Kurtubî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından almıştır. Krş. Kurtubî, c. I, s. 190; Hekimoğlu, nr. 109, vr. 138b.

¹²⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 68a.

¹²⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 138, vr. 129a.

¹²⁷ Hekimoğlu, nr. 116, vr. 5a.

¹²⁸ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 68a-b; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 5a-6b, 9b-10a; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 55a; Esad Ef., nr. 138, vr. 127a-129a.

¹²⁹ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 68a-b; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 235a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 6a-b, 129a-130a; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 117a-b; Esad Ef., nr. 138, vr. 127a-b.

¹³⁰ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 68b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 171a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 6b; Hekimoğlu, nr. 119, vr. 117a-b; Hekimoğlu, nr. 118, vr. 222a.

¹³¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 6b.



ve bunun itiraz edilemeyecek bir gerçek olduğunu belirtmesine karşın¹³² çağının her türlü bilimi ile meşgul olan, sekiz sene rasathanede çalışan Şîrâzî'nin bu tür rivâyetler aktarması gariptir.

“Allah yeryüzünü sizin için bir sergi yapmıştır” şeklinde mealini sunduğumuz Nûh sûresi 19. âyetinin zahirinin yeryüzünün kürevî değil, düz olduğunu gerektirdiğini ifade eden¹³³ Şîrâzî, tefsirinde yerkürenin yuvarlak olduğu görüşlerine de yer vermiştir. İmam Nesefî'nin, “delille sabittir ki yeryüzü küredir, gökyüzü de onu ihata etmiştir,” şeklindeki görüşünü yorumsuz olarak aktarmıştır.¹³⁴ Bir başka yerde *وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا* “Arzı yaydık...”¹³⁵ âyetinin tefsirinde astronomi bilimi ile iştigal edenlerin yeryüzünün büyük bir küre, müfessirlerin de düz olduğu şeklinde görüşlerini zikrettikten sonra Allah'ın âyetteki muradının ne olduğunu ve yeryüzünün şeklinin nasıl olduğunu daha iyi bileceğini belirtmiştir.¹³⁶

Kutbuddin, ... *أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ* “Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gürültü ve yıldırımlar bulunan yağmur(a tutulmuş kimselerin durumu) gibidir.”¹³⁷ âyetini tefsir ederken bir takım rivâyetlere yer verir ve şu görüşü aktarır: “Âlimlerin belirttiğine göre Allah'ın burada semayı zikretmesi yağmurun yeryüzü buharından kaynaklandığını iddia edenlere cevap olsun ve su sesinden oluştuğunu iddia eden filozofların görüşünü ortadan kaldırsın diyerdir.”¹³⁸ Şîrâzî, kendisi filozof ve astronomi âlimi olmasına rağmen bu örnekte de görüldüğü gibi yağmurun oluşumu ile ilgili olarak müfessirlerin görüşlerini ön plana çıkarmıştır. Genel

¹³² Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. bs., İstanbul 1998, s. 118.

¹³³ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 138, vr. 129a.

¹³⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 118, vr. 247b.

¹³⁵ Hicr 15/19.

¹³⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 117, vr. 55a; Müfessir âyetin devamındaki “*orada sabit dağlar yerleştirdik*” ifadesini “Allah yeryüzünü su üzerinde yaratınca, yeryüzü sallanmış, Allah da onu dağlarla sabitlemiştir”, şeklinde açıklamakta ve İbn Abbas'ın bu meyandaki ifadesini aktarmaktadır.

¹³⁷ Bakara 2/19.

¹³⁸ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 58b.



olarak da tefsirlerden aldığı rivâyetleri ve görüşleri kendi bilimsel birikimi ile tahlile tabi tutmadan olduğu gibi aktarmıştır.

Böylece Şîrâzî, bilimsel izah getirilebilecek bir âyeti ele alırken kendi görüşünden ziyade sahabe ve tâbînden gelen rivâyetleri öncelemiş ve ulemanın çoğunluğunun görüşüne önem vermiştir.¹³⁹ Ancak Kutbuddîn'in filozofların görüşleri ile de âyetleri açıkladığı vakidir. Örneğin arş kavramı ile ilgili olarak getirdiği yorumlarda bunu görmekteyiz. Arş, kürsi, kavramlarını daha ziyade maddi olarak algılayan müfessir,¹⁴⁰ arş cisimlerin en büyüğüdür,¹⁴¹ görüşündedir. Yunus sûresi 3. âyetinin tefsirinde "ehlü'l-'ilm arşın feleklerden biri, bütün felekleri kuşatan 9. felek olduğunda ittifak ettiler, demektedir. Bu konudaki ihtilaflara yer veren Şîrâzî, müfessirlerin çoğunun görüşüne göre –meşhur görüş de budur- arştan kasıt diğer cisimleri ihata eden cisimdir,¹⁴² demektedir. Şîrâzî'nin ilim ehlinin arşın bütün felekleri kuşatan dokuzuncu felek olduğunda ittifak ettiğini belirtmesi ile filozofları kast etmiş olmalıdır. Zira İbn Sîna (ö. 428/1037)'ya göre arş kelimesi, dokuzuncu feleği simgeler.¹⁴³

Kutbuddîn, kendi döneminde bilimsel gelişmelerin çözemeyeceği konularda ise haklı olarak Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde Kur'an'ın ne dediğini, konu ile ilgili rivâyetleri ve ulemanın yorumlarını aktarır. Örneğin göklerin ve yerin 6 günde yaratılmasında "gün" kavramından kastın ne olduğu konusunda sahabeden Hasen Basrî ve Mücâhid'in dünya günleri, İbn Abbâs ve ulemanın genelinin de ahiret günleri şeklinde görüş belirttiklerini aktarır.¹⁴⁴ Cumhuriyetin görüşüne göre bütün mahlûkatın yaratılışı, her günün miktarı bin sene olan 6

¹³⁹ Örneğin *مَا أَقْسَمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ "Yıldızların yer (mevki) lerine yemin ederim ki"* (Vâkıa 56/75) âyetinin sadece muhtemel anlamları ile ilgili görüşleri sıralamış, bilimsel bir yorum getirmemiştir. Şîrâzî, Fethu'l-Mennân, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 137, vr. 28a-b.

¹⁴⁰ Şîrâzî, Fethu'l-Mennân, İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 168a-169a; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 236a-237b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 181b, 182a-183a; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 7b, 130a; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 170a; Esad Ef., nr. 137, vr. 48a-b.

¹⁴¹ Şîrâzî, Fethu'l-Mennân, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 181b; Hekimoğlu, nr. 125, vr. 170a.

¹⁴² Şîrâzî, Fethu'l-Mennân, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 7b-8a. Krş. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, c. XVII, s. 14-15.

¹⁴³ Albayrak, Halis, Tefsir Usûlü Yöntem- Ana Konular- İlkeler- Teklifler, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 117.

¹⁴⁴ Bk. Şîrâzî, Fethu'l-Mennân, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 5b.



günde tamamlanmıştır.¹⁴⁵ Dünya günlerinden 6 gün diyen de olmuştur. Şâyet denecek olursa “*Bizim buyruğumuz göz kırpması kadar kısa sürede gerçekleşen bir tek sözdür.*”¹⁴⁶ buyrulduğu gibi Allah bütün mahlukatı bir anda yaratmaya kadirdir. Allah’ın gökleri ve yeri 6 günde yaratmasındaki fayda ve hikmet nedir? Ona şöyle cevap verilir: Allah bütün eşyayı bir anda yaratmaya kadir olsa da O, her şeyi belli bir sınırla, belli bir ölçü ile yaratır, vücûda ancak bu vakitte gelir. Bundan maksat kullarına işlerinde istikrar, sebat ve teenniye öğretmesidir. Şîrâzî, akabinde Sa’îd b. Cübeyr (ö. 95/714)’in aynı minvaldeki sözünü ve Hz. Peygamber’in “*Teenni Allah’tan, acele şeytandandır*”,¹⁴⁷ hadisini aktarır.¹⁴⁸ Görüldüğü gibi Müfessir bir tercihte bulunmayarak cumhurun görüşünü öne çıkarmakta ve konuyu ahlâkî bir boyuta taşıyarak teenninin öneminden bahsetmektedir.

Şîrâzî’nin bilimle irtibatlı âyetleri açıklamada döneminin bilimsel seviyesini veya kendi bilimsel birikimini yansıtmaktan daha çok bu konuda bir takım rivâyetlere ağırlık vermesinin arka planında Kur’an’ı bilimlerin kaynağı olarak görerek Kur’an’ın ne dediğini önemsemesi, Kur’an’ı anlamada ise en yetkin otorite olarak Peygamberden sonra Sahabeyi ve sonraki tefsir otoritelerini görmesinin önemli rolü olmalıdır. Bu arada tefsirini halk için yazması yanında farklı düşünce ekollerine ve bilim dallarına bağımsız bakabilme özelliği de bu noktada tavrını etkileyen diğer önemli nedenlerdir. Zira Walbridge’in de belirttiği gibi “Kutbuddin, bir sentezci değildi. Birçok farklı düşüncede usta olmasına ve diğer birçoğunda iyi bilgisi olmasına rağmen onları birleştirip

¹⁴⁵ Şîrâzî, *Fethu’l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 113, vr. 235b; Konuyu birkaç yerde tekrarlayan Şîrâzî, başka bir yerde de cumhurun görüşü olarak göklerin ve yerin yaratılmasının dünya günlerinden 6 gün olduğunu bildirir. Bk. Esad Ef., nr. 137, vr. 47a; Ayrıca konuyu ele aldığı yerlerde Allah’ın yaratmaya hangi gün başladığı konusundaki ulemanın ihtilafını ve ilgili rivâyetleri aktarır. Bk. ay; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 235a-b; Esad Ef., nr. 131, vr. 104b-105a.

¹⁴⁶ Kamer 54/50.

¹⁴⁷ el-Beyhakî, *el-Câmi’u li Şu’abi’l-Îmân*, bölüm 33, hadis no: 4058, c. VI, s. 211.

¹⁴⁸ Hekimoğlu, nr. 113, vr. 235b-236a. Müfessir aynı yorumları Furkan Süresinin 59. âyetinin tefsirinde tekrarlamıştır. Esad Ef., nr. 131, vr. 105b.



büyük bir sistem oluşturmamıştır... Bunları kendi uygun yerlerine intikal ettirmektedir..."¹⁴⁹

Öte yandan "Kutbuddin Şîrâzî, Şâtübî (ö. 790/1388)'nin iddia ettiği gibi Kur'an'ın, indiği dönemdeki muhatapların anlayabileceğinin ötesinde bir şey söylemediği, onların bilgi düzeyleri dışına çıkmadığı¹⁵⁰ şeklindeki bir düşünceden hareket ederek mi bilimsel açıklamalara tefsirinde yeterince yer vermemiştir?" şeklindeki bir soruya ise olumsuz cevap vermemiz gerekecektir. Zira Şîrâzî, tefsirinde bu şekilde bir düşüncüyü andıracak bir imada bulunmadığı gibi Kur'an'ı bilimlerin kaynağı olarak görmekte ve bu bağlamda zaman zaman ilgili âyetlerde çeşitli bilim dallarını ilgilendiren konularda uzmanların görüşlerine yer verdiği gibi kısmen de kendi görüşünü ortaya koymaktadır.

Müfessir, daha ziyade tabii ilimlerle izahı mümkün olan âyetleri, İlahi mesajı sunmada vasıta olarak ele almakta ve bu meyanda yaptığı açıklamalarda kâinatın ibret verici yönlerine vurgu yapmaktadır.¹⁵¹ Kâinatın ve insanın yapısını ele alırken, her şeyde el-fâ'ilu'l-muhtâr olan Allah'ın fiiline ve sanatını icrasına dikkat çekmekte,¹⁵² sanattan sanatkâra götürmeyi hedefleyen açıklamaları aktarmaktadır.¹⁵³

Şîrâzî'nin, İslâm ulemasının ürettiği fikirlerle de âyetleri tefsir ettiği görülmektedir. Örneğin vücudun organları arasındaki karşılıklı ilişkilerle geleneksel insan toplumlarının bölümleri arasındaki benzerliğe dikkat çeken İslâm âlimleri, bedene genellikle kalbin krallığı olarak bakmışlar ve onu büyük bir

¹⁴⁹ Walbridge, "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dîn Şîrâzî", s. 340. Birçok yorumcuya ilaveten Walbridge, daha önce tezinde Kutbuddin'in bir sentezci olduğunu iddia etmesine rağmen bu makalesinde farklı bir yorum getirmiştir.

¹⁵⁰ Bk. Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğîrnâfî (790/1388), *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn 'Affân, S. Arabistan 1417/1997, c. II, s. 112-131; Baltacı, Burhan, *Şâtübî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Doktora tezi), Ankara 2005, s. 43-46, 129.

¹⁵¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 60b, 69b-70a; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 88b; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 107b-111a; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 113b-114b; Örneğin "Allah gözü 7 tabakada yarattı. Her tabakanın hususi bir vasfı ve şekli vardır. Şâyet o tabakalardan veya sıfatlardan biri kayboldu göz görme duygusunu kaybeder" demektir. Hekimoğlu, nr. 116, vr. 107b.

¹⁵² Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 117, vr. 113b-114b; Esad Ef., nr. 138, vr. 126b.

¹⁵³ Örneğin bk. Hekimoğlu, nr. 116, vr. 116a; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 142b-143a.



şehre benzetmişlerdir.¹⁵⁴ Şîrâzî de vücudun organları arasındaki karşılıklı ilişkilerle geleneksel insan toplumlarının bölümleri arasında ilişki kurmaktadır. Bazı hukemanın insan bedenini şehre benzettiklerini ifade ederek bu benzerliği açıklamaktadır.¹⁵⁵ Kutbuddin, kâinatla insanın benzerliğini ele aldığı bir başka yerde de insanın, ulvi âlem diye nitelendirdiği gökler ile suflî âlem diye nitelendirdiği yeryüzüne yapısal benzerliğini kendi yorumu ile açıklamaktadır.¹⁵⁶ Şîrâzî'nin bilimsel alt yapısına, çağındaki bilim dallarındaki yetkinliğine rağmen ilgili âyetlerin tefsirini yaparken veya bir başlık altında bilimsel bir konuyu ele alırken kendi katkısı çok az yer alır ve genellikle ilgili alanların uzmanlarının görüşlerini aktarır.¹⁵⁷ Özellikle tıp¹⁵⁸ ve astronomi alanında¹⁵⁹ olmak üzere tabii ilimlerdeki yetkinliğini kullanarak da açıklamalar yapmıştır. Ancak kendisi tıp alanında İbn Sînâ'nın el-Kânûn'una şerh yazacak kadar uzman ol-

¹⁵⁴ Bakar, Osman, *Gelenek ve Bilim; İslâm'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercüment Asil, Gelenek Yay., İstanbul 2003., s. 151.

¹⁵⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 123, vr. 14b; Bu meyanda Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, adlı eserinin önsözünde şunları söylemektedir: "ümme'tler ve dinler ile ilgili bilgiler topladım... Tıbbın kanunlarını izleyerek, devletlerin birbirleri ile olan ihtilaflarını, düşmanlıklarını, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkilerini, milletler ve dinlerin açıklamalarını inceledim." Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2047, vr. 2a; Keleş, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı...*, s. 134.

¹⁵⁶ Bk. Hekimoğlu, nr. 123, vr. 4a-b; Ayrıca bk. Hekimoğlu, nr. 113, vr. 295a-296a.

¹⁵⁷ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 60b; Burada yağmurun oluşumunu "zehebe ba'duhum" ifadesi ile isim vermeden ifade değişiklikleri yaparak Razi'den almıştır. (Kırs. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, c. II, s. 122). Yıldızlar hakkında çeşitli başlıklarda bilgi verirken de çeşitli astronomi âlimlerinin, dilcilerin görüşlerini ve rivâyetler aktarmıştır. Örneğin Harakî diye bilinen Ebû Muhammed Abdulcebbar'ın "et-Tebşıra fi Kevâkibi's-Sâbite" adlı eserinden görüş aktarmıştır. Esad Ef., nr. 138, vr. 27a-30a; Yıldızlarla ilgili aktardığı görüşler için ayrıca bk. Hekimoğlu, nr. 117, vr. 152b-155a.

¹⁵⁸ Hekimoğlu, nr. 109, vr. 125a, 125b, 165b; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 103a (Burada çocuğun oluşumu hakkında bilgi vermiştir.); Hekimoğlu, nr. 113, vr. 204b-205b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 30b-31a; Hekimoğlu, nr. 117, vr. 113b-114b.

¹⁵⁹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr. 5a-b. "(Aya) bir takım menziller takdir eden O'dur" (Yunus 10/5) âyetinin tefsirinde ayın 18 menzilini saymaktadır (Hekimoğlu, nr. 116, vr. 10a-b). "Her biri bir yürüğe yüzmektedir" (Enbiyâ 21/33) âyetinin tefsirinde kendi katkılarıyla beraber müfessir ve astronomîcilerin görüşlerini aktarmakta ve "vallâhu a'lemu bi mahlûkâtihî" demektedir (Hekimoğlu, nr. 120, vr. 56b-59a). Ayrıca bk. Hekimoğlu, nr. 126, vr. 261a-b. Şîrâzî, burçlar vb. konular hakkında bilgiler vermektedir. Bk. Hekimoğlu, nr. 117, vr. 53a-b; Esad Ef., nr. 131, vr. 109a-115a. Müfessir, bir grubun Nâziât sûresi 5. âyetini delil getirerek burçların, feleklerin ve gezici yıldızların âlem üzerinde tesir yaptığı ve âlemi yönettiği şeklindeki iddialarının hakikatle bağdaşmadığını, bunları yoktan var edenin Allah olduğunu belirtmekte ve bu konuda işleri çekiş çevirenlerin Allah'ın izni dâhilinde melekler olduğu şeklindeki İbn Abbas'ın görüşünü delil getirmektedir. Esad Ef., nr. 131, vr. 115a.



masına rağmen daha ziyade “kâleti'l-etibbâ”¹⁶⁰ “kâle ba'du'l-etibbâ”¹⁶¹ gibi ifadelerle diğer tabiplerin görüşlerini aktarmıştır. Şîrâzî, tefsirinin 24. cildinde “faslun fî teşrîhi a'dâi'l-insân,”¹⁶² “faslun fi'l-'ayn,”¹⁶³ şeklinde başlıklar atarak insanın azalarını ele almış ve burada alanın uzmanı olduğunu, anlatımı ve bilgisi ile sergilemiş, ancak bir bölümü “hâzâ mâ sahha 'inde erbâbi't-teşrîh” (bunlar anatomi erbabına göre doğru olan şeylerdir) cümlesi ile bitirmiştir.¹⁶⁴ Aynı zamanda döneminin önde gelen bir astronomi âlimi olan Şîrâzî, bu alanda da çoğunlukla “kâle 'ulemâu'l-hey'e”¹⁶⁵ “ashâbu'l-hey'e ittefekû”¹⁶⁶ vb. ifadelerle astronomi âlimlerinin görüşlerini aktarmıştır. Böylece müfessir, iyi bildiği bir alan da olsa Kur'an'ın anlaşılması gibi önemli bir meselede hata yapmanın manevî sorumluluğundan çekinmesinden olacak ki daha ehliyetli ağızlardan bilgi aktarma yoluna gitmiş veya görüşleri bir yere dayandırma ihtiyacı duymuştur.

Tefsirinin farklı ciltlerinde farklı müfessirlerden ağırlıklı olarak yararlanılan Şîrâzî, 13. ciltte de ağırlıklı olarak istifade ettiği Râzî'nin tefsirinden “*O sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı.*” şeklinde mealini arz ettiğimiz Hûd sûresi 61. âyetinin açıklamasını aktarırken insanın yaratılışı ile ilgili onun bir takım ifadelerini çıkarmıştır. Şöyle ki; Râzî, insanın meniden ve hayız kanından yaratıldığını, meninin ise kandan, dolayısı ile insanın da kandan yaratıldığını, kanın da hayvansal veya bitkisel gıdalardan oluştuğunu, bitkilerin yerden bittiğini böylece Allah'ın insanları ve hayvanları topraktan yarattığını ifade etmiştir. Şîrâzî ise onun açıklamasını ifade değişiklikleri ile almasına karşın, insanın hayız kanından, meninin kandan ve dolayısı ile insanın kandan yaratıldığı şeklindeki bugünkü bilimsel verilerle de uyuşmayan ifadelerini almamıştır.¹⁶⁷

¹⁶⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 117, vr. 186a/216a, 188a/218a.

¹⁶¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 132, vr. 86b.

¹⁶² Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 123, vr. 6a-7b.

¹⁶³ Hekimoğlu, nr. 123, vr. 7b-17a.

¹⁶⁴ Hekimoğlu, nr. 123, vr. 14a; Tıp doktoru olan, özellikle de göz alanında uzman olan Şîrâzî, uzuvları ayrı ayrı başlıklar altında ele almış ve ustalıkla anlatmıştır. Kendi anlatımı olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁵ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 117, vr. 53b, 58b; Hekimoğlu, nr. 126, vr. 261b.

¹⁶⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 138, vr. 26b.

¹⁶⁷ Krş. *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 116, vr.174a; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, c.XVIII, s.18.



Şîrâzî, bu tavrı ile tıp alanında uzman olmasının bir gereği olarak Râzî'nin bu görüşünü tutarlı bulmamış olabileceği gibi Kur'an'ın ifadeleri dışına çıkmaktan ve yanlış bir şey söylemekten çekinmiş de olabilir.

Sonuç olarak Kutbuddin, Kur'an âyetlerini bilimsel verilerle açıklarken insanları Allah'a çağırmayı ve tefekküre daveti önceliktir. Çok yönlü âlim olmasına rağmen, muhataplarının seviyelerini göz önünde bulundurarak kendi bilimsel donanımını Kur'an açıklamalarına yeterince aksettirmemiş ve bu konularda halkın ihtiyaç duyduğu kadar bilgiler vermiştir. Her bilim dalına olduğu gibi bu alana da bağımsız olarak bakmış, Kur'an'ı bütün muhatapların anlaması gerektiğini savunmuş, açıklama işini ise, otoritelerinin söz söyleyeceği bir alan olarak görmüştür. Kendinden önce tefsirinde bu alanlara geniş yer veren Fahreddin Râzî'ye karşın Kutbuddin, tefsirini yazış gayesine binaen yaşadığı dönemdeki asıl ihtiyacın doğru bir din algısı olduğunu ve İslâm âlemindeki kötü gidişata bu yolla bir çözüm bulunabileceğini düşünmüş olmalı ki tefsirini bu alana hasretmiştir. Zamanının ilim dallarına ise diğer eserlerinde geniş yer vermiştir.

Hız. Ebû Bekir'e Kur'an'dan bir harfin tefsiri hakkında sorulduğunda: "Allah'ın kitabından bir harf hakkında Allah'ın kastı dışında bir şey söylersem, acaba beni hangi sema altında barındırır, hangi yer üzerinde taşır, ben nereye giderim ve ne yaparım?"¹⁶⁸ şeklindeki cevabını aktaran Şîrâzî'nin, onun bu hassasiyeti ile davranarak tefsirinde bilimsel görüşlerini aktarmaktan ve şahsi izahlardan kaçındığı ve görüşlerini otoritelere dayandırma ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Sahabe ve tabiin müfessirlerinden ve bunların tefsirdeki öneminden bahseden Şîrâzî, onlardan sonra gelen her yeni neslin Kur'an'ın tefsirini sapmaya uğrattığını belirtmiş,¹⁶⁹ sahabeden ve ilk dönem müfessirlerinden bize ulaşan rivâyet malzemesine de son derece önem vermiştir. Öte yandan tefsirinin mukaddimesini Kurtubî'den almış olmasına rağmen müfessir, "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten

¹⁶⁸ el-Beyhakî, *el-Câmi'u li Şu'abi'l-İmân*, hadis no: 20, c. III, s. 540-541; Hekimoğlu, nr. 109, vr. 11b.

