

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X



Dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası Research Databases veri indeksi ve İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi ve dergipark tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler | Editors

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ & Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
mehmet_mahfuz@yahoo.com; ahmetsekerci@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Doç. Dr. Ümit Horozcu, Yrd. Doç. Dr. Muhammet Mucahit ASUTAY,
Dr. Öğr.Üy. Fethullah ZENGİN, Ar.Gör. Zeynep Münteha KOTAN

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
email: mehmetmahfuz@gmail.com
mehmet.mahfuz@neu.edu.tr

ISSN: 2148-922X

Mizanpaj: Ankara Dizgi Evi

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2018

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
Saliha