¹⁶⁹ *Fethu'l-Mennân*, Hekimoğlu, nr. 109, vr. 12a. Krş. Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. I, s. 63.



inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin.”¹⁷⁰ âyetinden dolayı bazı ulemanın “tefsir işitmeye dayalıdır” şeklindeki görüşlerini fasid ve batıl bularak eleştiren Kurtubî'nin bu eleştirilerini almamış, sadece “bu görüş zayıftır” demekle yetinmiştir.¹⁷¹ Bu durum da Şîrâzî'nin tefsirde nakle verdiği önemin bir göstergesidir. Bütün bunlar onun, neden rivâyetleri zamanındaki bilimsel görüşlere tercih ettiğinin de bir göstergesidir.

7. Temsilcilerinden Sayıldığı İşrâkî Felsefeye Yok Denecek Kadar Az Yer Vermesi

“İşrâkıyye” terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan,¹⁷² aydınlanmaya (işrâk) zühd ve arınma yoluyla ulaşmaya çalışan sezgisel (zevkî) düşünce anlamına gelir.¹⁷³ İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdi (ö. 587/1191), en asil bilginin insanın aklının (reason) üstünde olan irfan olduğunu, akıl yoluyla Tanrı bilgisine ulaşmaya çalışmanın, lamba ile güneşi aramaya benzediğini söyler.¹⁷⁴ İşrâkîliğe göre insan mükâşefe yolu ile derece derece karanlıktan Nur'a doğru yükselir. Allah ise bütün ışıkların birleştiği ışık olup, nurlar nuru (Nûru'l-Envâr) olarak kabul edilir.¹⁷⁵

Tefsirinin birkaç yerinde İşrâkî felsefeyi andıran ifadelere yer vermekle beraber¹⁷⁶ Şîrâzî, bu düşünceyi *Fethu'l-Mennân*'da savunmaz. Kur'an'da geçen ve İşrâkîlerin temel kavramlarından olan “en-nûr” kavramına diğer müfessirle-

¹⁷⁰ Nisa 4/59.

¹⁷¹ Krş. Hekimoğlu, nr. 109, vr. 11b; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 58.

¹⁷² Uludağ, Süleyman, “İşrâkıyye”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 435.

¹⁷³ Şerif, M.M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay. İstanbul 1990 (I-IV), c. I, s. 418; Erdoğan, İsmail, “İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri Ve Kaynakları”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 8 (2003), s. 159-160.

¹⁷⁴ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. I, s. 418-419.

¹⁷⁵ Erdoğan, “İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri Ve Kaynakları”, s. 164-165.

¹⁷⁶ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 161b, 188a; İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 165a, 168b, 173a-b; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 6a-b, 82a; Hekimoğlu, nr. 113, vr. 300a (Musa'ya celal nurlarından taşınca, muhabbet denizine dalıp Rabbinin görmek istedi.), 302a-b; Hekimoğlu, nr. 116, vr. 75b-76a, 106a-b (eşyanın varlığının tamamı Allah'ın zatının nurlarından bir nurdur...); Hekimoğlu, nr. 119, vr. 147a-148a; Hekimoğlu, nr. 123, vr. 158b-163b; Esad Ef., nr. 137, vr. 46b.



rin verdikleri anlamları verir.¹⁷⁷ “*Yeryüzü Rabbinin nuru ile aydınlandı...*” şeklinde mealini sunduğumuz Zümer sûresi 69. âyetini İshrâkî felsefeden farklı bir bakış açısı ile açıklar. “el-işrâk,” ışık ve nur demektir. Güneş doğup ışıklarını yaydığı zaman “eşrakati’ş-şemsu” denir, şeklinde İshrâkî açıkladıktan sonra nurdan kastın istiare yolu ile adalet anlamında olduğu şeklinde bir görüşü aktarır. Buna göre “bi nûri rabbihâ” ifadesinin “bi ‘adli rabbihâ” anlamına geldiğini belirtir ve bu meyandaki kullanımlarla ve bir hadisle bunu destekler. Nurun izafetinin yaratılmışın yaratıcıya izafeti olduğunu, yani Allah’ın nuruyla anlamına geldiğini, nur isminin yeryüzüne izafetinin Allah’ın orada adaletini yayması, adalet terazisini kurması ve yeryüzü ehli arasında adaletle hükmetmesi anlamında olduğunu belirtir. İmâm Ebu Mansûr Mâtûrîdî’nin görüşünü¹⁷⁸ ve benzer birkaç görüş daha aktardıktan sonra şu cümlelerle âyetin tefsirini bitirir: “Bir grup Allah’ın nur cinsinden ve beş duyu ile algılanan ışık cinsinden olduğunu vehmederek yoldan çıktı. Bilakis Allah gökleri ve yeri aydınlatandır. Her nur yaratılma ve inşa bakımından O’ndandır.”¹⁷⁹ Görüldüğü gibi Şîrâzî, İshrâkî felsefecilerin görüşünü andıran bir görüş aktarır ve böyle düşünenlerin yoldan çıktığını ifade eder.

Sühreverdî’ye göre ise, Kur’an’ın bizatihi kendisi, Nur sûresinin 35. âyeti (*Allah göklerin ve yerin nurudur...*) İshrâkî felsefe ekolüne temel olmuştur. Bu âyetteki “göklerin ve yerin nuru”nun anlamı, bazı müfessirlerin Allah hakkında en-Nûr ismini söylemekten imtina ederek söyledikleri “göklerin ve yerin münevvir (aydınlatici, nurlandırıcı)” şeklinde değil; bilakis “O saf Nurdur ve diğer nurlar, O’nun Nurunun yayılmasındaki dalgalarıdır” manasındadır.¹⁸⁰ Sühreverdî’nin bu düşüncesinin aksine yukarıda verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi Kutbuddin, Allah göklerin ve yerin aydınlaticısıdır, şeklindeki görüşü savunmaktadır. Müfessir, Nur sûresinin 35. âyetinin tefsirine başlarken “el-kavlu

¹⁷⁷ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 132, vr. 166a.

¹⁷⁸ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 125, vr. 131a.

¹⁷⁹ Hekimoğlu, nr. 125, vr. 131b.

¹⁸⁰ Okudan, Rifat, *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktul ve Eserlerindeki Üslup ve Belagat*, Basılmamış doktora tezi, Isparta 2001, s. 137, 139. Sühreverdî’ye göre cismani lezzetlerden soyutlandığımız zaman, üzerimize bizden hiç yardımını kesmeyen ilahi nur tecelli eder. Ay.



fi'l-ilahiyât" şeklinde başlık attuktan sonra, "bil ki nur, dilde bu keyfiyette güneş, ay, yer, duvar ve benzerinden yayılan ışık olup, bu manada nur lafzının Allah'a izafe edilmesi mümkün olmaz. Nasıl olsun ki nur arazdır ve zatı itibarı ile parçalara ayrılandır. Zahire göre böyle olunca tevil etmek gerekecektir. Ulema bu konuda çeşitli vecihler zikretti..."¹⁸¹ diyerek çeşitli müfessirlerin görüşlerini aktarır. Kendisi İşrâkî düşüncüyü andıran bir katkıda bulunmaz.¹⁸² Sadece Burhânüddîn en-Nesefî (ö. 686/1287)'den Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ındaki "Allah'ın hakikatte nur olduğu, nurun sadece O olduğu" şeklinde görüşünü aktarır.¹⁸³ Şîrâzî, "nûr" kavramının geçtiği diğer âyetlerin tefsirinde de işrâki bir yoruma yer vermez. Şerh ettiği Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ından da tefsirinde herhangi bir bilgi aktarmaz. Sadece bir yerde hangi Sühreverdî olduğunu belirtmeden "kâle's-Sühreverdî rahimehullâh" diyerek "kalbin kasveti, katlaşmasıdır. Kur'an'ı dinleme tiryakisi olarak, nurlarına alışması ve neticede ondan etkilenmemesidir"¹⁸⁴ şeklinde bir görüş aktarmıştır.

Netice itibarıyla Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ına yazdığı şerhin önsözünde Sühreverdî'yi ve İşrâkî felsefeyi öven ve bu akımın temsilcilerinden sayılan Şîrâzî'nin, son yıllarında felsefi ilimleri terk edip ibadete, Kur'an okumaya ve öğretmeğe, hadis çalışmalarına yönelmesi ve tefsirini yazarken edindiği malumat ile İşrâkî felsefeye bakışının değiştiği anlaşılmaktadır. Zira gençliğinde daha ziyade tıp, astronomi, matematik, felsefe ve mantık gibi alanlarda kendisini yetiştiren Şîrâzî, dini ilimlere yeterince eğilememiş, ömrünün sonlarına doğru bu alana meylini artırmış, tefsirini de vefatına yakın yazmıştır. Buna ilaveten tefsirinde hedef kitlenin halk olmasının ve Şîrâzî'nin bir senteze gitmeden, çeşitli düşüncelere bağımsız bakabilme özelliğinin de tefsirine İşrâkîliği sokmamasında etkili olduğu söylenebilir.¹⁸⁵ Neticede Şîrâzî'nin tefsirinden,

¹⁸¹ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 123, vr. 158b.

¹⁸² Hekimoğlu, nr. 123, vr. 158b-165a.

¹⁸³ Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 123, vr. 163a.

¹⁸⁴ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Esad Ef., nr. 137, vr. 58b. Öte yandan Şîrâzî'nin, tefsirinde "nûru Muhammedî" anlayışına yer verdiği görülmektedir. Bk. İÜ Ktp., nr. A1830, vr. 141a-b; Hekimoğlu, nr. 112, vr. 55b; Hekimoğlu, nr. 115, vr. 114a, 160b.

¹⁸⁵ *Fethu'l-Mennân* tefsirinin 11 cildinin kayıp olması sebebiyle ilgili tüm âyetlerin yorumuna ulaşamadığımız için bu konuda kesin neticeye varmak güçleşiyor.



onun düşünce temelinde İsrâkîliğin değil, Ehl-i Sünnetin yer aldığı anlaşılmaktadır. Cerrahoğlu'nun da belirttiği gibi felsefenin hiçbir türü akaid terimleri ile ifade edilmemelidir. Felsefeye ait şeyler felsefeye bırakılmalıdır.¹⁸⁶ Şîrâzî, filozof olmasına rağmen, bazı âyetleri felsefî görüşler açısından tefsir ederek dinin aslı olan Kur'an-ı Kerim'i kendi görüşlerine hizmet eder duruma getirenler gibi yapmamıştır.

8. Döneminde Yazılan Tefsirlerin Aksine Çok Sayıda Kaynaktan İstifade Etmiş Olması

Fethu'l-Mennân, öncelikle kendisi ile çağdaş olan Ebu'l-Hasen el-Hâzin (ö. 741/1340)'in *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl* adlı tefsirine önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Akabinde Ebû Hafs Ömer b. 'Alî ed-Dimeşkî (ö. 880/1475 sonrası), *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirinde *Fethu'l-Mennân*'dan yararlanmıştır. Bunların haricinde birkaç eser sahibinin daha yararlandığı Şîrâzî'nin tefsiri, tefsir dışındaki konulara geniş yer ayırmasından, ilmî ve seçkinci yapıya sahip olmamasından ve hacminin genişliğinden dolayı sonraki esarlere yüksek oranda bir kaynaklık yapamamıştır. Ancak kendisi zengin bir kaynak koleksiyonundan istifade etmiştir. Özellikle tefsir alanında otuzaya yakın tefsirden yararlanmıştır.

Kutbuddin'in yaşadığı dönemde Moğolların medrese ve kütüphaneleri yakıp yıkmalarından dolayı birçok müdevven tefsir kaynağının yok edilmesiyle aynı dönemde yaşayan ve tefsir yazan Kevâşî (ö. 680/1281),¹⁸⁷ Ebu'l-Bekât en-Nesefî (ö. 710/1310)¹⁸⁸ vb. müfessirlerin bu noktada kaynak sıkıntısı çektiği görülmektedir. Buna karşın Şîrâzî'nin çok sayıda kaynağa ulaşmasının sebebi, İlhanlı Devleti yönetiminde önemli görevler almış olması ve tefsirini yazdığı son yıllarında önemli eğitim kurumları ve kütüphanelerin kurulduğu İlhanlılar'ın başkenti Tebriz'de bulunmasıdır. Şîrâzî'nin tefsirindeki kaynakların çokluğu ve bunların bir kısmının günümüzde nüshalarının bulunmaması, mü-

¹⁸⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 31-32.

¹⁸⁷ Ata, Kevâşî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi, s. 91.

¹⁸⁸ Çetiner, Bedreddin, *Ebu'l-Bekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, MÜİFAV Yay., İstanbul 1995, s.51, 77.



fessirin de genellikle yararlandığı kaynakların ismini belirtmesi, onun tefsirini bu noktalarda önemli kılmaktadır. Bunun yanında kendisine kaynaklık yaptığı el-Hâzin'in tefsirinin medreselerde okutulmuş olması da *Fethu'l-Mennan*'ın önemini artırmaktadır.

Sahasında meşhur olmuş birçok müfessir de dâhil olmak üzere müfessirlerin önemli bir bölümü tefsirlerinde bir başka müfessirin eserinden istifade etmiş olmalarına karşın bunu belirtmemişler ve bunların arasında tefsirini tamamen dayandırdığı kaynağı zikretmeyenler de olmuştur.¹⁸⁹ Dolayısı ile yazdıklarının kendi malumatları olduğu izlenimi ortaya çıkmıştır. Buna karşın tefsirini yazma gayesi Allah rızası olan Kutbuddin, bu konuda daha dürüst davranarak tefsirinin önsözünde eserini muhtelif tefsirlerden yararlanarak te'lif ettiğini belirtmiştir.

Sonuç

Özellikle kadılık yaparken halkı yakından gözlemleyerek ahlâkî çözülmeye ve düşünce kargaşasına şahit olan Kutbuddin, öğüt verme konumunda olanların halka okuyup anlatması ve zamanının problemlerinin çözümüne bir katkı olması için ömrünün sonuna doğru bu tefsirini yazmıştır. Tefsirinde düşüncedeki bozulmalara karşı Ehl-i Sünneti savunmuş, ameldeki bozulmalara karşı fikhî konulara geniş yer ayırmış, ahlâkî bozulmalara karşı da tasavvufî düşünceyi ön plana çıkarmış ve bu noktada özellikle de Gazzâlî'nin *İhyâ'*sından sıkça alıntılar yapmıştır. Yaşadığı dönemin buhranlı yapısından kaçış yeri olarak asr-ı saadeti gören Şîrâzî, Sahabeye ve onların yaşadığı dini hayata tefsirinde geniş yer vermiştir.

Şîrâzî'nin ömrünün sonlarına doğru, halka Kur'an, hadis ve *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* sohbetleri yaparken, kendinden sonrakilerin bu geleneğini devam ettirmesi, öğüt verenlere de azık olması için tefsirini yazmış olması ile tefsirinin

¹⁸⁹ Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhullîslâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, DİB Yay., 2. bs., Ankara 1993, s. 95; Çetiner, s. 52; Ata, *Kevâşî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 99. Örneğin el-Hâzin, tefsirinde büyük oranda Şîrâzî'den yararlanmasına karşın bunu belirtmemiştir.



içeriği arasında doğrusal bir ilişki vardır. Tefsirinde özellikle öğüt verici nitelikte olan hadislere yer vermiş ve öğüt verici malumat tefsirinde ağırlık kazanmıştır. Halkın anlayabilmesi için de alıntı yaparken kelime ilavesi vb. şekilde kısmî değişiklikler yaparak ifadeleri kolaylaştırmıştır. Öğüt verenlerin ve halkın iyice özümsemesi için de önemsedığı konuların tekrarına yer vermiş ve bazen aynı malumatı dört sefere kadar tekrarladığı olmuştur. Özellikle *İhyâ'* dan aldığı malumatı tekrarlamış ve tefsirinin toplamda üç cilt kadarlık bir kısmını ondan aldığı bilgiler oluşturmuştur. Zamanındaki felsefî ekolleri yakınlaştırması ve birleştirmesi ile tanınmasına karşın Şîrâzî, tam anlamıyla bir sentezci olmayıp birçok farklı düşüncede usta olmasına rağmen onları birleştirip büyük bir sistem oluşturamamıştır. Derlemeci bakış açısına sahip olan Kutbuddin, benzer özelliğini tefsirinde de sürdürmüş, tefsirini yazış amacı bakımından diğer müfessirlerden ayrılrsa da yeni bir düşünce yapısı ve Kur'an'ı açıklama yöntemi geliştirememiştir. Gerek döneminin özelliği gerekse kendi yapısı gereği kendisinden önceki birikimi yaşadığı dönemin ihtiyaçları ve kendine has bakış açısıyla tefsirinde toplamıştır. Zamanındaki fikrî donukluk ve malumat çokluğu Şîrâzî'yi de etkilemiş, tefsirinde üretken davranmayarak bolca malumat aktarmıştır.

Şîrâzî, tefsirinde hiçbir âyeti atlamadan âyetleri ayrıntılı olarak genellikle de parça parça; kelime kelime veya cümle halinde tefsir etmiştir. Hacim itibariyle tefsirle uzaktan ilgisi olan anlatımlar, doğrudan tefsirle ilgili anlatımlardan daha fazla olmuştur. Doğrudan tefsirle alakalı rivâyetler, izahlar ve yorumlar orta hacimli bir tefsir ölçüsündedir.

Tefsirini yazarken dönemindeki toplumsal yapıya yön verme çabası gütmüş olması ve hem halkı hem de havassı dikkate alarak tefsirini yazmış olması eserine kendi alanında bir orijinalite katmıştır. Böylece Kutbuddin'in tefsiri, toplumsal yapıyı dikkate alarak, toplumu ıslah etme ve topluma yön verme gayesi ile yazılmış olması ve Kur'an'ın toplum tarafından anlaşılmasını ve toplumsal hayatı değiştirmeyi öncelmesi bakımından orijinaldir. Onun tefsirini okurken bilgi vermek veya irşad etmek gayesi ile halka bakan bir yönünün olduğuna dikkat etmek gerekir. Zamanının bilim dallarında uzman olan



Şîrâzî'nin bilimsel birikimini tefsirine yeterince yansıtması yanında tefsir rivâyetlerini bilimsel bilgilere tercih edebilmesi, temsilcilerinden sayıldığı İshrâkî düşünceyi ise savunmaması bu eserin ilginç yönlerindedir. Bu durum Şîrâzî'nin her bilim dalına bağımsız bakabilme özelliğini yansıttığı gibi, onun nass ve rivâyete dayalı dini bilgiye verdiği daha üst değeri ve tefsiri, otoritelerin söz söyleyebileceği bir alan olarak görme anlayışını da yansıtır.

Şîrâzî'nin yanında 40 kişilik öğrenci grubu bulundurarak onlara burs vermesi, onun eğitime, öğretime verdiği önemi gösterdiği gibi, tefsirini niçin halkın ıslahını gaye edinerek öğüt maksadı ile yazdığının da bir ipucu gibidir. Bunun yanında halka yol göstermeleri ve onların ıslahına katkıda bulunmaları için öğüt verme konumunda olanlara bu şekilde Kur'an tefsiri temelinde kaynak sunması da yaygın eğitim hizmetine o dönemde verdiği önemli bir destektir. Kendisinin medreselerde ders vermesi yanında, öğrencilerine burs vermesi, tıp ahlâkı alanında bir esere sahip olması ve ömrünün son yıllarında halka bu şekilde bir irşad faaliyeti yürütmesi, Şîrâzî'nin hayatın her alanında eğitime verdiği önemi, desteği, onun eğitimci vasfını gösterdiği gibi onu ve eserlerini eğitim bilimleri disiplini açısından yeniden değerlendirmenin gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Şîrâzî'nin bu faaliyetleri hayatını belli bir hedefe, insanların eğitime, ıslahına ve toplumun düzelmesine, kalkınmasına adadığının bir kanıtıdır ve çağının ilerisinde bir eğitimci düşünce yapısına sahip olduğunun da bir göstergesidir. Diğer yandan Kutbuddin'in tıp alanındaki faaliyetleri, verdiği eserler ve İbn Sina'nın *el-Kânun fi't-Tıbb* eserine şerh yazmak için uzun yıllar yürüttüğü çalışmalar ve yaptığı seyahatler onun insanın hem beden hem de ruh sağlığına verdiği önemi yansıtmaktadır. Bu manada tefsirinde kalbin işlevleri hakkında araştırma yapmanın ve kalbin hakikatlerinin keşfedilmesi konusundaki çabanın ve inceliklerinin araştırılmasının daha önemli olduğunu belirterek sadece azaların amellerini ele alan fıkıh geleneği ile ilgili önemli bir eleştiriye yer vermiştir.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Şîrâzî, *Fethu'l-Mennân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 115, vr. 127b-128a. Şîrâzî, bu görüşü isim vermeden bir takım değişikliklerle Râzî'den almıştır. Krş. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, c. XVI, s. 212.



Onun bu çalışmasından etkilenmiş olan 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî (ö. 996/1588), ağırlıklı olarak halkın istifâdesi için yazdığı vaaz ve irşad türü kısa bir çalışma olan *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân*¹⁹¹ adlı tefsir risâlesinde *Fethu'l-Mennân*'dan istifade etmiştir.¹⁹²

Kaynakça:

Abdubaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Mü'fehres li Elfâzi'l-Kur'ân'il-Kerim*, Daru'l-Hadis, 2.bs., Kahire, 1988.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü Yöntem- Ana Konular- İlkeler- Teklifler*, Şule Y., İstanbul 1998.

Ata, Mehmet Mahfuz, *Kevâşî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Emre Matbaacılık, İstanbul 2002.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. bs., İstanbul 1998.

Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, DİB Yay., 2. bs., Ankara 1993.

el-Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn Mes'ûd (ö. 516/1122), *Me'âlimu't-Tenzîl*, Thk. ve Tahric: Muhammed 'Abdullâh en-Nemr vd., Dâru Tayyibe, Riyâd 1409-1412.

Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul 1955.

¹⁹¹ Bk. Hayta, Ufuk - Birışık, Abdulhamit, "Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XVI, Sayı: 2, 2007, s. 358, 365, 366.

¹⁹² Tosyevî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Sül. Ktp. Hacı Mahmûd Efendi, nr. 230, vr. 5a, b, 6a, 17b, 55a, 59a, 61b, 65a, 72a, 80b, 108b, 114b.



Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islamic Philosophies of Science*, Institute for Policy Research, Kuala Lumpur Malaysia 1992.

-----, *Gelenek ve Bilim; İslâm'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Erçüment Asil, Gelenek Yay., İstanbul 2003.

Baltacı, Burhan, *Şâtîbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Doktora tezi), Ankara 2005.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (384-458), *el-Câmi'u li Şu'abi'l-Îmân*, Thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1423/2003.

Bursalı Mehmet Tâhir b. Rifat Bey, *Delîlü't-Tefâsir*, Hilal Matbaası, İstanbul 1324 h., (Sül. Ktp, H. Hayri-Abdullah Ef., nr. 0000267).

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Ehl-i Sünnetü*, TDV Yay., 9. bs., Ankara 1993.

-----, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.

Çetiner, Bedreddin, *Ebu'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, MÜİFAV Yay., İstanbul 1995.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Ehl-i Sünnetü*, MÜİFAV Yay., 3. bs., İstanbul 2003.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., 2. bs., Ankara 2006.

Erdoğan, İsmail, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 8 (2003).

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn ve bi Hâmişihî: Tahrîcu Ehâdisi'l-İhyâ'*, Dâru's-Şa'b, Kâhire, ts.



Hayta, Ufuk - Birışık, Abdulhamit, "Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhîru'l-Kur'ân ve Zevâhîru'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XVI, Sayı: 2, 2007.

İbn 'Atıyye el-Endelûsî, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib (ö. 536), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfiî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

İbnü'l-Esîr, Muhammed el-Cezerî (544-606), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî.

İbn Hacer el-'Askalânî, Şeyhü'l-İslâm Şehâbüddîn Ahmed (ö. 852/1449), *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*, Dâru'l-Cil, Beyrut ty.

İbn Kesîr, el-Hâfız İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer (ö. 701-774/1373), *Zeylû Tabakâti'l-Fukahâi's-Şâfiyyîn li'l-'Abbâdî*, Tahkîk, Ta'lîk ve Takdîm: Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azab, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1413/1993. Ebu Asım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Herevi Abbâdî (458/1066)'nin bu eserine yazılan zeyldir.

İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn ebî'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî (813-874 h.), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûk-i Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır ts.

el-Kâdî 'İyâd, Ebu'l-Fadl el-Yahsabî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Hâşiye: Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şimnî (ö. 872/1468), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Kâtib Çelebî, Hâcî Halîfe Mustafâ b. 'Abdullâh, (ö. 1067/1657), *Keş-fü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Kays, Kays Ali, *el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-'Arabî Ricâlu 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Buhûs ve't-Tahkîkâtü's-Sekâfiyye, Tahran 1368.



Keleş, Mahmut Recep, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslâm Kültüründeki Yeri*, (Basılmamış Y. Lisan Tezi), İstanbul 2008.

Krackovskij, Ignatij Julianovic (1370/1951), *Istoria Arabskoi Geograpicheskoi Literatury, Târîhü'l-Edebi'l-Cuğrâfiyyi'l-'Arabî*, Arapçaya çev. Selahaddin Osman Haşim, Câmi'atü'd-Düveli'l-'Arabî, Moskova 1957.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671), *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin lemâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, Thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006.

Okudan, Rifat, *İşrak Filozofu Sühreverdi Maktul ve Eserlerindeki Üslup ve Belagat*, Basılmamış doktora tezi, Isparta 2001.

Pourjavady, Reza-Schmidtke, Sabine, "Qutb al-Din al-Shirazi's (634/1236-710/1311) Durrat al-Taj and its Sources (Studies on Qutb al-Din al-Shirazi I)", *Journal Asiatique* 292.1-2 (2004), Paris.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed (544-604), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.

es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 1420/1999.

es-Selâmî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Râfi' (704-774), *Târîhu Ulemâi Bağ-dâd; el-müsemma Müntehabü'l-Muhtâr*, Tashih ve Ta'lîk: el-Mehâmî Abbâs el-'Azâvî, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, Beyrut 1420/2000.

Subkî (727-771), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân ibn Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.



Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn 'Affân, S. Arabistan 1417/1997.

Şerif, M.M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay. İstanbul 1990 (I-IV).

Şevkânî, Kadı Allame Şeyhülislâm Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834) *el-Bedrü't-Tâli' bi Mehâsine men Be'ude li Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

eş-Şîrâzî, Kutbuddin Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârîsî, *Fethu'l-Mennân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Sül. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109-126; Esad Efendi, nr. 111-140; İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., nr. A1830.

-----, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2047.

Tosyevî, Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Sül. Ktp. Hacı Mahmûd Ef, nr. 230.

Uludağ, Süleyman, "İşrâkıyye", *DİA*, İstanbul 2001.

Walbridge, John Tuthill, *The Philosophy of Quṭb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy*, doctorate thesis, A thesis to The Department of Near Eastern Languages and Civilisations, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, May 1983.

-----, "Al-Shîrâzî," *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Editor: Helaine Selin, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands 1997.

Yaltkaya, M. Şerafeddin (1367/1947), *İbn Esirler Meşâhiru Ulemâ'*, Dersâdet, Zafer Kütüphanesi, İstanbul 1322.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillah (ö. 794/1392), *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 3. bs., Dâru't-Turâs, Kahire 1404/1984.





GÜNÜMÜZDEKİ HÂFIZLIK İLE ASR-I SAÂDETTEKİ HÂFIZLIĞIN KARŞILAŞTIRILMASI

Bahattin DARTMA*

Öz:

Kur'ân, Yüce Allah'ın insanlara göndermiş olduğu en son mesajdır. Nüzulünden itibaren tizlikle yazılmış ve ezberlenmiştir. Bu şekilde en ufak bir değişikliğe maruz kalmadan aslı hüviyeti ile korunmuştur.

Ancak Kur'ân'ın, ashâp dönemindeki ezberlenme amacıyla günümüzdeki ezberlenme amacı arasında çok belirgin farkların olduğu görülmektedir. O dönemde Kur'ân, anlaşılıp uygulanmak için hıfzedilirken, günümüzde sadece hıfzedilmekle kalmaktadır. Salt ezberle yetinildiğinde Kur'ân'ın yaşanan hayatla kayda değer bir ilgisi kalmamaktadır.

O halde gerçek anlamda Kur'ân hâfızı olmak için, ashâp döneminde olduğu gibi Kur'ân'ı ezberledikten sonra onu anlamak ve pratik hayata yansıtma gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Ashâp, hâfız, hâfızlık, Kur'ân, anlamak, uygulamak, pratik hayat.

Abstract:

A Comparison Of The Memorisation Of The Qur'an At Present Time And In The Period Of Prophet Muhammed

The Qur'an is the most recent message sent to people by the almighty God. The Qur'an has been meticulously written and memorised by rote by the muslim hodjas from its coming. In this way it has not been exposed to slight change and the original form of it has been protected.

* Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, bahagani@gmail.com.



It is seen that there are significant differences between the aim memorising the Qur'an during the period of prophet Muhammed and today's aim of memorising. While the Qur'an was memorised to understand and apply its principles in the period of Muhammed, the current aim is to memorise by rote only. Since it is memorised by rote, it does not seem to have a relation with the current and actual daily life.

In that case, to become real reciter of the Qur'an, as happened in the period of Prophet, it is necessary to understand and apply the verses of the Qur'an after memorising it.

Key words: Ashap, reciter, hâfiz, hâfiz, understand, Qur'an, apply, practical life.

Giriş:

Tüm insanlığı en doğru yola iletmek için gönderilmiş² son ilâhî mesaj olan Kur'ân, tartışmasız İslâm dininin en temel kaynağıdır. Bu münasebetle olmalı ki, İslâmî disiplinlerin hemen her dalında araştırma yapanlar ilk önce Kur'ân'a başvurumaktadırlar. Başka bir ifadeyle Kur'ân, bütün dinî konuların merkezinde yer almış ve hala bu hususiyetini sürdürmektedir ve bundan sonra da sürdürecektir. Çünkü Kur'ân'ın verdiği bilgilerin kesin olma özelliği bulunmaktadır.

Öte yandan Kur'ân'a sadece ilmî referans olarak mürâcaat edilmemiş, aynı zamanda onun kırâatına ve ezberlenmesine (hüfzedilmesine) de bir hayli önem atfedilmiştir. Bu cümleden olarak asr-ı saâdetten bu güne kadar pek çok kişi –ki bunların sayısı çok fazladır- Kur'ân'ı baştan sona ezberlemiştir. Ancak hâfızlığın, asr-ı saâdetteki yapılış gaye ve işlevi ile günümüzdeki yapılış gaye ve işlevi arasında çok büyük farklılıklar bulunmaktadır.

İşte bu küçük çaplı etüdümüzde, söz konusu farklılıkları kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısı ile ülkemizde bu alanda yapılan yanlış bir uygulamaya dikkat çekmiş, başka bir ifadeyle önemli bir problemi gündeme getirmiş olacağız. Ancak asıl konuya geçmeden önce hâfızlığın ne anlama geldiğini kısaca açıklamak istiyoruz.

² İsrâ' (17), 9. Konuya ilişkin başka âyetler için meselâ bkz., Bakara (2), 97, 185; En'âm (6), 157; İsrâ' (17), 82; Lokmân (31), 3; Zümer (39), 23; Şûrâ (42), 52; Câsiye (45), 11, 20; Necm (53), 23.



“Hâfız”, “korumak, ezberlemek” manasındaki “hıfz” kökünden türemiş bir sıfat olup terim olarak *Kur’ân’ın tamamını ezbere okuyana* denmektedir.³

I. Asr-ı Saâdette Hâfızlık

Resûlullah (sav) kendisine nâzil olan âyet ve sûreleri, vahiy kâtiplerine titizlikle yazdırmış ve ashâbına tebliğ etmiştir. Ashâp da bu vahiyleri hem yazmış ve hem de ezberlemiştir (satır ve sadır).⁴ Bu uygulamanın, nâzil olan âyet ve sûrelerin zâyi⁵ olmaması ve değiştirilmemesi bakımından büyük bir önemi hâiz olduğu şüphesizdir. İşte bu nedendir ki Kur’ân, en ufak bir değişikliğe uğramadan aslî hüviyetini koruyarak günümüze kadar gelmiştir.

Ancak ashâbın, hâfızlık anlayış ve amacı, günümüzdeki hâfızlık anlayış ve amacından çok farklı olmuştur. Ashâp Kur’ân’ı, anlamak ve onunla amel etmek maksadıyla okumuş ve ezberlemiştir. Günümüzde ise Kur’ân, –aşağıda da anlatılacağı gibi- sadece ezberlenmekle kalmakta, asıl matlup olan anlaşılmasına ve uygulanmasına ise gereken önem verilmemektedir.

Bu itibarla olmalı ki Ebû Ömer Kur’ân hâfızını şöyle tarif etmiştir:

“Kur’ân hâfızı, Kur’ân’ın hükümlerini, helâlini ve harâmını bilen ve onun içindekilerle amel edendir.”⁵

Görüldüğü gibi burada “Kur’ân’ı anlamak ve uygulamak”, hâfızın tanımında -olmazsa olmaz- iki temel unsur olarak yer almıştır.

Abdullah b. ‘Amr da Kur’ân hâfızında şu niteliklerin bulunmasının şart olduğunu bildirmiştir:

³ ez-Zebîdî, es-Seyyid Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Huseynî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (Tahkik, Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî), el-Kuveyt, 1403/1983, XX, 218 (H-F-Z mad.); Bozkurt, Nebi, “Hâfız”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, XV, 74.

⁴ Bu konulara dair geniş bilgi için bkz., ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Tahkik, Fevâz Ahmed Zemerlî), 1. baskı, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut, 1995/1415, I, 197-204.

⁵ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ‘Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, I, 26.



“(Kur’ân hâfızının), Kur’ân’ın hükümlerini (ahkâmını) öğrenmesi, Allah’ın murâdını ve üzerine farz olanı anlaması, okuduğundan yararlanması, okuduğuyla amel etmesi gerekmektedir. (Onun), Kur’ân’ın farzlarını ve hükümlerini ezberden okuyup da okuduğunu anlamaması ne kötü bir şeydir...”⁶

“Hâfız”ın bu tanımını ve sahip olması gereken özellikleri destekleyen hadisler de vardır. Meselâ bir hadîsinde Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur:

“Her kim Kur’ân’ı okur, onu ezberler, helâlini helâl ve harâmını harâm kılar, Allah bu Kur’ân sebebiyle onu cennete sokar.”⁷

İşte bu hadiste gerçek anlamda hâfız olmanın üç şartına yer verilmiştir: Kur’ân’ı ezberlemek, anlamak ve tatbik etmek.

Her şeyden önce bizzat Kur’ân, kendisinin anlaşılması ve uygulanması gerektiğini pek çok âyetinde sarâhaten ifade etmiştir:

“Sana bu mübarek Kitâb’ı indirdik ki, âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar.”⁸

“İşte bu (Kur’ân) mübârek bir Kitâb’tır. Onu biz indirdik. Ona uyun ve (Allah’tan) korkun ki size rahmet edilsin!”⁹

“Biz Kur’ân’dan mü’minlere şifa ve rahmet olan şeyler indiriyoruz...”¹⁰

Görüldüğü gibi âyetlerde kısaca Kur’ân’ın indiriliş amacının, üzerinde düşünülmesi ve ondan öğüt alınması olduğuna önemle vurgu yapılmıştır. Âyetlerde ayrıca Kur’ân’ın, ihtiva ettiği emir, yasak ve diğer esaslar insan ve toplum hayatına tam anlamıyla yansıtılırsa ancak o zaman şifa ve rahmet olacağı, başka bir ifade ile problemleri çözeceği anlatılmıştır.

⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 21.

⁷ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrate, *Sünenu’t-Tirmizî*, İstanbul, 1981, Fezâ’ilu’l-Kur’ân, 13.

⁸ Sâd (38), 29.

⁹ En’âm (6), 155.

¹⁰ İsrâ’ (17), 82. Konuya ilişkin başka âyetler için meselâ bkz., Nahl (16), 44; Kamer (54), 17.



Kur'ân'ın anlaşılması gerektiği hususu hadislerde de üzerinde önemle durulan bir meseledir. Konuyla ilgili olarak Resûlullah (sav) Ebû Zerr'e hitâben şöyle demiştir: "Oturup Allah'ın kitâbından bir âyeti anlaman, senin için yüz rekat (nâfile) namaz kılmandan daha hayırlıdır."¹¹ Yine Resûlullah (sav), "gözlerinize ibadetten payını/nasibini veriniz" buyurdu. (Ashâp), "gözlerin nasibi nedir, Yâ Resûlellah?" dediği zaman o, "Mushafa bakmak, onu derinlemesine tetkik etmek (âyetleri üzerinde düşünmek) ve inceliklerinden ibret/ders almaktır" cevabını verdi.¹² Bu açıdan şu hadis de oldukça manidardır: "Allah'ın evlerinden (herhangi) bir evde, Allah'ın Kitâbı'nı okuyan, aralarında mutâla'a eden kavme sekînet iner; onları, rahmet bürür, melekler kuşatır ve bu kimseleri Allah kendi katındakiler arasında zikreder."¹³

Resûlullah'ın şu beyanları da Kur'ân'ı hayata geçirmenin ehemmiyetini ortaya koymaktadırlar:

"Kur'ân'ı öğreniniz, onu okuyunuz, Kur'ân'ı öğrenen, onu okuyan ve gereğini yapan kişinin misâli (hâli), misk ile doldurulmuş bir dağarcığın (tuluğun) misâline (hâline) benzer ki, kokusu her tarafa yayılır. Kur'ân'ı öğrenip de Kur'ân içinde olduğu halde uyuyup gaflete dalan kişinin misâli ise, misk üzerine (içinde misk varken) ağzı sıkıca bağlanmış dağarcığın misâli gibidir."¹⁴

"Kur'ân'ı okuyan ve hükümleriyle amel edenin anne ve babasına kıyâmet günü parlaklığı dünyadaki güneşin parlaklığından daha fazla olan bir taç giydirilir. O halde Kur'ân'ı bizzat uygulayan hakkında ne düşünürsünüz? (Onun alacağı sevabı siz takdir edin/ne giyeceğini siz düşünüp tahmin edin)."¹⁵

¹¹ İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, 1992, Mukaddime, 16.

¹² Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Tashih, Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001/1421, XX, 66.

¹³ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul, 1981, Salât, 349; et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Tahkik, Târik b. 'Ivezullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru'l-Haremeyn, Kahire, 1995 m./1415 h., IV, 126 (hadîs no., 3780).

¹⁴ İbn Mâce, Mukaddime, 16; Tirmizî, *Fezâ'ilu'l-Kur'ân*, 2.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982, III, 440; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 14.



Hiz. Âişe'nin, Resûlullah'ın ahlakını soranlara, "siz Kur'ân okumuyor musunuz? Onun ahlakı Kur'ân idi"¹⁶ şeklindeki anlamlı cevabı, Hiz. Peygaber'in Kur'ân'ı hayatına yansıttığını göstermektedir.

İşte yukarıda zikredilen hadislerde geçen niteliklere sahip olan hâfızlara şu müjdelere verilmiştir:

Onlar;

1. Allah'ın dostu ve seçkin kullarıdır:

"Allah'ın insanlardan dostları vardır". Allah'ın dostları kimlerdir Yâ Rasûlellah denildi? Resûlullah şöyle buyurdu: "Onlar, Kur'ân ehli olup Allah'ın yakın ve seçkin kullarıdır."¹⁷

2. Ümmetin en şereflieleridir:

"Ümmetimin en şereflieleri Kur'ân'ı ezberleyenlerdir (Hameletu'l-Kur'ân'dır)".¹⁸

3. Meleklerle birlikte dirler:

"Kur'ân'(ı anlayıp uygulama konuların)da mâhir olan kişi, seçkin ve kıymetli olan sefere melekleri ile beraberdir".¹⁹

4. Gıpta edilmeye değerler:

"Ancak iki kişi gıpta edilmeye değerdir: Birisi, Allah'ın kendisine Kur'ân ihсан edip de gece-gündüz onu okuyarak uygulamaya çalışsan; diğeri de Allah'ın verdiği malı gece-gündüz fakirlere infak eden kimsedir."²⁰

¹⁶ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1981, Salâtü'l-Müsâfirîn, 139.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, III, 127; İbn Mâce, Mukaddime, 16; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl b. Behrâm, *Sümenu'd-Dârimî*, İstanbul, 1981, Fezâ'ilü'l-Kur'ân, Fezâ'ilü'l-Kur'ân, 1.

¹⁸ et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Kebîr*, (Tahkik, Hamdî Abdu'l-Mecîd es-Selefi), Neşr., Mektebetü İbn Teymiye, el-Kâhire, XII, 125 (hadis no., 12612):

¹⁹ Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 244.



5. Hürmete layıktırlar:

“Yaşlı bir müslümana, (Kur’ân’ın esaslarını uygulamada) aşırı gitmeyen ve tamamen uzak da olmayan Kur’ân hâfızına ve âdil sultana saygı göstermek, Allah’a gösterilen saygıdan kaynaklanır”.²¹

6. Azaptan kurtulurlar:

“Şüphesiz ki Allah, Kur’an’ı hıfzeden/ezberleyen bir kalbe azap etmez.”²²

7. Nihâyet cennete girer ve şefâat hakkına sahip olurlar:

“Kim Kur’ân’ı okur, ezberler, helâlini helâl ve haramını haram kılsa Allah o kişiyi, bu Kur’ân sebebiyle cennete sokar ve ailesinden cehenneme girecekleri kesinleşen on kişiye de şefaathı yapar”.²³

İşte hâfızların bu vb. hadislerde geçen hak ve imtiyazlara sahip olmaları, Kur’ân’ı anlayıp uygulamaya bağlıdır. Kur’ân’ı sadece ezberlemekle bu tür ikbal ve kazanımları elde etmek mümkün değildir.

Ashâp da yukarıda konuyla ilgili âyetlerle Resûlullah’ın hadislerini ve uygulamalarını dikkate almış olmalı ki, Kur’ân’ı hep anlamak, onun emir ve yasaklarını (hükümlerini) tatbik etmek amacıyla ele almışlardır. Meselâ Abdullah b. Mes’ûd bu dönemdeki uygulamayı şöyle nakletmektedir: “Bizden birisi on âyet öğrenince, o âyetlerin manasını öğrenip onlarla amel etmeden diğer âyetlere geçmezdi.”²⁴ Ebû Abdırrahmân es-Sülemî de aynı tesibitleri şu şekilde aktarmaktadır: “Biz Resûlullah’tan Kur’ân’dan on âyet öğrenince, onun içeriği-

²⁰ Müslim, Salâtu’l-Müsâfirîn, 266, 267.

²¹ Ebû Dâvud, Edeb, 20.

²² Dârimî, Fezâilu’l-Kur’ân, 1.

²³ Tirmizî, Fezâilu’l-Kur’ân, 13; İbn Mâce, Fezâilu’l-Kur’ân, 16. Kur’ân’ın şefaathı olacağına dair ayrıca bkz., Ahmed b. Hanbel, V, 249; Müslim, Salâtu’l-Müsâfirîn, 252.

²⁴ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, (Tahkik, Mahmûd Muhammed Şâkir), Neşr. Mektebetü İbn Teymiye, 2. baskı, el-Kahire, I, 80; el-Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Dâru’l-Marife, Beyrut, I, 557.



ni, (yani) helâlini-harâmını, emrini-nehyini öğrenmeden başka bir on âyete geçmezdik.”²⁵ Süleymân Dârânî ise kendi uygulamasını şöyle anlatıyor: “Ben bir âyet okurum, dört-beş gece onu düşünürüm, onu iyice anlamadan başka bir âyete geçmem.”²⁶ Bunun en tipik misâlini İbn Ömer’in şu rivâyetinde görmekteyiz: “Ömer b. el-Hattâb (ra), Bakara Sûresini on iki senede öğrenmiş, öğrendikten sonra da bir deve kurban etmiştir.”²⁷ İmâm Mâlik’in rivâyetine göre de “Abdullah b. Ömer, Bakara Sûresini öğrenmek için üzerinde (tam) sekiz sene durmuştur.”²⁸ Bu rivâyetlerden anlaşılıyor ki Hz. Ömer ve oğlu Abdullah söz konusu sûreyi uzun bir zaman zarfında okumuşlar, anlamışlar ve pratik hayatlarına yansıtmuşlardır. Yoksa bu kadar uzun bir zaman içinde onu sadece yünden okumak veya ezberlemekle yetinmemişlerdir.

Bütün bu anlatılanlardan, asr-ı saâdetde ve sahâbe döneminde Kur’ân’ın, “anlaşıp uygulanmak” için okunduğu ve ezberlendiği sarâhaten anlaşılmaktadır.

II. Günümüzde Hâfızlık

Yukarıda (giriş kısmının sonunda) da çok kısa olarak değinildiği gibi bugün ülkemizdeki anlayış ve uygulama şekliyle “Kur’ân’ı Fâtîha sûresinden Nâs sûresine kadar ezberleyen” hâfız olarak kabul edilmektedir. Bu şekilde binlerce ifade edilebilecek sayıda kişi, baştan sona Kur’ân’ı ezberlemiştir. Halen bazı resmî veya gayr-i resmî kurumlarda hâfızlık çalışmaları bu minval üzere devam etmektedir. Ancak, hâfızlığın bu şekildeki anlayış ve kabulü ile asr-ı saâdetteki tanımı ve nitelikleri arasında çok büyük farklılıkların olduğu açıkça ortadadır. Günümüzde Kur’ân’ı, sadece ezberlemekle yetinenlere hâfız denirken, ashâp döneminde onu ezberleyen, anlayan ve uygulayana ancak hâfız denmiştir. Ne acı bir gerçektir ki, toplumumuzdaki hâfızların kâhir ekseriyeti Kur’ân’ı anlama

²⁵ Beyhekî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şu’abu’l-İmân*, (Tahkik, Ebû Hecir Muhammed es-Sa’id b. Besyûni Zeğlül), 1. baskı, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1410, II, 331; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 39.

²⁶ Çazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ’u Ullûmi’d-Dîn*, Mektebetü Mısır/Dâru Mısır li’-Tıbbâ’a, I, 277.

²⁷ Beyhekî, *Şu’abu’l-İmân*, II, 331; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 40.

²⁸ İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, (Tahkik, Dr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, Mahmûd Muhammed Halîl), 1. baskı, Beyrût, 1992/1412, Kur’ân, 11.



ve uygulamadan yoksundurlar; dolayısı ile bunlara asr-ı saâdetteki bilinen anlamıyla hâfız demek pek mümkün görünmemektedir. Onların, asr-ı saâdette bilindiği ve kabul edildiği şekliyle hâfızlık payesini almaları için “Kur’ân’ı anlama ve uygulama” gibi zorlu aşamaları katetmeleri gerekmektedir. Haliyle asr-ı saâdetteki hâfızların elde ettikleri hak ve imtiyazlarla günümüz hâfızlarının sahip oldukları ikbal ve imkânlar arasında da çok bâriz farkların olduğu görülmektedir. Bu cümleden olarak toplumumuzdaki hâfızların sahip oldukları hak ve imtiyazları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Resmî veya gayr-ı resmî kurumlarda görev almak. Ülkemizde bu tür birimlerde görev verilirken hâfızlara öncelik tanınmaktadır.²⁹

2. Resmî veya gayr-ı resmî tören veya programlarda -ezbere- Kur’ân okumak (aşır). Bu tür etkinliklere genellikle sesi güzel olan hâfızlara Kur’ân (aşır) okutmakla başlanmaktadır. Mübarek gün ve gecelerde yapılan programlarda ise hafızlar tarafından daha fazla aşır okunmaktadır.

3. Toplumun itibarını ve beğenisini kazanmak. Başka bir ifadeyle toplumda saygın bir yere sahip olmak. Halkımızın muhâfazakar kesimi hâfızlara diğer insanlardan daha fazla değer vermektedirler.

4. Günahlardan sakınmak. Hâfızların önemli bir kısmı, -Kur’ân’ı baştan sona ezberlemiş olmalarının şuûru içinde hareket edip- bazen kendi vicdanlarının sesini dinleyerek ve bazen de toplumun göstereceği tepkiden çekinerek günah işlemekten kaçınmaktadırlar.

5. Yeri geldikçe çeşitli konulara dair delil getirebilmek. Başka bir ifadeyle ele alınan veya bahis konusu olan meseleler hakkında -varsa- Kur’ân’dan ilgili âyet ya da âyetleri okuyabilmek. Ancak üzümlere ifade etmek gerekir ki bu uygulama, toplumumuzdaki hâfızların -sayısına göre- yok denecek kadar az

²⁹ Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, yapılan bir araştırmaya göre ülkemizde hâfızlık belgesi alanların önemli bir kısmının dinî hizmetlerde görev almak istemediği ortaya çıkmıştır. (Bkz., Çimen, Abdullah Emin, *Hâfızlık Tarihi ve Türkiye’de Hâfızlık Kurumunun İşlevselliği*, İstanbul, 2010, s. 75.) İşte bu olumsuz durum da işin bir başka ciddi problemini teşkil etmektedir.



bir kesimi tarafından gerçekleştirilmektedir. Zaten bu makalenin yazılmasına vesile olan asıl sebep de bu talihsiz durumdur.

Türkiye’de hâfızlık yapan kişilerin sadece, yukarıdaki maddelerde belirtilen dünyevî ikbal ve ayrıcalıklara sahip olmak için hâfızlık yaptıklarını söylemek istemiyoruz. Biz burada ülkemizde bu alanda yapılan uygulamaların mevcut durumun bir panoramasını ortaya koymaya çalıştık. Ancak şu kadarını belirtelim ki, yukarıdaki maddelerde zikredilen hususların uhrevîlik yönü olmakla birlikte kişisel ve dünyevîlik yönlerinin de bulunduğu ve hatta bu son (yani şahsî ve maddî) kısmın biraz daha ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür. O halde Allah’ın kelimasını sadece ezberleme işleminin, Kur’ân’ın istediği köklü değişim ve dönüşümü gerçekleştiremediği için onu bir bakıma âtil ve işlevsiz hale getirdiği söylenebilir. Çünkü üzerinde düşünülüp anlaşılmadan ve de hayata yansıtılmadan salt ezberle Kur’ân, icrâ etmesi gereken ferdî ve ictimâî hayatı İlâhî İrâdeye göre şekillendirme ve tanzîm etme temel fonksiyonunu yerine getirememektedir. Yani bir anlamda bu şekildeki hâfızlıkla Kur’ân, hayattan koparılmış ve tecrîd edilmiş olmaktadır.³⁰

Kur’ân’ı hıfzetmenin, asr-ı saâdetteki amacıyla sonraki dönemlerdeki amacı arasındaki farkı Abdullah b. Mes’ûd şöyle ifade eder:

“Bize, Kur’ân’ın lafızlarını ezberlemek zor, onunla amel etmek kolay gelirdi. Bizden sonrakilere Kur’ân’ı ezberlemek kolay, onunla amel etmek zor gelecek.”³¹ “Kur’ân, hükmüyle amel edilmek için nâzil olmuş iken onlar, yalnız okumasını amel olarak kabul etmişlerdir. Bazı kimseler, Fâtiha’dan başlayarak hiç yanılmamak şartıyla Kur’ân’ı sonuna kadar okudukları halde hükmüyle amel etmemektedirler.”³²

³⁰ Bkz., Furkân (25), 30.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 40.

³² Gazâlî, *İhyâ’*, I, 275.



el-Hasanu'l-Basrî'nin mukâyesesi ise şöyledir:

“Önceleri insanlar Kur’ân’ı Allah’ın bir emri-fermanı bilir öyle davranırdı. Gece gündüz onun üzerinde titizlik gösterir, onu gözetir, göz önünde bulundurur, ona göre amel ederdi. Şimdi siz onun harflerine, hareketlerine çok dikkat ediyorsunuz, ama ilâhî emirlere, içinde neler bulunduğuna hiç dikkat etmiyorsunuz. Hatta onları anlamıyorsunuz bile.”³³

Günümüzde insanların Kur’ân’a karşı -tasvîbi mümkün olmayan bu yanlış- tutumunu Ebû Ümâme el-Bâhilî şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

“Kur’ân’ı okuyunuz! (Duvar vb. yerlerde) asılı olan Mushaflar sizi aldatmasın...”³⁴

Ne hazindir ki bu gün bazı Müslüman ailelerde bu yanlış uygulamayı görmek mümkündür.

Asr-ı saâdetten sonra Müslümanların içine düştükleri bu kısır süreç, Batılıların bile gözünden kaçmamıştır. Meselâ Mister Marmadok Bikithol bu konudaki tespitlerini şöyle dile getirmektedir:

“Son zamanlarda Müslümanlar manalardan ziyade elfâza (lafızlara) ehemmiyet vermeye başladılar. Halbuki Kur’ân-ı Kerîm, şeyhülislamın fetvalarını, müctehidlerin ictihâdâtını (ictihatlarını) körü körüne taklit etmeyi istemez...”³⁵

Çalışmamızı sonlandırırken şunu da belirtelim ki yukarıda, günümüz hafızlarının sayısının binlerce olduğunu kaydetmiştik. Şimdi bu hafızların durumu, asr-ı saadetteki hafızların durumuyla mukayese edilirse sayılarının ne kadar olacağını tahmin etmek herhalde kolay olacaktır.

³³ Kandehevî, Muhammed Zekeriyâ’, *Fezâ’il-i ‘Amâl*, (Terceme, Yusuf Karaca), İstanbul, 1997, s. 383.

³⁴ Dârimî, *Fezâ’ilu’l-Kur’ân*, 1; Ğazâlî, *İhyâ’*, I, 273.

³⁵ Eşref Edip, *Kur’ân (Garb Mütefekkirlerine Göre)*, 2. baskı (tab’), İstanbul, 1958/1378, s. 45.



Sonuç:

Yüce Allah'ın insanlara göndermiş olduğu en son ilâhî kitap şüphesiz ki Kur'ân'dır. Bu nedenle olmalı ki Kur'ân, nâzil olmaya başladığı andan itibaren özenle yazılmış ve ezberlenmiştir (satır ve sadır). Bu şekilde aslı hüviyetini koruması sağlanmıştır.

Asr-ı saâdette ve ashâp döneminde, günümüzde olduğu gibi Kur'ân'ı sadece ezberlemekle yetinenlere Kur'ân hâfızı denmemektedir. Onlara göre Kur'ân hâfızı, onu ezberledikten sonra anlayan ve yaşayan anlamına gelmektedir. Kur'ân'ı sadece ezberlemek, hâfız olmanın ilk ve en kolay safhasıdır, ondan sonra aşılması gereken "anlama ve yaşama" safhaları gelmektedir.

Bu itibarla günümüzdeki hâfızlık uygulaması bir bakıma Kur'ân'ın, aktivitesini ve işlevselliğini kaybetmesine sebep olmakta, böylece onun hayatla bağlantısını kesmektedir. Çünkü anlaşılıp gereği yapılmadığı takdirde Kur'ân'dan hakkıyla yararlanmak mümkün değildir. O halde bugünkü şekliyle hâfızlığın önemli bir faydasının olduğunu söylemek çok zor görünmektedir.

Netice itibarıyla yine de müsâmahakar davranıp Kur'ân-ı Kerîm'i, sadece ezberlemekle yetinenlerin bu sa'yini meşkûr olarak değerlendirirken, onu anlayıp üzerinde düşünenleri ve de hayata geçirmeye çalışanları tebrik ve takdir etmek lazımdır.



Kaynaklar:

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Tashih, Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001/1421.

Beyhekî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şu'abu'l-Îmân*, (Tahkik, Ebû Hêcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zeğlûl), 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1410.

Bozkurt, Nebi, "*Hâfız*", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997.

Çimen, Abdullah Emin, *Hâfızlık Tarihi ve Türkiye'de Hâfızlık Kurumunun İşlevselliği*, İstanbul, 2010.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behrâm, *Sünenu'd-Dârimî*, İstanbul, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvûd*, İstanbul, 1981.

Eşref Edip, Kur'ân (Garb Mütefekkirlerine Göre), 2. baskı (tab'), İstanbul, 1958/1378.

Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, Mektebetü Mısır/Dâru Mısır li't-Tıbbâ'a.

el-Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, I, 557.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenu İbni Mâce*, İstanbul, 1981.



İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, (Tahkik, Dr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl), 1. baskı, Beyrût, 1992/1412.

Kandehlevî, Muhammed Zekeriyâ', *Fezâ'il-i 'Amâl*, (Terceme, Yusuf Karaca), İstanbul, 1997.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li 'Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1981, Salâtü'l-Müsâfirîn, 244.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Tahkik, Târik b. 'Ivezullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru'l-Haremeyn, Kahire, 1995/1415.

-----, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Kebîr*, (Tahkik, Hamdî Abdu'l-Mecîd es-Selefî), Neşr., Mektebetü İbn Teymiye, el-Kâhire.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Tahkik, Mahmûd Muhammed Şâkir), Neşr. Mektebetü İbn Teymiye, 2. baskı, el-Kahire.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâte, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1981.

ez-Zebîdî, es-Seyyid Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Tahkik, Abdulkerîm İbrahim el-Azbâvî), el-Kuveyt, 1403/1983.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik, Fevvâz Ahmed Zemerlî), 1. baskı, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415.





TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY

Kuruluşunun 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu (Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 23-24 Kasım 2013)

Z. Şeyma ASLAN*

Kuruluşunun 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu 23-24 Kasım 2013 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirildi. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı'nın himayesi ve projesiyle gerçekleştirilen sempozyum 5 sivil toplum kuruluşunun (İlim Yayma Cemiyeti, Önder, İlim Yayma Vakfı, Ensar Vakfı, Türkiye Gençlik ve Eğitime Hizmet Vakfı (TÜRGEV)) ortak girişimi ve Değerler Eğitimi Merkezi'nin akademik katkıları ile organize edildi.

Düzenleme kurulunun yaptığı açıklamaya göre sempozyumun düzenlenmesindeki temel fikir, 100 yıllık serüveni içinde İmam Hatip okullarını Türkiye'nin ürettiği bir eğitim modeli olarak ele almaktır: "Bu eğitim, Osmanlı döneminde 1913 yılında Medresetü'l Eimme ismiyle başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde evrilerek devam etmiştir. Geçirdiği değişimler ve yüklendiği yeni anlamlarla İmam Hatip okulları Türkiye'nin modernleşme tarihinin bir aynası gibidir; içinde iniş ve çıkışlar, sahiplenme ve karşı koyuşlar vardır. "Aydın din

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü.



adamı” yetiştirme idealiyle başlayan bu tarihçe, “çocuklarımız okusun, dinini de öğrensın, dünyasını da imar etsın” arzusuna doğru evrilmiş, genel eğitimle din eğitimiıı birleştiren bir eğitim modeli olarak Türkiye halkı tarafından benimsenmiştir. İmam Hatip okulları, Müslüman bir ülke olan Türkiye’nin kendi modernleşme tarihiyle irtibatlı bir şekilde ürettiği bir eğitim modelidir.” Sempozyum, Türkiye’nin ürettiği bu eğitim modelini farklı açılardan değerlendirmeyi hedeflemiş, uluslararası düzeyde bir değerlendirme platformu oluşturmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Türkiye kadar, diğer Müslüman ülkelerdeki ve Müslümanların azınlıkta bulunduğu yerlerdeki İslâm dini eğitimi modellerinin de sempozyumda değerlendirmeye alındığını görmekteyiz.

İki günde gerçekleştirilen 22 oturumda 88 sunumun yapıldığı sempozyuma 50’si Türkiye’den, 37’si Türkiye dışından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Azerbaycan, Bosna Hersek, Makedonya, Bulgaristan, İran, Mısır, Nijerya, Pakistan, Endonezya, Malezya, Çin, Singapur, Kore, ABD, Avusturya, Hollanda, İngiltere, İskoçya, İsveç, İsrail ve Yunanistan’dan akademisyenler bildirile-riyle iştirak ettiler.

Sempozyum açılışına iştirak eden Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ konuşmasında bir siyasetçinin bakış açısıyla İmam-Hatip Lisele-rinin tarihçesini ve özellikle son 15 yılda yaşananları değerlendirdi. İmam hatip okullarının Türkiye’ye pek çok insan yetiştirdiğini belirten Bozdağ konuş-masını, bir gün Türkiye’nin imam hatipli cumhurbaşkanı olması temennisini dile getirerek bitirdi.

Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez ise imam hatip okul-larının ulusal ve uluslararası düzeyde akademik araştırmalara konu olduğuna, dünyanın pek çok Müslüman toplumunda bu okulların model olarak görüldü-ğüne dikkat çekti. Görmez’in değerlendirmesine göre imam hatip okulları dev-letin derin kaygılarıyla halkın panik beklentileri arasında şekillenen bir uzlaş-ı neticesinde vücut bulmuştur: “Kendine özgü batılılaşma mecramız, önümüze en az onun kadar etkili bir laiklik ve dünyevileşme programları koymuştur. Dini hayatın geçmişten gelen bir süreklilik içinde mi, yoksa yeni bir düzenleme



içinde mi yapılandırılacağı konusu hala bir sorun olmaya devam etmektedir. İmam Hatip Okulları böyle bir hengâme içinde hem sistem içi kaygı ve beklentiler hem de genel Müslüman ahalinin kendi geleceğine yönelik sistematik kaygılarının bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.” Görmez’e göre imam-hatip okulları hangi gerekçeler toplamının ürünü olursa olsun toplumsal hissiyat ağırlığını koymayı başarmış ve bugün bu okullarımız milletimizin bir iftihar tablosu olarak yerini almıştır. Bu okulların eksikliklerinin de konuşulması gerektiğini belirten Görmez, özeleştirisinin yararlı olacağını vurguladı. “Bugün itibarıyla kurumlarımız ne haldedir, ne yöndedir? Yeni zamanların dinamikleri içinde kendi sınırlılıklarını aşabilme güç ve takatine sahip midir?” sorularını, bu özeleştiri için birer başlangıç noktası olarak işaret etti.

Sempozyum düzenleme kurulu adına Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öcal, organizasyonu gerçekleştiren 5’li koordinasyon grubu adına Ensar Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı İ. Cenk Dilberoğlu sempozyumun amacı ve kapsamını açıkladılar. Açılış bildirisi ise Prof. Dr. Hayrettin Karaman tarafından sunuldu.

Toplantı tarihinin, İmam Hatip Okullarının tarihçesinin 100. yılı münasebetiyle olması kadar, Türkiye’de eğitimin yapılanması açısından da önemli bir dönüşüm dönemine tekabül ettiği söylenebilir. Çünkü bu eğitim, 100. yılına girdiği 2013 yılında kendi tarihinin dönüm noktalarından birini yaşamaktadır. Türkiye’de eğitim kademelerinin 4+4+4 olarak yeniden düzenlendiği süreçte İmam-Hatip Liselerinin eğitim sistemimiz içindeki önemi artmıştır. Aynı zamanda bu yeni dönemde İmam Hatip Liseleri konusunda beklentiler oluşmuş ve bu okullara uluslararası ilgi artmıştır. Balkanlardan Orta Asya’ya, Afrika ve Hint Alt Kıtası’na kadar pek çok ülkede genel eğitimle din eğitimini birleştiren İmam Hatip okulu modeli ilgiyle takip edilmekte ve benzerleri kurulmaktadır.

Sempozyum oturum konuları özetle şöyledir: İmam Hatip okullarının tarihi gelişimi, İmam Hatip Liseli olma kimliği, bu okulların öğrenci, öğretmen ve idarecileri üzerine saha analizleri, İmam Hatiplerin Türk siyasi ve kültürel hayatındaki yeri, siyaset ve İmam-Hatip okulları ilişkisi, İmam Hatip okullarının öğretim programları ve ders kitaplarının değerlendirilmesi, İmam Hatip



okulları tarihçesinin farklı dönemlerine tanıklık etmiş olan kişilerin hatıraları ve tanıklıkları. Bunların yanı sıra konunun uluslararası boyutunda modern dünyada İslâm dini eğitimi tecrübeleri, Müslümanların eğitimi konusunda yerel ve küresel meseleler, Avrupa'da İslâmî eğitimin imkânı ve sınırları, gelenek ile modernleşme arasında din eğitim arayışı, günümüz medreselerinde İslâm dini eğitimi, Türkiye dışında açılan İmam-Hatip okulları örnekleri gündeme alınmıştır.

Türkiye dışındaki din eğitimi tecrübesiyle karşılaştırmalı değerlendirmeler yapmak üzere toplantıya katılanlar arasında Doç. Dr. Hossein Godazgar (El-Maktum College-İngiltere), Prof. Dr. Robert William Hefner (Boston Üniversitesi), Prof. Dr. Holger Karl Daun (Stockholm Üniversitesi), Prof. Dr. Ednan Aslan (Viyana Üniversitesi), Dr. Hatem Ahmad al-Bazian (Zaytuna College – ABD), Prof. Dr. Mesut Idriz (Uluslararası Sarayova Üniversitesi), Prof. Dr. Safdar Jamal Malik (Erfurt Üniversitesi), Doç. Dr. Syed Farid Alatas (Ulusal Singapur Üniversitesi), Prof. Dr. Soon Yong Pak (Yonsei Üniversitesi - Güney Kore), Doç. Dr. Muqtedar Khan (Delaware Üniversitesi - ABD), Doç. Dr. Christopher Candland (Wellesley College – ABD), Prof. Dr. Khosrow Bagheri Noaparast (Tahran Üniversitesi), Prof. Dr. Said Sadek (Kahire Amerikan Üniversitesi) yer almıştır.

Bu toplantıda sunulan ve kitaplaşacak olan bildirimler kadar, farklı coğrafyalardan gelen ve Müslümanların eğitimi konusunda çalışan katılımcıların Türkiye'nin İHL tecrübesini dinlemelerinin, birbirleriyle fikir alışverişinde bulunmuş olmalarının, ileriye yönelik önemli kazanımlardan biri olacağını öngörmek mümkün. Bir diğer kazanım, özellikle Türkiye dışından gelen katılımcıların sordukları kritik sorulara yanıt üretebilecek şekilde Türk katılımcıların İmam Hatip Okulu modeli üzerinde daha ciddiyetle durma ihtiyacının hissedilmiş olmasıdır. 100. yılında İmam Hatip okullarının eğitim sistemimiz içindeki payı artarken, bu okulların geliştirilmesini sadece yeni binaların yapılması, dersliklerinin iyileştirilmesi, akıllı tahtaların kullanılması, ders kitaplarının daha dikkat çekici tasarımlar ve daha kaliteli baskıya sahip olması vb. düzeyinde anlamak hatalı olur.



Oturumlarda kendisini gösteren tartışma konularından biri, günümüz nesli için İmam Hatip okulunda okumanın, bu okulların 1950'lerden itibaren halen hayatta olan mezunları için taşıdığı anlamı taşıyor oluşudur. Geleneği muhafaza konusunda daha hassas olan İmam Hatip eğitimi, dini ve kültürel geleneği yeni yetişen nesillere aktarma görevini, kapılarını dünyaya kapatarak değil, ancak daha fazla açarak gerçek anlamda başarabilir. Özellikle Avrupa ülkeleri ve ABD'de yaşayan Müslümanlar, içinde yaşadıkları toplumlar içerisinde kaybolmadan ve fakat onların dışına da düşmeden bir eğitim geliştirme göreviyle karşı karşıya bulunuyorlar. Bu noktada onların tecrübeleri sadece Türkiye için değil, Müslüman çoğunluk nüfusa sahip diğer ülkeler için de önem arz ediyor.

İmam Hatip Okulları, dini ilimler ile pozitif bilimleri birleştiren bir program üretmekle yeni bir eğitim önerisi anlamına geliyordu. Fakat bu ikisini sadece bir araya getirmenin bir sentez üretmek bakımından yeterli olup olmadığı bugün yeniden sorulması gereken bir soru olarak karşımızda bulunuyor. Elbette bu mesele sadece İmam Hatip Okulu programı olmayıp bütün Müslüman düşünürlere düşen bir görevi işaret etmektedir.

Sempozyumun, "Modern eğitim sistemi içinde bir din eğitimi üretme"ye yönelik düşünme ve araştırmalara ilham verici olabilmesi, sempozyumun ardından en önemli kazanımlardan biri olacaktır.



Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu (Ankara, 16-17 Kasım 2013)

Muhammet Enes KALA*

Hicrî yedinci, miladî on üçüncü yüzyıl, İslâm coğrafyasında felsefî ve bilimsel faaliyetlerin hem nitelik hem de nicelik bakımından zirve bir dönemdir. İslâm felsefesi dendiğinde genelde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi sınırlı sayıda sistem filozofu, onların felsefeleri ile Gazzâlî gibi düşünürler akla gelmektedir. Ancak İslâm ilimler tarihinin ilerleyen dönemlerine ilişkin araştırmalar arttıkça bu anlayışın bir ezber olduğu ve dolayısıyla da bozulması gerektiği anlaşılmıştır. Aynı durum bilimsel faaliyetler için de geçerlidir. Daha önceki yıllarda bu yerleşik kanaatin neticesi olarak ülkemizde İslâm felsefesi alanındaki tezler, makaleler, bilimsel çalışmalar, sempozyumlar genel itibariyle adı geçen birkaç filozofun ismi etrafında yapılmış, bu durum ise mesela İbn Rüşd (ö. 595/1198) sonrası zamanlarda sanki önemli hiçbir ilmî ve felsefî çalışma yapılmamış, üretken düşünürler yetişmemiş algısını oluşturmuştur.

Son yıllarda özellikle ülkemizde İbn Rüşd ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) sonrası İslâm düşüncesine gittikçe artan ilmî ve akademik bir ilginin olduğunu ve bu çerçevede çok sayıda tez hazırlandığını, makale ve telif çalışmaların yayımlandığını, dönemin düşünürlerinin eserlerinin hatırı sayılır bir kısmının Türkçeye tercüme edildiğini müşahade etmekteyiz. Bu tür çalışmalara paralel olarak ilgili dönem ve sonrasına dair bazı sempozyumların düzenlenmesi de ülkemizdeki İslâm bilim ve düşünce tarihi açısından sevindirici gelişmelerdir. Özellikle 7./13. yüzyılın mümtaz isimleri Mevlânâ, Yunus

* Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü-Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.



Emre, Sadreddin Konevî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Seyfüddin Âmidî merkeze alınarak yapılan sempozyumlara ilaveten Osmanlı nazârî düşüncesinin önemli isimleri Hocazâde ve Molla Fenârî sempozyumları da takdire şayan organizasyonlardır. **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu** ise mezkûr isimler dışındaki filozof ve bilim adamlarının ilmî ve akademik gündeme yeterince sunulmadığı tespitinden hareketle ve burada oluştuğu düşünölen boşluğa mütevazı bir katkı sunmak için düzenlenmiştir.

Sempozyumun kapsamına aldığı dönemde yetişen büyük alimlere baktığımız zaman, İbn Sînâ felsefesinin şârih ve savunucusu ve aynı zamanda Meraga Rasathanesinin kurucusu, astronom ve matematikçi Nasiruddin Tûsî'yi, büyük mantıkçı ve filozof Necmeddin el-Kâtibî'yi, adı mantıkla özdeşleşen Esirüddin el-Ebherî'yi, ünlü tabip, astronom ve filozof Kutbuddin eş-Şîrâzî'yi, İşrâkî felsefenin kurucusu Şihabüddin es-Sühreverdî şârihlerini, büyük fakih, mütekellim ve filozoflardan Seyfüddin el-Âmidî'yi, *Fâzıl ibn Nâtık* müellifi ve tabip İbnü'n-Nefis'i görmekteyiz. Burada zikredilen düşünürler dönemlerindeki âlim ve filozoflardan sadece birkaç tanesidir. Sempozyumda, 13. yüzyılda dönemin varlık, bilgi ve değer alanlarında öne çıkmış düşünür, anlayış ve sistemlerinin çeşitli yönleriyle ele alınıp ilim dünyasının gündemine sunulması hedeflenmiştir. Buna bağlı olarak felsefe dışında İslâm düşüncesi sacayağının diğer ikisini oluşturan kelam ve tasavvuf alanındaki çalışmaların da sempozyumda yer alması planlanmıştır. Sempozyumun sadece İslâm düşüncesiyle sınırlandırılmadığını, özellikle 13. yüzyıl Batı felsefesine dair tebliğlere de yer verilmiş olduğunu özellikle belirtmek anlamlı olacaktır. Nihayetinde bilimsel toplantı etkinliğiyle Türkiye'de belli bir noktaya gelen mevcut birikimin harekete geçirilmesi ve daha ileri çalışmaların yapılmasına ortam hazırlanması arzulanmıştır. Planlanan faaliyetin bütünün bir parçası olarak telakki edilerek sonraki dönemlerin (14, 15, 16, 17 vs. yüzyılların) felsefî düşüncelerini anlamaya ve bunlarla hesaplaşmaya bir basamak oluşturması temenni edilmektedir.

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi ile Türk Tarih Kurumu Başkanlığının ortaklaşa tertip ettikleri **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu** etkinliği 16-17 Kasım 2013 tarihleri arasında



Türkiye, Amerika Birleşik Devletleri, İran, Kanada ve Azerbaycan'dan katılan seçkin akademisyenlerin eş zamanlı on üç oturumda sundukları toplamda elli iki tebliğ ile gerçekleştirilmiştir. Sempozyumun açılış oturumundan önce bilimsel etkinliğin düzenleme kurulunda bulunan ve bu etkinliğin düzenlenmesi için büyük emekler harcayan Doç. Dr. Murat Demirkol kısa konuşmasıyla sempozyumun tanıtımını yaptı. Ardından kürsüye gelen İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Kankal konuşmasında böylesi bir organizasyona ev sahipliği yapmanın yaşattığı memnuniyeti dile getirerek, günü anlamak ve geleceği inşa etmek için tarihimizi tanımanın ve tarihin karanlıklarını aydınlatmanın önemi üzerinde durdu. Prof. Dr. Kankal'ın ardından sempozyumun gerçekleştirilmesi için çok büyük destekler sunan Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Metin Doğan yaptığı kısa konuşmada, genç bir üniversite olarak böylesi büyük bir programı gerçekleştirdikleri için mutlu olduklarını, alanlarında uzman katılımcıların sunacakları katkıların öneminin geçmişini anlamaya büyük faydası olacağını ve medeniyetimizin çok yönlü âlimlerinin tanınmasının disiplinlerarası çalışmalara vesile olması gerektiğini söyledi.

Akademik çerçeveden taşmayan protokol konuşmalarının ardından İslâm felsefesi alanına çok önemli katkılar sunan Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın oturum başkanlığında Prof. Dr. Ömer Mahir Alper ilgili yüzyılda İbn Sînâ mirasını ve onun yeniden inşasını tartıştığı "13. Yüzyılda İbn Sinacı Gelenek" başlıklı tebliğini, Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, fizik ile metafiziğin birbirinin mütemmim cüzleri olduklarını, optik ve astronomi olmaksızın metafiziğe dair söylemlerin temellerinin sağlam olamayacağını ve ilgili yüzyılda bunun yakinen anlaşılıp gösterildiğini tartıştığı "Fa'âl Akıl Ölünce! 13. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakiki ile Zahir İlişkisinin Yeniden Yorumlanması" başlıklı tebliğini, Prof. Dr. John Walbridge, İshrâkî okul şarihlerinin Sühreverdî yorumlarını klasik metinlerden çok sayıda örnek sunarak yaptığı "İshrâkîlerin Elyazmaları, 13. Yüzyılda Sühreverdî'nin Yeniden Keşfi ve Kabul Edilişi Üzerine" başlıklı tebliğini ve Doç. Dr. Ömer Türker, ilgili yüzyıla dikey bakmaya çalışarak bu yüzyılın İslâm düşüncesindeki yeri ve önemini anlatmaya çalıştığı "Düşüncede



İlk Olanın Varlıkta Son Olması: 13. yüzyıl Felsefesinin İslâm Düşüncesi Tarihindeki Yeri” başlıklı tebliğini sundular.

Açılış oturumunun ardından iki gün süren sempozyum, ağırlıklı Türkiye olmak üzere bir çok ülkeden katılan uzman akademisyenin sunduğu tebliğlerle devam etti. Sempozyumda, felsefenin varlık, bilgi ve değer konuları ilgili yüzyıl düşünürlerinden hareketle düşüncede devamlılık oluşturmak amacıyla değerlendirilmeye ve yeniden okunmaya çalışılmıştır. İlgili dönemde sadece İslâm felsefesiyle sınırlı kalmamış, özellikle Batı felsefesine dair çalışmalarla ilgili tebliğler de sunulmuştur. Özellikle sempozyum içeriğinde Gazzâli sonrası İslâm düşüncesinde bir inkıta mı yoksa bir ihya mı meydana geldiği canlı bir şekilde tartışmaya açılmış ve 13. yüzyılda ortaya atılan fikirler bu bağlamda değerlendirilmeye çalışılmıştır. Etkinlik, “13. Yüzyılda Felsefe” başlığını taşısa da programda kelim, tasavvuf, fıkıh, tarih, optik gibi alanlardan da tebliğler sunulmuş ve disiplinlerarası çalışmalar hüviyetinde değerlendirilebilecek çalışmaların bu yüzyılda önemli bir yekun oluşturduğu tespit edilmiştir. Dönem düşünürlerini tanımak yeni olmasa da onları bir bilimsel etkinlikle tartışma zeminine taşımak oldukça yeni ve geç kalınmış bir durumdur. Bu çerçevede bir boşluk gibi duran 13. yüzyılın düşünce boyutu tartışmaya açılmış, takipçileri bu konuda çalışmaya sevk etmesi ümit edilmiş ve sonraki yüzyıllarda düşünceye dair olan mütefekkirler ve fikirlerin de aynı şekilde tartışma zeminine taşınmasına özendirilmiştir.

16-17 Kasım 2013 tarihlerinde Ankara’da iki gün boyunca gerçekleştiren Sempozyumla ilgili olarak özetle aşağıdaki hususlar tespit edilmiştir:

1. Bu Sempozyumda 13. yüzyıldaki felsefe, mantık, kelim ve tasavvuf birimleri ilk defa ele alınmak sùretiyle özgün bir bilimsel etkinlik sergilenmiştir.
2. Sempozyuma Türkiye’deki çok sayıda üniversiteden ve yurt dışından (ABD, Kanada, İran, Azerbaycan) bilim adamları bildirimleri ile katılmışlardır.



3. Programda hem dönemin felsefe ve mantık açısından ifade ettiği konum genel olarak değerlendirilerek ortaya konmuş, hem Razi, Ebheri, Tusi, Kazvini, Semerkandi, Urmevi , Kutbeddin Şirazi, Şehrezuri, Tahtani, Aquinas ve Scotus gibi 13. yüzyıl filozofları çeşitli görüşleriyle inceleme konusu yapılmış, hem de Müslüman, Hıristiyan ve Süryani ilim dünyaları arasındaki etkileşimler ele alınmıştır.
4. Programda genç akademisyenlerin çokluğu dikkat çekmiştir. Bu durum, son on yıla kadar dar ve spesifik olarak çalışılmayan dönemin felsefe, kelam, mantık ve tasavvuf açılarından araştırılması adına önemli ve umut verici bir gösterge olarak değerlendirilmiştir.
5. Sempozyum süresince sunulan bildirilerin metafizik, ontoloji, epistemoloji, etik, kelam ve tasavvuf alanında meselelerin yeniden farklı açılardan ele alınmasına büyük katkılar sağlayacağı kanaatine ulaşılmıştır.
6. Program, akademiye tanınmış saygın hocalarla genç akademisyenlerin buluşmasını, etkileşim ve görüş alışverişinin gerçekleşmesini sağlamıştır.
7. 2010'da kurulmuş genç bir üniversite olan Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nin böyle uluslararası bir felsefe sempozyumu düzenleyerek hem kısa zamanda ulaştığı seviyeyi ortaya koyduğu, hem de özellikle felsefeye odaklanmakla son zamanlarda felsefe derslerinin müfredat içindeki konumuna ilişkin tartışmalara pozitif bir katkı sunduğu ifade edilmiştir.
8. Katılımcılar, organizasyonun son derece düzenli ve iyi yürütüldüğünü, hizmetlerin memnuniyet verici olduğunu belirtmişler; ancak oturumda müzakerelere yer verilmemesini bir eksiklik olarak görmüşlerdir.
9. Katılımcılar tarafından, bu tür sempozyumların 14., 15. ve 16. yüzyıllar şeklinde sürdürülmesi temennisi dile getirilmiştir.

Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu'nun tebliğlerinin kısa bir süre içerisinde kitaplaştırılarak literatüre katkıda bulunacak olması ayrıca sevindiricidir. Sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen ve katkı sunan herkese çok teşekkür eder, böylesi etkinliklerin artarak devam etmesini ve geçmişle olan bağımızın canlı şekilde yeniden kurulmasına vesile olmasını dilerim.



Klasik Sonrası Dönem İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği (Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 7-8 Aralık 2013)

Abdullah Taha İMAMOĞLU*

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından tertip edilen “Klasik Sonrası Dönem İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği” başlıklı atölye çalışması 7-8 Aralık 2013 tarihinde vakfın Vefa’daki merkezinde gerçekleştirildi. Çalıştayın temel amacı, İslâm düşüncesinin klasik sonrası dönemini kısmen de olsa vuzuha kavuşturmak ve bu dönemin en önemli simalarından birisi olan Seyyid Şerif Cürçânî’yi 600. vefat yıl dönümü vesilesiyle anmaktır. İki günlük çalıştay süresince İslâm düşüncesinin klasik sonrasında kazandığı genel görünüm Cürçânî (ö. 816/1413) ve görüşleri merkeze alınarak tartışmaya açıldı. Çalıştayın açılışında Türkiye’de Seyyid Şerif Cürçânî hakkında ilk kez bir doktora tezi hazırlayan (1981) ve Cürçânî’yi Arap dilciliği bakımından inceleyen Prof. Dr. Sadreddin Gümüş kısa bir takdim konuşması yaptı. Gümüş, konuşmasında Seyyid Şerif’in düşünce tarihi açısından önemi ve onun Osmanlı ulemasına olan etkisi üzerinde durdu.

Doç. Dr. Ömer Türker, Cürçânî’nin fikirlerini genel olarak ele alan açılış konuşmasını “Kelâm ve Felsefe Geleneğinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî” başlığıyla gerçekleştirdi. Tebliğinin başında müteahhirün döneminin ‘ikinci klasik dönem’ olarak adlandırılmasını teklif eden Türker, Cürçânî’nin kelim ve felsefe tarihi açısından önemine değindi. İslâm düşüncesinin felsefe ve kelim eksenindeki bu döneminde iki farklı gelenek arasındaki

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.



temel ihtilaf noktalarının merkezde tartışıldığını savunan Türker, bu meselelerin nedenselliğinin reddi, Kâdir-i mutlak Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın sıfatları ve sudûr görüşünde ortaya çıktığını ifade etti. Ayrıca mütahhirûn dönemde ruhun mahiyeti meselesinin de çokça tartışıldığına değinen Türker, bu dönemde nefis teorisinin kelam bahislerine taşındığını vurguladı ve ayrıca hareket teorisindeki değişikliğe vurgu yaptı.

İlk konuşmacı Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı'nın tebliği "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî: Cürcânî'nin Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri" başlığını taşımaktaydı. Cürcânî'nin Osmanlı ulemâsı üzerindeki etkisini icâzet kayıtları üzerinden ortaya koyan Arıcı, Cürcânî'nin görüşlerinin Osmanlı ulemâsına Kadızâde er-Rûmî (ö. 824/1421), es-Seyyid Ali el-Acemî (ö. 860/1455), Fahrudin el-Acemî (ö. 865/1460), Fethullah eş-Şirvânî (ö. 857/1453) gibi öğrencileri vasıtasıyla ulaştığını, bunun yanında bu çizgide Celaleddin Devvânî (ö. 908/1502) ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendî'nin (ö. 922/1516) oldukça etkili olduğunu ifade etti. Cürcânî'nin nazarî düşüncedeki etkisini gösteren en önemli eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine IX/XV. yüzyıl ve sonrasında hâşiyelerinin elli civarında olduğunu belirten Arıcı, tek tek tespit ettiği bu eserlerden yaklaşık otuz tanesinin 1450 ilâ 1600 yılları arasında kaleme alındığını ve bunların üçte birinin de Osmanlı sultanlarına ithaf edildiğini dile getirdi. Dolayısıyla bu dönemin özellikle nazarî düşünce tarihi açısından çok önemli olduğunun altını çizdi. Osmanlı düşünce geleneğinde devam edegelen Teftâzânî-Cürcânî çekişmesine de temas eden tebliğci, Cürcânî'ye yönelik birçok eleştiri olduğuna da değindi.

İkinci konuşmayı yapan Yrd. Doç. Dr. Eşref Altaş'ın tebliğ başlığı "Merâtibü'l-mevcûdât Risalesi Çerçevesinde Cürcânî'nin Varlık Görüşü" idi. Varlık-mahiyet ayrımının İslâm felsefesindeki tarihi kökenine dikkat çekerek konuşmasına başlayan Altaş, ilgili risale çerçevesinde varlık kavramı ve ayrımlarının Cürcânî'deki karşılığı üzerinde durdu. "Cürcânî'ye Göre Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet Ayrımı" başlıklı üçüncü konuşmayı Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar yaptı. İslâm düşüncesinde varlık-mahiyet ayrımının gelişimine odaklanan Coşar, mahiyetin mutlak, mantıkî ve bizâtihi olarak üçe ayrıldığını



ifade etti. Mutlak mahiyetin var olanla ilişkilendirildiğini belirttiikten sonra Nasirüddin Tûsî (ö. 672/1274), Râzî ve Cürçânî'nin görüşlerinin ve aralarındaki ayrımların epistemolojik ve ontolojik olarak birbirine karıştırıldığını ifade etti. Coşar son olarak, İslâm felsefesinde sudûr kavramı etrafında oluşan en önemli meselelerin yoktan varolma ve nedensellik olduğuna değindi. İlk günün son oturumundaki dördüncü konuşmayı Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz “*Şerhu'l-Mevâkıf* Bağlamında Cürçânî'nin Kudret Kavramıyla İlgili Değerlendirmeleri” başlığıyla gerçekleştirdi. Kudret ve fiil ilişkisine değinerek tebliğine başlayan Toksöz, kesbeden kudret anlayışının Eşarî kelamında en önemli kavramlardan birisi olduğu ve Cürçânî'ye göre kudretin fiille beraber anlaşılması gerektiğinin altını çizdi. Ardından Kâdir-i mutlak kavramı etrafında oluşan iki önemli meseleyle dikkat çeken Toksöz, kâdir kavramının mümkün olan her şeye mi yoksa istenilen her şeyi mi kapsadığı, muhtar ile mucib arasındaki fark ve gâibin şâhîde kıyası gibi meselelere temas ederek tebliğini sonlandırdı.

İkinci günün ilk oturumunda “*Şerhu'l-Mevâkıf* Çerçevesinde Cürçânî'nin Âlemin Ezeliliği Meselesine Yaklaşımı” başlığıyla Doç. Dr. Fatih Toktaş söz aldı. Zâtî hâdis kavramını tanımlayarak tebliğine başlayan Toktaş, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin keyfiyetine değindi. Toktaş'ın tebliğine katkıda bulunan Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu yaratıcı Tanrı ile nübüvvet kavramlarının Yunan felsefesinde olmadığına dikkat çekerek iki ayrı kozmolojinin varlığına vurgu yaptı. Son tahlilde teorinin nesneyi yarattığı ve nesnenin de idraki yarattığını vurgulayarak sözlerini tamamladı. Arş. Gör. İbrahim Halil Üçer, “Cürçânî Düşüncesinde Metafizik Nedenlik ve Tam İlet-Nâkıs İlet Ayrımı Üzerine” başlığıyla altıncı konuşmayı gerçekleştirdi. Tam illet ve nâkıs illet kavramlarına kısaca temas eden Üçer, iki kavram arasındaki illiyet meselesine değindi. Ancak tebliğinde tam illetten ziyade nâkıs illet üzerinde duran Üçer, nâkıs illeti fâil, gaye, sûret ve maddî olmak bakımından dörde ayırdı. Konuyla ilgili Esirüddin el-Ebherî (ö. 663/1264) ve Necmeddin el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) görüşlerine de atıf yaparak Cürçânî'nin tam ve nâkıs illet şemasını niçin kurduğunu izah etti. *Şerhu'l-Mevâkıf*'in büyük bir yekûnünü umûr-ı âmme meselesinin kapsadığına işaret eden Üçer, düşünce tarihinin önemli metinlerin-



de terminolojinin sürekliliğine ve kavramların dönüşümüne dikkat edilmesi gerektiğini söyleyerek sunumunu sonlandırdı. Üçer'in tebliğine ilave olarak Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu bir modelin dört unsuru taşıdığı takdirde önem kazandığına atıf yaptı. Bu dört unsuru tutarlılık, iç tutarlılık, diğer teorilerle uyumluluk ve eleştirilere karşı duruş olarak belirledi.

Bir sonraki konuşmayı "Cürcânî'nin *nefsü'l-emr* Nazariyesi ve *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneğinde Matematik Bilimlere Uygulanması" başlığıyla Fazlıoğlu gerçekleştirdi. Tebliğine Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Muslihuddin Lârî (ö. 979/1571), Mehmed Emin Şîrvânî (ö. 1036/1626) ve Abdürrahim Maraşi (1068/1657) gibi bilginlere atıf yaparak başlayan Fazlıoğlu, geometri ilminin maddelerin soyutlanmasını sağladığını ifade etti. Düşünce tarihinde filozofların genel olarak fizikçi ve matematikçi olmak üzere ikiye ayrıldığını ve astronomi biliminin ise her iki alanı birbiriyle kesiştiren bir unsur olduğunu söyleyen Fazlıoğlu, Seyyid Şerîf'in *nefsü'l-emr* nazariyesini tahlil ederek sunumunu nihayete erdirdi.

Sekizinci konuşma ise Arş. Gör. Dr. Mehmet Özturan'ın "Cürcânî'ye Göre Bilginin Bölümleri ve Mantık: *Risâle fî taksîmi'l-ilm* Açısından Bir Değerlendirme" başlıklı konuşmasıyla devam etti. Cürcânî'nin bilgiyi nasıl taksim ettiği, mantığın konu ve gayesini nasıl tanımladığını sunan Özturan, mantık ilmindeki tasavvur ve tasdik ayırımına, husûlî ve hudûrî bilgi arasındaki farka dikkat çekerek tebliğini noktaladı. Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, dokuzuncu ve son konuşmayı "Mahiyetin Mec'ûliyeti" Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi" başlığıyla gerçekleştirdi. C-a'l fiilinin iki farklı anlamına dikkat çeken Alper, tebliğinde mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı tartışmasına odaklandı. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) kavram analizinde çok hassas bir âlim olduğuna vurgu yaptı. İcî ve Cürcânî'nin düşünce tarihi açısından dönüştürücü müellifler olduğunu belirten Alper, bazı meselelerde İbn Kemal'in eleştiri ve tenkitlerini ufak risaleler halinde ve adeta bir manifesto niteliğinde kaleme aldığını söyledi. İbn Kemal'in kelimcülerin düşünüş biçimiyle alakalı risalesine atıf yapan Alper, kapanış ve temenni cümleleriyle çalıştayı neticelendirdi.



Sınırlı sayıdaki tebliğin sunulduğu, zaman zaman tahlil ve müzakere-lerin hararetle tartışmalara sahne olduğu çalıştayda klasik sonrası dönemin İslâm düşüncesi açısından ne kadar mühim olduğu “Cürcânî Atölyesi” vesilesiyle tekrar ortaya çıktı. Bu çalıştayın neticesinde düşünce tarihinin en zengin kaynakları olan yazma kitapların bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi’nin tasnif sisteminde gözüken yanlış okuma hataları, aynı isimle birden çok yazara isnad edilen eserlerin varlığı gibi meseleler tekrar gün yüzüne çıktı. Bu durum yeniden kataloglama faaliyetinin acilen yapılması ve mevcut hataların düzeltilmesine dair temennilerle ızhâr edildi. Seyyid Şerif ve Teftâzânî gibi âlimler üzerinden II. Klasik dönem olarak da adlandırılabilen VII./XIII. sonrası dönemin araştırmacılar açısından keşfedilmeyi bekleyen bir hazine olduğu çalıştay boyunca vurgulanan diğer hususlardandı. İslâm felsefesi ve İslâm düşünce tarihi çalışan akademisyen ve araştırmacıları tarafından açılan bu patikanın İslâmî ilimler araştırmacıları tarafından da takip edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira zikredilen âlimlerin İslâmî ilimlerin birçok sahasında da kıymetli eserler ortaya koyduğu âşikârdır. Sonuçta disiplinlerarası çalışma yapan akademisyenlerin İslâm düşüncesi tarihi ve İslâmî ilimleri de gündemlerine alarak yollarına devam etmesi ve ileriki yıllarda bu iki güzergahın birbirini tamamlayan çalışmalarla desteklenmesi belirgin bir ihtiyaç olarak gözükmektedir. Çalıştayda sunulan tebliğlerin yakın bir zaman içinde gözden geçirilerek bir kitap olarak yayına hazırlandığını da belirtmek istiyoruz. Böylece çalıştaya katılamayan ve takip edemeyen araştırmacılara önemli bir imkan sunulmuş olacaktır.



“XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri” (24–25 Mayıs 2013 İstanbul)

Fikret SOYAL*

İlahiyat Fakülteleri Kelâm Ana Bilim Dalı öğretim elamanları, koordinasyon toplantılarının ilkinin 28–29 Haziran 1996 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde gerçekleştirdiler. Kelâmcıların başlattığı bu güzel ve örnek uygulama artık ilahiyat fakültelerinin diğer ana bilim dallarınca da yapılmaya başlandı. O tarihten bu yana aksamadan devam eden toplantıların sonuncusu İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde düzenlendi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalınca tertip edilen “18. Kelâm Ana Bilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu” 24-25 Mayıs 2013 tarihleri arasında gerçekleştirildi. Bu toplantıya Türkiye’nin farklı üniversitelerinin İlahiyat fakülteleri bünyesinde görev yapan yüzün üzerinde Ana Bilim Dalı mensubuyla birlikte değişik disiplinlere mensup çok sayıda akademisyen, öğretim üyesi, bilim adamı, araştırmacı ve din görevlisi iştirak etti.

Son yıllarda koordinasyon toplantısı ile birlikte bir sempozyum konusu da belirlenmektedir. Bu çerçevede bir önceki yıl Malatya’da düzenlenen toplantıda Diyanet İşleri Başkanlığı’na sorulan itikadî sorular tasnif edilerek “ulûhiyet-nübüvvet-âhiret” başlığına göre bütün kelâm öğretim elemanlarına dağıtılmış, bu sorular bağlamında hazırlanan on beş tebliğ iki gün boyunca beş oturum halinde sunulmuş, her oturumun sonunda da genel müzakere yoluyla tebliğlere çeşitli açılardan katkılarda bulunulmuştur.

*Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



24 Nisan Cuma günü saat 09:00'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Kerim BULADI'nın okuduğu Kur'an tilavetiyle başlayan programda ev sahibi olarak Fakülte adına Prof. Dr. Ömer Aydın açılış konuşması yaptı. Fakülte adına Dekan Yardımcısı Yard. Doç. Dr. Abdullah Tırabzon'un selamlama konuşmasından sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Prof. Dr. Raşit Küçük, kurulun konuyla ilgili çalışmaları üzerinde durdu. Protokol konuşmalarının sonuncusunu sempozyum sponsoru olarak Bağcılar Belediyesi adına başkan Lokman Çağırıcı yaptı.

Koordinasyon ve değerlendirme oturumları hariç toplam beş oturumun gerçekleştirildiği sempozyumda gerçekleştirilen oturumları ve oturumlarda sunulan tebliğleri değerlendireceğiz.

Sempozyumun ilk gününde Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'ın başkanlık ettiği 1. oturumda Prof. Dr. İbrahim Coşkun (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.) "Allah'ın Zatına Yönelik Kimi Şüpheler ve Çıkış Yolları" başlıklı bir tebliğ sundu. Ulûhiyyetle ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığına yöneltilen sorulara bakıldığında bir kısmının modern çağda ortaya çıkan materyalist pozitivist düşüncelerden kaynaklandığını belirtti. Çocuklardan ve ergenlik dönemindeki gençlerden gelen sorular ve cevaplarının önemli olduğunu savunan Coşkun, aynı şekilde şüphe içersindeki yetişkinlerden gelen sorular ve cevaplarının göz ardı edilmemesinin önemini anlattı.

Aynı oturumun ikinci tebliğcisi "Günümüz Kadınının İtikadi Gündemi" başlıklı tebliğiyle Yard. Doç. Dr. Hülya Terzioğlu (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) oldu. Tebliğinde soruların Din İşleri Yüksek Kurulu'na yöneltildiği zaman dilimini dikkate alarak gündeme gelen soruların yakın bir dönemde kadınları meşgul eden konular olduğunu vurguladı. Kadınların itikadi anlamda İlahiyat ve Sem'iyat konularıyla daha fazla meşgul olmalarına rağmen farklı inançlar ve mezheplerle alakalı konuya yabancı bir duruş sergilemekte olduklarını belirtti. Ancak Alevilikle alakalı bir kafa karışıklığının olduğu özellikle Alevi gençlerle evlilik gibi konularda soruların yoğunlaştığını anlattı. Kadınlar görsel medyanın tesirinde kalmakla birlikte bu konularda sağlıklı bilgiyi Din



İşleri Yüksek Kurulu'ndan alacaklarını ifade eden soru kalıplarıyla iletişim kurmalarına dikkat çekti.

Birinci oturumun üçüncü ve son tebliğcisi ise “Din İşleri Yüksek Kurulu'na Sorulan İtikadi Sorular (2006-2010)” başlıklı tebliğin sahibi Fatih Kurt (Diyanet İşleri Başkanlığı Hac ve Umre Eğitim Daire Başkanı) oldu. Tebliğini Din İşleri Yüksek Kurulu'na gelen toplam 236.200 soru arasından 7.000 kişinin sorduğu 17.018 soruya göre hazırlamıştır. Çalışmasının ana hedefini, güncel inanç, akaid/kelam problemlerinin tespiti amacıyla alan/saha çalışması yapmak ve günümüz araştırmacılarına malzeme sunmak suretiyle onların çabalarına hedefler tayin etmek ve ufuklar açmak şeklinde belirlemiştir.

Öğleden sonra başlayan 2. oturumun başkanlığını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz yaptı. Bu oturumda “Din İşleri Yüksek Kuruluna Sorulan Sorular Bağlamında Mehdilik” başlıklı tebliğiyle Yard. Doç. Dr. Mahmut Çınar (Gaziantep Üniv. İlahiyat Fak.) Mehdiliğin halkın sorularında da oran olarak önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekerek konunun önemli bir itikadi sorun olduğunu söyledi. Mehdilik ile Şia'ın imâmet anlayışı arasındaki bağlantıyı vurgulayan Çınar, konunun tarihsel arka planı hakkında bazı bilgiler verdi. Çağdaş mehdilik tasavvurlarının klasik mehdilik anlayışlarıyla benzerlik ve farklılıklarına da değinen Çınar, bu anlayışın İslâm toplumları arasında çok küçük bir grup arasında kabul gördüğünü anlattı.

Yrd. Doç. Dr. Fadıl Aygan (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) “Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri-Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz” başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğini dinlerin çoğunda zamanın sonlarında yeryüzünde kurtuluşu sağlamak üzere gelecek bir kurtarıcı (savior) beklentisinin bulunmasından hareketle oluşturan Aygan, Yahudi ve Hıristiyanlıkta beklenen Eskatolojik kurtarıcı: Mesih; Apokaliptik Literatür ve Mesihî Beklenti konularına değindikten sonra, İslâmî Gelecekte Mesih/Mehdi Tasavvuruna dair değerlendirmelerde bulundu. Aygan, tebliğini Mesih/Mehdi inancının, İslam nübüvvet anlayışı ve zaman tasavvuru



bakımından temel ilkelerle çelişen hususlar içermekte olduğu vurgusuyla bitirdi.

Yard. Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz (Karabük Üniv. İlahiyat Fak.) “Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’e Göre Mesih” başlıklı tebliğinde mesih kavramı üzerinde durarak, bu kavramın ve anlayışın insan psikolojisinin korku ve endişeleri tarafından üretilmiş ve toplumsal bir kurtuluşun yolu olarak temellendirilişine dikkat çekerek başladı. Kitab-ı Mukaddes’e Göre Mesih konusunu ardından Kur’an-ı Kerim’e Göre Mesih meselesini işledi.

Koordinasyon oturumunda oturum başkanı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün oldu. Lisans problemlerini inceleyen Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) öteden beri İlahiyat müfredatları konusunda temel kriter İlahiyat Fakültesi derslerinin % 60’ını Temel İslam Bilimleri, % 25’ini İslam Sanatları ve Tarihi, % 15’ini ise Felsefe ve Din Bilimlerine ait olduğunu vurgulayan Kılavuz, Mezhepler Tarihi ile Kelâm’ın ayrı Ana Bilim Dalları olduğuna dikkat çekerek çeşitli mahfillerde kanaatini ve raporlarını bu yönde hazırladığını ancak neticede son gelişmelerde bu iki branşın birleştirilmesinin kararlaştırıldığını ve uygulamanın bu yönde yürüdüğünü belirtti. Temel İslam Bilimlerinde çalışan öğretim üyelerinin Arapça alanında yeterli donanıma sahip olmalarının önemini vurgulayan Kılavuz, Kelâm başta olmak üzere lisans derslerinde klasik Arapça metinlerin okutulmasının gerekli olduğunu anlattı.

Lisansüstü problemleri inceleyen Prof. Dr. Metin Yurdağür (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) yeni kurulan Fakültelerde açılan kontenjanlar, derslerin içeriği, yeterli sayıda akademisyene sahip olmamak gibi hususlardan temel problemler olarak bahsetti. Akademisyen olacak adaya yazım denetimini ve tecrübesini kazandırmak amacıyla akademik araştırma ve ödevlerin verilmesinin önemini ifade eden Yurdağür branşla alakalı okuma listelerinin belirlenip adaylara okutturulmasının önemini belirtti. Lisansüstünün temel sorunları arasında tezi bitirmede acelecilik, özellikle yüksek lisanslarda dil ve içerikteki eksiklikler öne çıkmaktadır. Doktora tezlerinde alana katkının göz ardı



edilmesi, Tez izleme komitesinin konuyla alakasına bakılmadan teşkil edilmesini temel problemler olarak ele aldı.

Cumartesi günü gerçekleştirilen 3. oturum saat 09:30'da başladı. Bu oturumun başkanlığını Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Abdulgaffar Arslan yaptı. Bu oturumun birinci tebliğcisi "Alevilik ve Güncel Problemler" başlıklı sunumuyla Prof. Dr. İlyas Üzüm (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) oldu. Üzüm'e göre öncelikle Aleviliğin geçmişi, klasikleri ve otantikliği ortaya konmalıdır. Ayrıca Kur'an'ı reddeden üslup ve tavırlar varsa sadece Alevilik açısından değil; hiçbir mezhep, ekol ve düşünce adına kabul edilemez. Alevilik hakkında genel anlamda bir tanımlama problemi olduğunu belirten Üzüm yine aynı şekilde Alevilerin inanç, ibadet ve otorite anlayışları hakkında önemli bilgiler verdikten sonra Alevilerle Diyanet İşleri Başkanlığı ilişkisinin iyi olmamasına dikkat çekti. En önemli problemin ise Alevilerle Kur'an arasında yaşanan ilişki olduğunu ifade etti.

Bu oturumun ikinci tebliğcisi "Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Sorular ve Sorunlar" başlıklı sunumuyla Prof. Dr. Erkan Yar (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) oldu. Diyanet İşlerinin Alevilikle ilgili sorulara verdiği cevapların oldukça önemli olduğunu belirten Yar, bu tür sorularda genel kabul olan Sünni anlayışa göre cevap verilmesi yerine Kur'an'a bakarak cevapların üretilmesi gerektiğini ifade etti. Günümüzde inanç alanında ve sosyal alanda Kur'an merkezli bir inanç sistemi kurarsak bütün problemlerin ortadan kalkacağını savundu.

Bu oturumun üçüncü tebliğcisi "Alevi-Bektaşî İnanç Sistemini Benimseyen Gençlerde İnanç Sorunları (Tunceli Örneği)" başlıklı sunumuyla Yard. Doç. Dr. Özden Kanter Ekinci (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) oldu. Türkiye'deki Anadolu Aleviliğinin inanç ve ritüelleriyle ayrılmış bir dinsel topluluğu ifade ettiğini ortaya koyan Ekinci, Alevi inanç sistemini benimseyenlerin kendilerini Müslüman olarak görmeleri dikkate değer bir husustur. Alevi gençleri arasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı bir olumsuz tavır da söz



konusu olmakla birlikte Kur'an mealinin daha fazla okunduğu da bir gerçekliktir.

Cumartesi günü gerçekleştirilen 4. Oturum saat 11:00'de başladı. Bu oturumun başkanlığını Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Cağfer Karadaş yaptı. Bu oturumda birinci tebliği "Kadere Dair Toplumun Genel Problemleri" başlıklı sunumuyla Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), konuşmasına Eş'ariliğin ortaçağdaki kader algısını vurgulayarak başlayan Güler, buradan hareketle Allah'ın insana müdahalesinin ne olduğunu açıkladı. Bu bağlamda Mutezile'nin Allah-kullar arasındaki ilişkiyi bir hukuka bağlamaya çalıştığına dikkat çekti. Bu hususta İkbal ve Fazlurrahman'a atıfta bulunarak ahlak, vicdan kavramlarının önemli olduğunu, Allah'ın adeta iradesini geri çektiğini belirtti.

İkinci tebliği "Ecel, Rızık ve Musibet Anlayışımızın Sosyal Hayattaki İzdüşümleri" başlıklı sunumuyla Dr. Mücteba Altındaş, Cebri anlayışların delil olarak aldığı bazı âyetleri yorumladıktan sonra insan özgürlüğü ve sorumluluğuyla ilgili olan ecel, rızık ve musibet gibi konularda ilahi iradenin olduğunu belirterek tebliğine son verdi.

Üçüncü tebliği "Kur'an Açısından Kader-İmtihan İlişkisi" başlıklı sunumuyla Yard. Doç. Dr. Rabiye Çetin (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) Kur'an'da imtihan kavramını ilişkili olduğu kader, fitne, bela, mihne, tevekkül, tövbe terimleri örgüsü içinde değerlendirdi. İnsan hayatının tamamı imtihan alanı olarak takdir edildiğinden insan da bu imtihanı başarabilecek veya kaybedebilecek özelliklere sahip bir varlıktır. Çetin bu bağlamda imtihana tabi tutulan insanın denenmesini ve denemenin boyutlarını tayin edenin bizzat Allah olduğunu vurgulayarak konuşmasını tamamladı.

Saat 15:00'de başlayan 5. ve son oturumun başkanlığını Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru yürüttü. Bu oturumda öncelikle Prof. Dr. İlyas Çelebi (M. Ü. İlahiyat Fak.) "Nübüvvet ve Âhirete İlişkin Güncel Meseleler" başlıklı tebliğiyle konuşmaya başladı. Halkın



soruları ve sorunlarının Akaid ve Kelâmi açıdan değerlendirilmesi mümkün olan cevaplar ortaya konabilir. Özellikle nübüvvet ve ahiretle ilgili kategorik bir üslupla halkın itikadi sorularıyla ilgili sunumunu gerçekleştiren Çelebi, bu tür sorunların çözümünde öncelikle Kelâmcıların rol alması gerektiğini belirtti. Ancak bu hususta Kelâmcıların ortaya koyduğu çözümler halkın problemlerinin giderilmesinde yetersiz kalmakta, bu noktada Diyanet görevlileri başta olmak üzere toplumla dini açıdan bir iletişim içinde olanların bunu halkın idrakine sunmalıdır.

Bu oturumun ikinci tebliğcisi olan Yard. Doç. Dr. Fikret Soyol (İ. Ü. İlahiyat Fak.) “Nübüvvetin Zamansal ve Mekansal Boyutu” başlıklı bir tebliğ sundu. Mekan ve zamanla kayıtlı olan insan, nübüvvetle bu çerçevede muhatap olmuştur. Kur’an’da zikri geçen peygamberlere bakıldığında, olayın Arabistan yarımadasında yaşayan insanların haklarında bilgi sahibi oldukları, kalıntılarını bildikleri peygamberlerden ve onların medeniyetlerinden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada halkın sorularında da peygamberlerin sadece belli bir bölgeye gönderildiği şeklindeki anlayış ve meraklar çerçevesinde oluşturduğu tebliğinde Soyol’a göre, bugün adlarını ve medeniyetlerini bildiğimiz peygamberlerin yaşadıkları coğrafi bölgeye bakarak onların sadece Arap yarımadasına gönderildiklerini söylememiz mümkün değildir.

Yine bu oturumun üçüncü ve son tebliğcisi “Allah’a Yaklaşmanın İmkani ve Yolları” başlıklı sunumuyla Yard. Doç. Dr. Emine Ögük (Gaziosmanpaşa. Ü. İlahiyat Fak.) olmuştur. İnsan için Allah’ı tanıma ve bilme yolları doğrudan olmayıp onun isimleri ve sıfatlarıyla ilgili olduğundan hareketle tebliğini oluşturan Ögük, Allah’a yaklaşımda çeşitli yol ve usûller üzerinde durarak bu çerçevede bilgi boyutuyla ilgili olarak (Mârifetullah), Likâ, Mâiyyet (Beraberlik), Kurban, Mi’rac ve Kâbe Kavseyin, Akıl ve Kalp, Nakil kavramlarının önemine dikkat çekmiştir. Allah’a Yaklaşımda Duygu Boyutuyla ilgili olarak da (Muhâbbetullah), niyet başta olmak üzere kendini tanıma ve nefsi arındırma (tövbe), sabır, şükür ve rıza, namaz ve secde, zikir/Allah’ı anmak kavramlarını inceleyerek insanı yaratıcıya yaklaştırma üzerinde durmuştur. Tebliğin ikinci bölü-



münde ise Allah'tan uzaklaştırma anlamında "Allah'a Yaklaşmada Bazı Aşırılıklar" başlığıyla bazı hususlara dikkat çekilmiştir.

Saat 17:00-18:30 arasında yapılan başkanlığını Prof. Dr. Saim Yeprem'in yaptığı (M.Ü. İlahiyat Fak. Emekli Öğrt. Üyesi) değerlendirme oturumunda Prof. Dr. Metin Yurdagür (M. Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ömer Aydın (İ. Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, (M.Ü. İlahiyat Fak. Emekli Öğrt. Üyesi) Prof. Dr. Emrullah Yüksel, (İ.Ü. İlahiyat Fak. Emekli Öğrt. Üyesi) Prof. Dr. Osman Karadeniz (Dokuz Eylül. Ü. İlahiyat Fak. Öğrt. Üyesi) birer konuşma yaptılar.

Bu oturumda genel değerlendirmelerin yanı sıra ev sahibi İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne teşekkür edildi ve bir sonraki koordinasyon toplantısının Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde yapılması kararlaştırıldı.



Din Felsefesi Ana Bilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı “Din Felsefesi Açısından Teleolojik Delilin Anlam ve Önemi” (1-2 Kasım 2013 İstanbul)

Adem IRMAK*

Din Felsefesi Ana Bilim Dalı VI. Koordinasyon toplantısı, 1-2 Kasım 2013 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, sahanın uzmanları ve din felsefesiyle yakından ilgililerin katılımıyla gerçekleşti. Toplantı, din felsefesi açısından önemli bir konu olan ve din-bilim tartışmalarında önemli bir hususu teşkil eden *Teleolojik Delilin Anlam ve Önemi* konulu yedi ayrı sunumun yapıldığı bir bilgi şöleni şeklinde gerçekleşti. Bu sunumların sonunda Türkiye’de din felsefesinin bazı güncel sorunlarına dair bir değerlendirme oturumu yapıldı. Bu sunumların yanı sıra sahanın önemli isimlerinden olan İlhan Kutluer, Necip Taylan, Turan Koç, Muhsin Akbaş, Mehmet Bayraktar gibi bazı isimler ise yaptıkları değerlendirmeler ile toplantıya katkı sağladılar.

Toplantının ilk sunumu *Teleolojik Delilin Tarihsel Gelişimi ve Çağdaş Durum* başlıklı tebliğ ile Cafer Sadık Yaran tarafından yapıldı. Girizgâh kısmında din felsefesinin tarihçesinin *elest bezmine* kadar geri götürülebileceğine değindi. Zira Yaratan’ın oradaki ilk sorusu, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusudur. Bu soru sistematik bir disiplin olan din felsefesinin temel konularından birini teşkil etmektedir. Yaran, doğal teolojinin meselesi olan Tanrı’nın varlığını gerekçelendirmenin ateizme bir cevap olması açısından da önemli bir uğraş olduğu üzerinde durdu.

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi



Yaran, antik çağda Anaxogaras'ın tapınak analogjisinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığının, bu evrenin kaynağı olduğu şeklinde ileri sürülen argümanın daha sonra diğer Yunan filozoflarında da görüldüğünü belirtti. İslam dünyasına geldiğimizde ise bu delil, Gazali ve İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır. Gazali, *el-Hikme fi Mahlûkat* isimli eserinde saray analogisi ile evrendeki düzenin Allah'a işaret ettiğini söylemektedir. İbn Rüşd de *Minhacü'l-Edille* isimli eserde teleolojik delile yer vermektedir.

Ortaçağ Batı felsefesinde ise Agustine'nin ok analogisi ile evrendeki hareketin kaynağı olarak doğaüstü bir güce işaret ettiğini belirten Yaran, St. Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığının delilleri olarak sunduğu beş yoldan beşincisinin teleolojik delil olduğunu belirtti.

Yeniçağda ise W. Paley, sanayileşmenin de etkisi ile mekanik bir yapı olan saat üzerinden insan gözü gibi bir yapıyı inceleyerek yaşamın, mahir bir mimar tarafından düzenlendiği fikrini ortaya attı. Paley sonrasında 18. yüzyılın delil açısından bir eleştiri dönemi haline geldiğini anlatan Yaran, David Hume'un analogiye yönelttiği eleştirilerin, delilin yapısında sarsıntıya sebep olduğunu belirtti. Yaran, Darwin ve Darwinci düşünürlerin, evrene köken arayışında evrenin içerisinde kalınarak açıklama yapılabileceği yönünde söylediklerinin doğal teolojii toptan sarstığını belirtti. Kant'ın delile yönlendirdiği eleştirinin ise çok haklı eleştiriler olmadığını ifade etti.

Delilin itibarının sarsıldığı Darwin devrimi ve pozitivism sonrası, Tanrı'nın varlığı fideist bir tavırla savunulmaktaydı. Delili yeniden inşa etme görevini buhranlar döneminin din teoloğu Frederick Robert Tennant üstlendi. 1970'lere geldiğimizde ise analitik din felsefesi geleneği içerisinde yazılar yazan Richard Swinburne isimli din filozofu, bağlı bulunduğu geleneğin kriterleri ile bu meseleyi ele aldı. Bilimsel paradigmanın ve Bayes teoremi gibi matematiksel teorilerin teistlerin elini güçlendirecek veriler sunduğunu dile getiren Swinburne, delilin itibarını yeniden kazanmasında etkili olmuştur. 2004'e geldiğimizde delillerin kendisini götürdüğü yere gittiğini söyleyen ateist Anthony Flew,



Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini söylüyordu. Yaran'ın ifadesiyle Kant'tan iki yüzyıl sonra bu olay, delillerin gücünü gösteren bir ifade idi.

Post modern döneme geldiğimizde ise teleolojik delilin daha duygusal bir zemin üzerinden yeni versiyonlarının geliştirilmesi gereğine işaret eden Yaran, *sevgi delili*, *şifa delili*, *lale delili* gibi yeni sayılabilecek bazı denemelerinden bu sunumunda kısaca bahsetti.

Teleolojik Delilin Kelam Perspektifinden Mantıksal Analizi başlıklı sunumu yapan Nazif Muhtaroğlu, bazı kelam metinlerinden yola çıkarak ontolojik, kozmolojik, teleolojik delil şeklindeki kategorizasyonun doğruluğunu kendisine tartışma konusu olarak belirlemişti. Sunumunda analogi temelli teleolojik delil, Akıllı Tasarım gibi kanıtlarla kâinattaki tasarımdan yaratıcıya gitmekle ulaşılan tanrının dinin Tanrı'sı ile aynı Tanrı olup olmadığını kelamcılarının metinleri bağlamında, özellikle de Bakıllanî'nin metinleri üzerinden yapmaya çalıştı. Bakıllanî'nin âlemi cevher, araz ve cisimlerden ibaret gördüğünü ve bu sayılanların tamamının da *hâdis* olduğunu, her hâdisin de bir *muhdise* ihtiyaç duyduğunu, işte bu *muhdisin* de *Kadim Muhdis* olduğunu söyleyen Muhtaroğlu, bu metinleri daha sonradan okuyan Macit Fahri gibi düşünürlerce ani sıçramaların yapıldığını ve bunun nedeninin ise mantık adımlarının takibi yapılmadan kelamcılarının düşüncelerini sonuçlar üzerinden aktarmak olduğunu ifade etti. Muhtaroğlu bunun, delili bir kısır döngü içine düşüreceğini belirtti.

Eş'ari kelamı ve teleolojik delil arasında nasıl bir uyum sağlanabileceğine dair kendisine yöneltilen soruya ise Muhtaroğlu şöyle cevap verdi: "Kudret mümkün olana taalluk eder. İhtisas, farklı imkân durumlarında söz konusu bir seçiciyi gerektiriyor. Farklı şekilde olmaları mümkün oldukları halde, aynı şekilde var oluyorlar. Tüm imkânlar içerisinde bunu seçip böyle yapan biri var. Düzen, imkân kavramıyla oluyor."

İbn Sina'da 'Gaye' Kavramı başlıklı sunumu yapan Hatice Toksöz, teleolojinin, "evreni amaçlar ile araçlar arasında bir çelişki olarak gören sistem, ereklilim, evrendeki gaye ve düzen" şeklindeki tanımıyla sunumuna başladı.



Sunumunu metafizik, fizik, siyaset ve ahlak felsefesinde gaye kavramı üzerine yapan Toksöz, İbn Sina'nın *İlahiyyat* adlı eserinde felsefeyi *ilmü'l-gaye* diye tarif ettiğini belirtti. İbn Sina'ya göre nazari felsefenin gayesi Allah'ı bilmektir. Varlıkta, mükemmel hikmete dayalı yukarıdan aşağıya bir gayelilik vardır. Zorunlu varlık; var ve zorunlu olan, başka sebebe dayanmayan varlık, sebepsiz olan, *el Mebde* Tanrı, *el-Ğıma*'dır. Tanrı'nın gayesi yoktur. Her şeyin gayesi O'dur.

Teleolojik Delil Açısından Antropik İlke başlıklı tebliğine, Levinas'ın "sonsuz tanık olmak ona kanıt getirmekten kolaydır" cümlesini ser-levha ederek başlayan M. Said Kurşunoğlu, insanın evrenle kurduğu ilişkinin zeminine dikkat çekti. Antik dönemde insan, mit üzerinden doğayla iletişime geçmekteydi. Psikolojik unsurların ön planda olduğu bir dönemin ardından bilgelik sevgisi ile evrenle daha rasyonel bir ilişki içerisine giren insan, din ile birlikte Tanrı-insan arasındaki ilişki üzerinde tarihi ilerletmiştir. Vahyin yenilenmediği dönemde ise bilim, felsefe ve dinin yerini almıştır. Ancak yine de antik döneme gönderme yapmadan bilim yapılamamaktadır. Kurşunoğlu, bunun nedeninin insanın kendi doğasına geri dönüşü olup olamayacağını sorgulamaktadır.

İnsan üzerinden varoluşu tanımlayan Heidegger, *Dasein*'da, insanı bir sorun, bulantı olarak tanımlandığı, Buber'in *Ben Sen* ikileminde *varlık*'ın insana eşitlendiği bir dönem var. Bilimin insan fizyolojisinin gizemini ortadan kaldırılması, insan-evren ilişkisinde bilimin belirleyici bir hale dönüşmesine neden oldu. Bu da insan tanımını değiştirdi. 1950'den sonraki dönemde bilim felsefesi yapanlar, evrensel işleyişin zorunlu unsuru olarak insanı sundular. Buna bağlı olarak bu fiziksel sabiteler farklı bir varlık tarafından ölçülse, karbon temelli zeki biyolojik yaşam fikrinin acaba antropik bir yanılısama olma ihtimali de akla gelmeye başladı.

Antropik ilkenin iki şekilde ele alındığını ifade eden Kurşunoğlu'na göre, zayıf antropik ilkenin, insanın evreni açıklayan ilke olduğu düşünülür. Evren, gözlemcisi kendinde olan bir yapı arz etmektedir. Bu ilke, gözlemlerin insana uymasını zorunluluk olarak gören bir yaklaşımdır. Güçlü antropik ilke



ise teleolojik delil tarafından kullanılır. Her şey antropik ilke sayesinde. Evrenin %0,1 oranında yayılması, bu şekilde bir yaşamın mümkün olmaması anlamına gelirdi. Kurşunoğlu bu yaklaşımın, insanın evren dışında evreni ve kendini var edene kanıt bulmak yerine Tanrı'dan gelen ışıkla Tanrı'yı bilmeye kapı araladığını belirtti. Kurşunoğlu sunumunu "insanın var oluşunu teleoloji açıklıyor, ötesi için daha başka şeylere ihtiyaç var, o halde ne yapmalıyız?" şeklinde bir soruyla sonlandırdı.

Koordinasyon toplantısının ikinci gününde ise ilk sunum Aydın Işık tarafından *Yargı Gücünün Eleştirisi'nde Teleoloji Kavramı* başlığı ile yapıldı. Işık, sunumuna Kant'tan alıntıladığı "doğada düzenliliklerden ziyade düzensizlikler insanın daha çok ilgisini çeker" ifadesiyle başladı. Işık, Kant'ın ortaya koyduğu felsefede insanın sınırlılıklarını ön plana çıkardığını, hatta delillere yönelik eleştirinin altında da insanın *theologia archtypa*'yı kavrayamayacak bir yapıda olmasının var olduğunu ifade etti. Kant'a göre teleolojik delili savunanlar; varlık, düzen, varlığın arkasındaki düzen koyucu gibi farklı kavramları bir araya getirerek bir delil inşa etmeye çalışmaktadırlar ve bunda da başarılı olamamışlardır. Tüm deliller şartlı bir cümleyle başlamakta ve varsayımaya dayanmaktadır. Kant'a göre evrene ya da fenomen dünyasına yapılacak değer atfı, duyular üstü alemin, duyular aleminin güdüsü altında tutulma arzudur. Bu yüzden *numenal* ve *fenomenal* alanın birleştiği insan, öznel kaygılarla evren ve içindekilere bir amaç atfetmektedir. Kant, mekanik düzeyde bir teleolojinin varlığını kabul ederken organik hayatta bir amaçsız amaçlılığın var olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncesi ile Darwin ve sonrası düşünceyi de etkilemiştir. Kant yargı gücünü, "tikelin tümel içerisinde ifade edilmesidir" şeklinde tanımlamaktadır. Teleolojik delili de tikelden hareketle tümel hakkında hüküm veren bir yapı olmasından ötürü eleştirmektedir. Işık, sunumunu Kiekegaard'dan alıntıladığı evrenin estetik değeri ve insan arasındaki ilişkiye dair bir pasajla bitirdi.

W. Paley'de Telos, Teleoloji ve Teoloji başlıklı sunumu ile Güncel Önkal ise *telos*, teleoloji ve teoloji kavramalarını analiz ederek, klasik analogik teleolojik delilin mevcut bilimsel veriler ışığında yeniden okunmasının imkânı üzerinde



durdu. Bu kavramları ele alırken Paley'i uzlaştırmacı bir unsur olarak kullanan Önkal, natüralizm ve teleoloji tartışmaları çerçevesinde bir sunum yaptı. Önkal, çağdaş bilim anlayışı içerisinde *telos* kavramının önemini yitirdiğini, onun yerini daha çok sonuç ve onun tesir ettiği mekanik düzenin aldığını ifade etti.

Önkal, "*telos* üzerinden yapılan teleoloji ve teoloji tartışmalarının 'doğanın gerçekliği' ile 'gerçekliğin doğası' karşılaştırmasından daha fazlasına işaret ettiğini" belirtti. Hali hazırda yürütülen tartışmanın da "Tanrı'ya değil Tanrısallığa yer bulma çabası olduğuna" vurgu yaparak konuşmasını bu ekinde tamamladı.

Programın son tebliği ise Adem Irmak tarafından sunulan *Frederick Robert Tennant'da Teleolojik Delil* başlıklı sunumdu. Bu tebliğ, teoloji açısından buhranlı yılların yaşandığı bir dönemde ortaya çıkan ve yazdıkları ile teolojiye bir nefes aldırın; o dönemki bilimsel paradigmayı kullanarak felsefi bir teoloji inşa eden Tennant'ın ortaya koyduğu kozmik teleolojik delile dairdi. Sunumuna Türk akademisi tarafından çok az bilinen ve Batı akademisinde de hak ettiği değeri bulamayan Tennant'ın kısa bir biyografisiyle başlayan Irmak, doğal teoloji'nin ele aldığı sorunun; kelamın, din felsefesinin ve dinî felsefenin ortak konusu olduğuna vurgu yaptı. Niçin ve nasıl sorularını birlikte sormanın, din felsefesini empirik bir temel üzerinden yapmanın ön şartı olarak kabul edildiğini vurgulayan Irmak, Tennant'ın bu iki soruya birlikte cevap aramaya çalıştığını ifade etti.

Irmak, 20. yüzyılın başında empirik bir gayretle teizmin tutarlılığını ortaya koyma arzusunda olan Tennant'ı tanımanın, din felsefesi ile uğraşanlar için ne denli önemli olduğunu ifade etti. Tennant'ın kozmik teleoloji dışındaki görüşlerini onun biyografisini sunarken veren Irmak, bu filozofun genel görüşleri hakkında kısa da olsa bilgiler sunmuştur. Filozofun epistemik tavrının bilinmesinin onun metafizik gayretinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını ifade eden Irmak, Tennant'ın bilgi felsefesini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaya çalıştı.



Ontolojik ve kozmolojik temelli Tanrı kanıtlamalarının eski gücünü kaybettiğini düşünen Tennant, kozmik teleolojik delilin teizmin iddialarının daha tutarlı bir şekilde ele alınmasını sağlayacağı düşüncesindedir. Irmak, Tennant'ın şekillendirdiği delilin adımları şöyle sıralar; "i) İnsan zihni ile dış dünya arasındaki uyum; ii) Canlı varlıkların uyumunu esas alan teleolojik deliller; iii) İnorganik çevrenin organik yaşamla uyumu; iv) Güzelliği ve doğanın harikula-deliliğini temel alan estetik deliller; v) İnsanın ahlaki durumunu esas alan ahlak kanıtları." Beş adımlı yapı bir bütünü teşkil eder. Bunlardan herhangi biri olmazsa kozmik düzenden bahsetmek oldukça zordur. Bu beş adımlı ama bir bütün olan kozmik teleolojik delil, Darwinizm ve teizmin arasında bir ortak nokta bulunabilir mi ve teizmin makullüğü empirik bir yöntemle ispat edilebilir mi sorularına cevap olma gayretindedir."

Bu sunumların sonunda, sahanın kendi sorunlarının ve yapılabilecek iyileştirmelerin de konuşulduğu bir değerlendirme oturumu yapılmıştır. Değerlendirme oturumunda Cafer Sadık Yaran, Muhsin Akbaş, Aydın Işık, Recep Alpyağıl ilahiyatlardaki yeniden yapılanma ve din felsefesinin yeri, felsefe bölümlerine giden din felsefecileri ve din felsefesinin geleceği, din felsefecileri ve felsefi öz-eleştiri, akademi ve din felsefesi gibi konularda bazı önemli hususlara dikkat çektiler.





KİTAP TANITIMI VE TENKİTLER

Tahir b. Hüseyin, *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatnâme*, derleme ve inceleme:
Özgür Kavak, Klasik Yayınları, 2012.

Tahir b. Hüseyin (775–822), Abbasi Devleti içinde ilk bağımsız hanedan olan Tahirîler'in kurucusudur. Ailenin cediti olan Ruzejk, Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'ın Haccac'a karşı açıkça isyan edip savaş açmasına tanık olmuş, Muhalleb b. Ali Sufra'nın gazalarına katılmış birisidir. Ebu Müslim'in, Abbâsî hilâfetine kurulması ile sonuçlanan hareketi sırasında henüz hayatta bulunuyordu. Oğullarından ikisi, Talha ve Mus'ab, bu mücadeleler sırasında önemli roller oynadılar. Talha, Horasan'daki meşhur 12 nakipten biriydi. Tahir'in babası Mus'ab ise, bütün nakiplerin en nüfuzlu ve şöhretlisi olan Süleyman b. Kesir'in maiyetinde aynı olaylara katılmıştı. 796 yılında Harun Reşid tarafından Horasan valiliğine tayin olunan Ali b. İsa b. Mahan, yine bu yıl içinde Tahir b. Hüseyin'i Büşenc âmilliğine getirdi. Aynı yıl Horasan'da isyan eden Haricî lideri Hamza b. Etrek'in Büşenc'te, bir okulda hocalarla birlikte 30 öğrenciyi öldürdüğü, Tahir'in buna misilleme yaparak Haricîlerin oturduğu bir köyde katliam yaptığı, ama yine de asi ile barış yapmak zorunda kaldığı belirtilir. Bu sırada babasıyla birlikte Tahir de, Horasan'ın ileri gelen kişileri haline gelmişlerdi. Nitekim bir süre sonra Horasan valiliğinden azledilen Ali b. İsa'dan sonra baba ile oğulun yıldızları parladı. Horasan'ın yeni valisi Harseme b. A'yan, Maverâünnehr'de büyük bir isyan çıkaran Horasan'ın son Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ın torunu Rafi b. Leys'i Semerkant'ta kuşattığında (807/808), Tahir de beraberindeydi. Bu şekilde Tahir'in Maverâünnehr'e gitmesi üzerine,



Horasan eyaletinin onun yokluğundan fırsatla Hamza b. Etrek tarafından yağmalanması, Tahir'in sahip olduğu gücü göstermektedir.

Harun Reşid'in H. 193/M. 809 yılındaki ölümünden sonra, oğulları Emin ve Me'mun arasındaki anlaşmazlık ve Emin'in öldürülmesiyle sonuçlanan savaşlarda en çok adı geçen kişi Tahir b. Hüseyin'dir. İki kardeş arasında mücadele başlayınca Me'mun, bir taraftan Harseme b. A'yan kumandasında büyük kuvvetler toplamaya çalışırken, bir yandan da Bağdat'tan üzerine gönderilmesi muhtemel olan ordunun yolunu kesmek üzere Tahir b. Hüseyin'i, 4.000 kişilik bir öncü birliğin başında batıya doğru yola çıkardı. Emin'in Horasan tarafına gönderdiği Ali b. İsa b. Mahan komutasındaki 50.000 kişilik orduyla Rey'de savaşmak zorunda kaldı. Ali b. İsa'nın daha savaşın başında öldürülmesi, bu oransız savaşta Tahir'in kazanmasını sağladı.

Me'mun bu zafer haberinden sonra Merv'de halife sıfatıyla biat almış, Tahir'e de bir mektup yazarak ordudan kendisi adına biat almasını istemiştir. Tahir'in, kendi sol eli ile sağ eline Halife adına biat ettiği ve bu şekilde sol elini de sağ eli yerine kullanmış olduğu için, "iki eli de sağ olan" anlamına *Zü'l-Yemineyn* lakabını aldığı rivayet olunur.¹

Arabistan da Me'mun'a biat ettikten sonra, Tahir ve Harseme Bağdat'a girerek şehrin mahallelerini birer birer ellerine geçirdiler. Bundan sonra Emin'in teslim olmaktan başka çaresi kalmamıştı. Harseme her ne kadar ona, hayatına dokunulmayacağı konusunda güvence vermiş olsa da, Tahir'in adamlarının hücumuna uğrayan Emin katledilmişti.

Kardeşinin ölümünden sonra Halife tahtına geçen Me'mun, bir süre daha, zaten kalmakta olduğu Merv'den ayrılmadı. Onun yokluğundan yararlanarak Ali b. İsa taraftarları kargaşa çıkarmaya çalıştılar. 815 yılının başında Muhammed b. İbrahim b. Tabataba Kûfe'de saltanat iddiasıyla ortaya çıktı; fakat Harseme tarafından kolayca etkisiz hale getirildi. Ancak Harseme, bütün bu

¹ Bkz. Fikret Işıltan, "Tahir b. Hüseyin", *İA.*, c. 11, s. 631-632.



başarılarına rağmen Halife'ye ve onun veziri Fazl b. Sehl'e tehlikeli görünerek Merv'de hapsedildi ve bir süre sonra da vücudu ortadan kaldırıldı.²

Bütün bu kargaşa dolayısıyla Emin'in 813'teki katlinden sonra, Me'mun ancak 819 yılı Ağustos ayında Bağdat'a girebildi. "Me'mun'un Horasan'dan ayrılmasından sonra, orada bir Haricî isyanı zuhur etti. Me'mun bu isyanın bastırılmasına, kısa bir zamanda bütün eyalete hâkim olan Tahir'i memur etti. Fakat bu kumandan burada kendisini o kadar emniyette hissetti ki, 822 yılında cuma hutbelerinde halifenin adını zikrettirmemeye cür'et etti. Bu hareket her ne kadar açıkça bir isyan demekse de, halife, hemen biraz sonra vefat eden Tahir'in oğlu Talha'ya Horasan'ı iktâ olarak vermekten imtina etmeye cesaret edemedi. Tahir'in (...) halefleri orada hemen hemen bir asır hâkimiyetlerini devam ettirdiler".³

Burada ele alacağımız mektubun muhatabı olan Tahir b. Hüseyin'in oğlu Abdullah, 798 yılında Horasan'da doğdu. Babasının nezaretinde, dönemin meşhur hocalarından iyi bir eğitim alarak yetişti. İlk askerî ve idarî deneyimini babasının el-Cezire isyanını bastırmak üzere görevlendirildiği bölgede, onun yanında kazanmış, babasının oradan ayrılması üzerine de, onun vekili sıfatıyla yerine geçmiştir. "Nasr b. Şebes öncülüğündeki bu isyanın tehlikeli bir hâl alması üzerine Me'mun 'gözüpek ve işleri çekip çevirmede mahir ve basiretli olması hasebiyle' onu Rakka ve ardından Mısır valiliğine tayin ederek isyanı bastırmakla görevlendirir (206/821). (...) Tahir'in oğluna nasihatnâme mahiyetindeki meşhur mektubunu gönderme sebebi bu atamadır. İsyancıları başarılı şekilde kontrol altına alan Abdullah, Me'mun'un takdirini kazanır. Yine bu dönemde Endülüs'ten İskenderiye'ye gelen muhacirlerin Abbâsîlere itaat etmelerini sağlar. Bu başarıları onu Me'mun nezdinde babasının gibi üstün bir konuma getirir. Biraz da bu sebeple 214/829-30 yılında Azerbaycan bölgesinde Bâbek el-Hürremî öncülüğünde isyan eden Bâtınîlerin üzerine gönderilir. Bu

² Bkz. C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, c. I, s. 128.

³ Bkz. Age., s. 129.



esnada kardeşi Talha'nın vefat etmesi üzerine Me'mun tarafından Horasan valisi olarak da atanır".⁴

Me'mun'dan sonra halife olan Mu'tasım döneminde de bu bölgede vali olarak görev yapan Abdullah, isyancı Haricîlere ve yine 834/35 yılında Telekan'da isyan eden Hz. Ali soyundan Muhammed b. Kasım'a karşı başarılar kazanmıştır. Buna rağmen Mu'tasım döneminde gözden düştüğü anlaşılmaktadır. "Babası gibi 48 yıl ömür süren Abdullah, 11 Rebiülevel 230/26 Kasım 844 tarihinde muhtemelen Merv'de vefat etmiştir."⁵

Tahir b. Hüseyin'in, oğlu Abdullah'a mektubu

Tahir b. Hüseyin'in, oğlu Abdullah'a yazdığı siyasetname niteliğindeki mektup, İslâm siyasi düşüncesinin ilk metinlerindedir. Bu metin, Özgür Kavak tarafından derlenmiş ve değerli bir inceleme yazısıyla *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatnâme* adıyla yayınlanmıştır. Biz de mektubun içeriğini açıklarken bu kitabı kullandık. Kavak, mektubun tercümesinde, Damadzâde Ebu'l-Hayr Ahmed'in şerhini içeren yazma metni esas aldığını ve incelemeyi buna göre yaptığını belirtiyor. Biz, onun alıntılarda verdiği orijinal sayfa numaraları yerine, bu kitaptaki sayfaların numaralarını kullanacağız.

Mektup, Allah'a hamd ve Resulullah'a salât ve selâmdan sonra, Allah'ın teklifi ve ortağının olmadığı hatırlatılması suretiyle, işin temeline dikkat çekilerek başlıyor: "Takvaya sarıl, Allah'tan kork, onun gözetimi altında olduğunu unutma. Allah'ın gazabını celbetmekten uzak dur".

Tevhid hatırlatmasını izleyen takva vurgusu önemlidir. İhsan'la, yani insanın yaptığı her şeyi, Allah'ın gördüğünü bilerek yapması olgusuyla eş anlamlı olan takva çağrısı, "eğer tek olan Allah'a inanıyorsan böyle yapmak zorundasın" anlamı taşır. Bundan sonraki tavsiyeler de bu temel üzerine bina edilir: "Raiyyeni gece gündüz muhafaza et. Allah sana dirlik ve düzenlik vermiştir, bu vesileyle ahireti hatırında tut, ölüm sonrası gideceğin yer aklından hiç çıkmasın. Üzerine ne sorumluluk aldıysan, ne ile yükümlü kılındıysan bunları

⁴ Özgür Kavak, *Siyasî Nasihatnâme*, s. 15.

⁵ Age., s. 16.



unutmamalısın. Her amelinin seni kıyamet gününde Allah'ın e'lm azabından kurtaracak bir amel olmasına dikkat et".⁶

Yüce Allah'ın kulları arasından birini seçerek yönetici yapması, O'nun her insana nasip olmayacak büyük bir ihsanıdır. Buna karşılık yöneticiye düşen de, yönettilerine karşı şefkatli olması, onlara adaletle davranması, hak ve hukuklarına riayet etmesidir. Raiyyenin mallarının, canlarının, ailelerinin korunması; rahat, huzur ve güvenliklerinin sağlanması başta gelen görevleridir.⁷

İnsanın, üstlendiği bir iş konusuna yoğunlaşması, başarı için temel şartlardan biridir: "İdrak, akıl ve nazarını bütünüyle işine yoğunlaştır; hiçbir meşguliyet bu işini yapmaktan seni alkoymasın. Çünkü senin işinin aslı (...) budur".⁸

Bu arada yönetici kendi kulluk görevini de asla unutmamalı ve ihmal etmemelidir. Böylece mektupta kişisel ibadetlerin toplumsal boyutuna dikkat çekilmekte, ve aslında kişisellekle toplumsallığın iç içeliği gösterilmektedir. Ayrıca siyasal alanın ahlâkla bir arada ve onun tarafından belirlendiğinin de net bir görüntüsü sunulmaktadır: "En fazla dikkat etmen gereken konuların başında beş vakit namaz ve cemaate devam gelir. Namazlarını ise sünnetlerine ve vakitlerine dikkat ederek kıdırmalısın. Abdestini doğru dürüst al. Namaza Allah adıyla başlamalı ve tertil üzere Kur'an'ını okumalısın. Rükû, secde ve teşehhüdünde tadil-erkâna da riayet etmelisin. Riyadan uzak kalarak, yalnızca Allah için namaz kılmalısın. Etrafında bulunan herkesi de namaza teşvik etmelisin. Zira Yüce Allah'ın buyurduğu gibi 'Namaz fenalıktan ve kötülükten alıkoyar' (Ankebut: 45)".⁹

Namaz örneğinde farzlara çekilen dikkatte, yazarın takvasının genişliğini ve bunu oğluna aktarmak istediği yönetim kavramının dinî derinliğini görüyoruz.¹⁰ Bu temel hatırlatmanın ardından, uyma konusunda bunlara eklenecek iki önemli konu geliyor: "Rasul'ün Sünnet'ine tabi olmayı ekle. Ardından da

⁶ Age., s. 26.

⁷ Age., 27

⁸ Age., s. 27.

⁹ Age., s. 28.

¹⁰ Bk. Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 110.



selef-i salihînin asârına tabi ol. Bir konuda karar vermek durumunda kaldığında Allah'tan yardım dile ve hakkında hayırlısını iste".¹¹

Bütün bunlara ulaşmak, farzları yerine getirmek, sünnete ve salih geçmişe uymak, insanın anlayış ve kavrayışını geliştirmesiyle mümkündür. Bunlar aynı zamanda, insanların yöneticiyle ünsiyet peyda etmesinin şartlarındandır. Öyleyse: "Fıkıh ve fukahayı, dini ve dindarları, Allah'ın Kitabı'nı ve bu kitapla amel edenleri her zaman tercih et".¹²

Belirli bir düzen içinde devam eden mektubun izleyen konusu, İslâm dininin her konuda olduğu gibi ahlâkta da salık verdiği "orta yol" kavramıdır. "Tüm işlerinde orta yolu tutmalısın. Orta yolu tutmaktan daha faydalı, daha emîn ve daha faziletli bir şey yoktur. Orta yolu tutmak, doğruluğa ulaştırır. Doğruluk ise başarıya. Başarı ise mutluluğa. Dinin doğru bir şekilde yaşanabilmesi ve hidayet üzere bulunabilmek ancak orta yolu tutmakla mümkündür".¹³

Tahir b. Hüseyin, "orta yol"dan başlayan ve "mutluluk"la tamamlanan, Orta yol+Doğruluk+Başarı+Mutluluk şeklinde bir çevrim oluşturmaktadır. Bu çevrim, yönetilenlerle birlikte yöneticinin, sahip oldukları nimeti karşılıklı olarak korumalarını sağlar. "İşlerin böylece istediğin minval üzere tamamlanır. Kudretin artar. Avam ve havastan tüm tebaan böylece salah bulur".¹⁴

"Sen hüsn-i zan sahibi olursan raiyyen dosdoğru olur" diyen Tahir, bir suç kesin olarak ortaya çıkmadıkça kimsenin itham edilmemesi ilkesi üzerinde önemle durur:

Bir iş tevdi ettiğin kişileri, durumları tam manasıyla açıklığa kavuşmadıkça itham etme. Çünkü suçsuz kişileri itham etmek, günahıdır.

Berberindekilere hüsn-i zan besle, sû-i zandan kendini uzak tut. Böylece onların, verdiğin emirlere itaat etmelerinin önünü açmış olursun. Allah'ın düşmanı olan Şeytan senin işlerinde bir zaaf bulmasın. Zira o, sû-i zan üzerin-

¹¹ Özgür Kavak, *Siyasî Nasihatnâme*, s. 28.

¹² Age., s. 29.

¹³ Age., s. 29-30

¹⁴ Age., s. 30.



den senin zayıf bir anını değerlendirerek işlerini bozmak ister. Sû-i zan güzel bir yaşamın da elden gitmesine sebebiyet verir.

Bilesin ki hüsn-i zan sana kuvvet ve rahatlık verir. İnsanlar sana muhabbet duyarlar ve işlerin yoluna girer. Ancak hüsn-i zan beslemen, yapılmakta olan işleri araştırmaya mani olmamalıdır. Raiyyeni her daim gözetme gereğinin bir sonucu olarak yapılan işleri kontrol etmelisin.¹⁵

Suç işleyen, bunun cezasını çekmelidir. Aksi takdirde kötü niyetli kişilerin şımarmaları ve kötülüklerini devam ettirmelerinin önüne geçmek mümkün olmaz: “Suçlulara Allah’ın hadlerini tatbik et. Ancak bunu hak ettikleri oranda yap. Cezalandırmayı asla terk etme, gevşeklik gösterme. Cezalandırmayı tehir de etme. Eğer aşırı gidersen hüsn-i zannını ifsad etmiş olursun. Cezaî tatbikatta senden öncekilerin yoluna tabi ol. Bidat ihdas etme”.¹⁶

Daha sonra mektupta ahde vefa, sözünü yerine getirme, yapılan iyilikleri kabul etme ve karşılıksız bırakmama, raiyyenin kusurlarını saçıp dökmeme, hoşgörülü olma, yalandan ve yalan şahitlikten uzak durma, dedikodulara kulak asmama gibi, bir toplumun içten içe bozulmasında en etkili konular yer alır. Yönetici, bu türden insanları çevresinden uzaklaştırmalı, salih insanlarla yakınlık kurmalıdır. Gazaba kapılmaktan, vakarı zedeleyecek davranışlardan ve gurura kapılmaktan sakınmalı, asla “ben mutlak söz sahibiyim, dilediğimi yaparım” anlayışı içinde olmamalıdır. Çünkü bunlar sağlıklı düşünce ihtimalini yok eden şeylerdir.¹⁷

“Bilesin ki mülk, Allah’ındır; dilediğine verir, dilediğinden çekip alır. En hızlı el değiştiren nimet, bu nimettir” diyen Tahir b. Hüseyin, yönetici ve maiyetinin bu nimete nankörlük etmeleri, raiyyeye karşı kötü davranmaları sonucu bu nimeti kaybedeceklerini söyler. Öyleyse: “Hırsa kapılma. En büyük hazinenin iyilik, takvâ, adalet, raiyyenin maslahatını gözetmek, memleketini imar etmek,

¹⁵ Age., s. 30-31.

¹⁶ Age., s. 31.

¹⁷ Bkz. age., s. 32-33.



raiyyenin durumunu araştırıp soruşturmak, onların muhafazası ve mazlumlara yardım etmek olsun".¹⁸

Raiyyenin iyiliği ve memleketin imarı, malların hazinede biriktirilmesiyle değil, onların salahına harcanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla harcamaların yapılmasında, bütçenin çok iyi planlanması gerekir. Raiyyenin hakları verildiği takdirde, onlar da vergilerini kolayca ödeyecekler ve bir denge meydana gelecektir. Böylece adaletle toplum refahının kaynağı olan devlet hazinesinin zenginliği arasında bağ kuruluyor.

Tahir b. Hüseyin, toplum sağlığının ayakta tutulmasının kişisel takva konularından ayrı değerlendirilemeyeceği düşüncesiyle yeniden bu konulara döner. Günahların küçük görülmemesi, hasetçilerle birlikte olunmaması, günahkârlar ve nimetin kadrini bilmeyenlerle ilişkinin kesilmesi, hainlere güvenilmemesi, fasıklarla yoldaşlık edilmemesi, mürailerin övülmemesi, hiçbir insanın hakir görülmemesi, insanları güldürüp eğlendirenlerle vakit geçirilmemesi, sefihlere doğru insan muamelesi yapılmaması gibi konularda nasihatte bulunur.

Bir yönetici için en önemli konulardan biri de, kuşkusuz istişaredir. Peki, bir yönetici kimlerle istişare etmeli, kimlerle istişareden kaçınmalıdır? "Fakihlerle sıklıkla istişare et. Onlara hilm ile muamelede bulun. Tecrübe ehlinden akıllı kimselerle, re'y ve hikmet sahiplerinden faydalı gördüğün her şeyi al, önemli konuları onlarla konuş. Müsrif ve keyfine düşkün, nimetler arasında refah hayatı yaşayan kimselerle cimrileri asla istişârene ortak etme. Onların tek bir sözünü bile dinleme. Çünkü böyle kimselerin zararları faydalarından çoktur".¹⁹

Yöneticinin en büyük mutluluğunun ordusu ve raiyyetine karşı adaletli, insaflı, şefkatli davranması olduğunu söyleyen Tahir, ordunun divandaki alacaklarının dikkatlice incelenmesini, maaşlarının zamanında ödenmesini istemektedir. Böylece geçim sıkıntılarını giderilmiş, yöneticiye destekleri daha güçlü

¹⁸ Age., s. 33.

¹⁹ Age., s. 35.



bir şekilde sağlanmış olur.²⁰ Ayrıca yargı işleri de çok önemlidir: “Kazâ öylesine önemlidir ki, buna denk ehemmiyette bir başka konu daha yoktur. Çünkü kazâ, Allah’ın yeryüzünde insanların ahvalini düzenleyip düzelten ve dosdoğru olmalarını sağlayan bir mîzânıdır. Kazâda meselenin hükme bağlanıp adaletin uygulanması ile raiyyenin ahvâli salah bulur, yol güvenliği sağlanır, mazlum hakkını talep eder, insanlar haklarını alır, yaşama imkânı korunmuş olur. (...) Kazâda hak ve adalet hükümran olur”.²¹

Kaza konusunda yöneticinin vereceği kararlar vardır. Bu kararlarda izlenecek yol konusunda şu tavsiyelerde bulunulur: “Yüce Allah’ın emirlerine karşı tavizsiz ol. Şüpheli hususlardan kaçın. Hadleri uygula. Aceleyi azalt. Kızgınlık ve vesveseden uzak dur. Payına düşene kanaat et. Kendi tecrübenden istifade et. (...) raiyyenden hiç kimse konusunda olumlu yahut olumsuz tavırların etkisinde kalma. Sabit kadem ol, ancak teenni ile hareket et. Murakabeyi elden bırakma, nazar et, tefekkür et, tedebbür et, olayı ibret nazarıyla incele. Rabbinin rızasını gözeterek mütevazı ol ve tüm raiyyene rıfkla muamele et, haktan ayrılma. Süratle davranıp kan dökmeye yeltenme”.²²

Vergi toplanması ve bunun hak sahiplerine dağıtılması konusunda adalet ve eşitliğin sağlanması, adam kayırma ve zulümden kaçınılması konusunda şunları söylüyor:

“Harac mallarını hak sahipleri arasında, hak, adalet ve eşitlikle dağıt. Saygın, zengin, sana yakın olmak, kâtibin veya başka bir görevlin olmak gibi özellikler sebebiyle kimseden bu yükümlülüğü kaldırma. Alınması gereken miktarı aşarak zulme sapma. Tüm insanları -acı da olsa- hakkı kabule zorla. Zira ancak sen (bunları yapmak suretiyle) insanların kalplerinin ülfetini sağlayabilir ve herkesin rızasını kazanabilirsin”.²³

Yönetici olmanın, yönetilenler üzerinde hazinedar, koruyucu ve gözetici (râî) olma anlamına geldiği, bu nedenle de gözetilen insanlara raiyye denildiği-

²⁰ Bkz. age., s. 36.

²¹ Age., s. 37.

²² Age., 37-38.

²³ Age., s. 38.



ni belirten Tahir, yöneticinin görevinin, gözetimi altındakilerin işlerini düzene koymak olduğunu belirtir. Bunun için de: “Temel ihtiyaçları için gereken miktarı ayırdıktan sonra artan miktardan sana verdiklerini al ve bu paraları onların işlerinin düzene konulması, onlara faydalı olacak hususlar ve durumlarının düzelmesi için harca”.²⁴ Böylece aynı zamanda ölçülü ve dengeli bir vergi uygulaması tavsiyesinde bulunan Tahir, verginin temel ihtiyaçların giderilmesinden sonra elde kalan maldan alınması gerektiğini, alınan bu vergilerin de kamunun ortak işleri için kullanılmasını istiyor. Bu harcamaları yapacak, yani raiyyenin işlerini idare edecek kimseler rasgele seçilmemelidir: “Re’y, tedbîr ve tecrübe sahibi, uzmanlık kazanmış, ilim sahibi, siyaset ve erdemle amel eden görevliler istihdam et. Görevlilerinin maaşlarını fazla tut. Zira bunlar, senin üstlendiğin vazifeyi yerine getirebilmen için gerekli haklar arasında yer alır”.²⁵

Yöneticinin bunları yapması, aynı zamanda yönetenle yönetilen arasında sevgi ve kaynaşma nedeni olacaktır. Böylece: “Memleketinde hayırlar artar, mamurluk belirginleşir, arazilerin verimli hale gelir, malların bollaşır ve böylece ordunu ve raiyyeni razı kılma konusunda elin güçlenir. Bir de gönlünden koptuğu için onlara atâ verirsen artık hükümranlığı övülen, adaletine razı olunan biri haline gelir, tüm düşmanlarına karşı adaletli, donanımlı, kuvvetli ve hazırlıklı olursun. Tüm gücünle bu duruma gelmeye çalış, bunun önüne başka bir şeyi geçirme. Göreceksin ki, işlerin bütünüyle yoluna girecektir”.²⁶

Mektupta görevli tayini, onların denetimi, yapacakları işlerin belirlenmesi ve karar verilmesi, işlerin yapılma biçimi konusunda da şu tavsiyeler yer almaktadır.

Senin namına iş yapılan her bölgeye güvenilir birini tayin et. Bu kişi sana oradaki görevlilerin yapıp ettiklerini aktarsın. Bu durum öyle bir seviyeye ulaşsın ki, sen âdetâ görevlilerle berabermiş gibi olasın. Görevlilerinden bir şeyi yapmalarını istediğinde işin sonunun nereye varacağını iyice hesapla; hayırlı bir sonuç doğuracağına kanaat getirirsen emrini ver. Aksi takdirde te-

²⁴ Age., s. 38.

²⁵ Age., s. 38.

²⁶ Age., s. 39.



vakkuf et ve bu konuya dair bilgisi ve söyleyecek sözü olanlara danış. Onlardan gelen değerlendirmeler doğrultusunda gerekli hazırlıkları yap. Zira insanlar ilk bakışta yeterli incelemeyi yapmaksızın bazı konularda harekete geçmenin doğru olduğuna karar verebilirler. Üçüncü şahıslar da bu konuda onların aklını çekebilir. İşlerin varacağı yer iyi hesaplanmazsa istenilen sonuç elde edilemez. Yapmak istediğin bir işte kararlılık göster. Allah'ın yardımından kuvvet bularak işi doğrudan yap. Tüm işlerinde sıklıkla Rabbinden hakkında hayırlısını iste. Bugünün işini sakın ola yarına bırakma. İşlerini çoğunlukla bizzat kendin yap. Zira ertesi gün önüne gelecek başka işler seni bir önceki günün işlerini yapmaktan alıkoyacaktır. Sen işlerini tehir edersen işler birikir ve seni aciz duruma düşürür. İşlerini günü gününe yaptığında bedeninin de gönlünün de rahat eder ve idareye müteallik işlerini sağlam yapmış olursun.²⁷

Seçkin insanların olduğu gibi, muhtaçların durumunun da araştırılması gerekir. En çok da ihtiyaçlarını giderecek başka birini bulamayanlara yardımcı olunmalıdır: “Uğradığı bir haksızlığı dava etmekten aciz kalanlara ve hakkını nasıl alacağını bilemeyenlere sen tek tek ve ısrarla durumlarını sor. Bu durumda olanlar için raiyyenden uygun evsaftaki kişileri vekil tayin et ve bu kişilere muhtaçların hacetlerini gidermelerini emret”.²⁸

Zorda kalanların, yetim ve dulların himaye edilmesini ve Hz. Ömer'in yaptığı gibi Beytülmal'den onlara maaş bağlanmasını tavsiye eden Tahir, âmâların unutulmamasını, hâfızlara öncelik verilmesini, hastalar için mekânlar hazırlanmasını, buralara hasta bakıcılar ve doktorlar tayin edilmesini, hasta ihtiyaçlarının Beytülmal'den karşılanmasını istiyor.

Özellikle yöneticilerin ulaşılmaz kimseler olmaması gerektiğini belirten Tahir, onların insanlara güler yüzlü, nazik ve cömert davranmalarını tavsiye etmektedir: “İnsanların sana ulaşmalarını sağla, yüzünü göster onlara. Muhafızların ahaliye kaba davranmasın. Onlara kol kanat ger, asık suratlı olma. Konuşurken, birinden bir şey talep ederken nazik davran. Cömertlik ve kereminle muamele et insanlara. Bir şey vereceğin zaman gönülden ve kırmadan

²⁷ Age., s. 39.

²⁸ Age., s. 40.



ver. Başa kakmadan ve kaba muameleye başvurmadan verilen her hediye Yüce Allah'ın izniyle kârlı bir ticarettir".²⁹

Tahir b. Hüseyin, hem kendi zamanında hem de geçmiş dönemlerde meydana gelen olaylardan ve yöneticilerden, tarihten silinmiş milletlerden ders alınmasını da öğütlemektedir. Yöneticilerden ayrıca ulema ile oturup kalkmasını, onların öğütlerini dinlemesini, çevresindekilerden en çok, "sende gördükleri bir kusuru, makamının heybetinden korkmadan sana gizlice söyleyebilenler ve gördükleri eksiklikleri sana bildirenler olsun"³⁰ diyerek dalkavukluk yapmadan gerçeği söyleyen kimselere değer vermesini istiyor.

İhtiyaçların belirlenmesi ve bunları giderecek görevlilerin çalışma şekilleri konusunda da tavsiyelerde bulunan Tahir, belde veya raiyyenin ihtiyaçlarına ilişkin konuları arzetmek üzere yöneticiye gelecek kişiler için bir zaman belirlemesini, gelen isteklerin dikkatle incelenmesini, tekrar tekrar gözden geçirilmesini ve üzerinde düşünülmesini, eğer hakkaniyete ve basirete uyguna uygulanmasını salık vermektedir. Mektup şu şekilde sona ermektedir:

Bu mektubumu iyice anla, sık sık incele ve burada yazılanlarla amel et. Tüm işlerin hususunda Allah'tan yardım talep et, hakkında hayırlısını vermesini iste. Zira yüce Allah salâhtan yanadır, sâlihlerle beraberdir. Tüm bir yaşamın ve en çok istediğin şey, Allah'ın rızasının olduğu, İslâmın nizam bulacağı, Müslümanların izzet ve destek vereceği, zimmet ehlinin de adalet ve salâha kavuşacağı hususlara yönelik olsun.

Yüce Allah'tan sana güzel bir şekilde yardım etmesini, seni muvaffak kılmasını, doğru yola iletip muhafaza buyurmasını niyaz ediyorum.³¹

Gerçekten de bu mektup, söylendiği gibi, iyi anlamaya ve içinde yazılanlarla amel etmeye değer bir özellik taşımaktadır. Daha sonra gelişerek zengin bir tür haline gelen ve siyasetname adı verilen İslâm siyaset düşüncesinin ilk metinlerinden biri olması bakımından da önem taşımaktadır:

²⁹ Age., s. 41.

³⁰ Age., s. 42.

³¹ Age., s. 42.



“Bu metne yer veren neredeyse tüm klasik kaynaklar, mektubun yazıldığı dönemde yaygınlık bulduğu ve insanların beğenisini kazandığı noktasında müttefiktirler. Bu yaygınlığın gerekçeleri arasında mektuba muttali olan Halife Me’mun’un yazılanları beğenmesi de yer alır. ‘Kuşku yok ki, Ebu’t-Tayyib Tahir, din, dünya, yönetim, re’y, siyaset işi ile devlet ve tebaanın ıslahı, devlet başkanının muhafazası, halifelere itaat ve hilafetin dört dörtlük olabilmesiyle ilgili ne varsa hepsini hakkıyla yazmış ve tavsiye etmiştir’. Bu tespiti yapan Me’mun mektubu çoğaltarak memleketindeki tüm görevlilere göndermiş ve mektupta yazılanlarla amel edilmesini salık vermiştir”.³²

Yüksel KANAR

Yazar, yayıncı

³² Age., s. 43.



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İÜİFD) hakemli dergi olarak yılda iki kez yayımlanır.
2. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif makaleler, kitap tanıtım ve tenkit yazıları, akademik içerikli kısa notlar yayımlanır. Çeviri makaleler yayına alınmamaktadır. Makaleler 7500 sözcüğü, kitap tanıtım ve tenkit yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır.
3. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Yazılar, yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olur. Yayımlanan yazılara telif hakkı ödenmez.
4. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
5. Yazılar, elektronik ortamda kaydedilmiş olarak yayın kuruluna teslim edilir. Yazılar, MS Word formatında çift satır aralıklı yazılmalı ve "ilhdergi@istanbul.edu.tr" e-posta adresine gönderilmelidir.
6. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne sunulan tüm makaleler, hakemlere gönderilmeden önce yayın kurulu tarafından incelenir.
7. Yayın kurulunun derginin yayın kuralları açısından uygun gördüğü yazılar, iki hakeme gönderilir. Yazar ve hakemlerin kimliği karşılıklı olarak gizli tutulur. Hakem raporlarına göre yazarlara, çalışmalarının yayımlanıp yayımlanamayacağı ya da gerekli görülen düzeltmeler konusunda bilgi verilir. Bir makalenin yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması şartı aranır.
8. Yazıların hukuk ve yayın etiği açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.
9. Yazılar İÜİFD tarafından belirlenen yazım kurallarına uygun olmalıdır.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM KURALLARI

1. Dergiye ilk defa yazı gönderen yazarlar, yazısına başlıca yayımlarını içeren akademik özgeçmiş de eklemelidir.
2. Makalelerde dipnotlar sayfa altında verilmelidir. Dipnotlarda kullanılan referansla ilgili bilgiler (yazar, eser, basım yeri, yılı vb.) referansın ilk geçtiği yerde kaynakçada gösterildiği şekilde tam olarak yazılmalıdır.
3. Dergi'ye gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde "başlık (title)", "öz (abstract)" içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. İngilizce dışındaki bir yabancı dilde yazılan makaleler İngilizce ve kendi dilindeki öz ile birlikte 400 kelimelik bir Türkçe "özet" de içermelidir.
4. Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve yabancı dilde uygun "anahtar kelimeler" bulunmalıdır. Anahtar kelimeler beş terimi geçmemelidir.
5. Makalede yer alan fotoğraf, şekil, harita gibi görseller "jpg" ya da "tiff" formatında olmalıdır. Tabloların ve şekillerin metin içindeki yerleri, bunların numaraları ve başlıkları yazılarak belirtilmelidir.
6. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak aşağıdaki örneklerdeki formatta verilmiş olmalıdır.



Kitaba atfı:

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Çev. Deniz Baykal, Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, t.y., s. 11.
Talcott Parsons, *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 3-23.
Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., İstanbul, BDS, t.y., s. 43.
Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, Der, 1992, s. 25.

Aynı esere izleyen şekilde ikinci kez referans:

Ibid. veya
A.e.

Aynı esere, fakat farklı sayfasına referans:

Ibid., s. 40. veya
A.e., s. 40.

Araya başka referanslar girildiğinde, Sartori'nin kitabına yeniden referans:

Sartori, *Demokrasi Kuramı*, s. 22. veya
Sartori, *op. cit.*, s.22. ya da,
Sartori, *a.g.e.*, s.22.

Edite edilmiş kitapta makaleye referans:

George C. Homans, "Social Behavior as Exchange", *Small Groups*, Ed. by. A. Paul Hare, Edgar R. Bogotta, Robert F. Bales, New York, Alfred A. Knopf, 1962, p. 175.

Aynı esere izleyen referans:

Ibid., p. 170. veya
A.e., s. 170.

Sürelî yayında makaleye atfı:

Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk," Çev. Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Araştırmaları*, C.II, No:3, Eylül-Aralık 1987, s. 44.
İbrahim Ö. Kaboğlu, "Düşünce Özgürlüğü: Avrupa Ölçütleri ve Türkiye," *İnsan Hakları Yıllığı*, C.XV, 1993, s. 50.

Yukarıda Homans'ın makalesinin aynı sayfasına tekrar atfı:

Homans, *loc. cit.* veya
Homans, *a. y.*

Ansiklopediye atfı:

Paul Bohannan, "Law and Legal Institutions," *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol.IX, Ed. by., David L. Shils, w. Place, McMillan and Free Press, 1968, pp. 73-77.

Klasik eserlere atfı:

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik i*, 10, s. 22-23.

Kutsal kitaplara atfı:

Kur'an i. 10.
Old Testament iii. 5.

Elektronik kaynağa atfı:

John N.Berry, "Educate Library Leaders," *Library Journal*, February 15, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 3 Nisan 2000. veya
Bill Crowley-Bill Brace, "A Choice of Futures: Is It Libraries Versus Information?", (Çevrimiçi) <http://www.epnet.com/ehost>, 30 Mart 2000.

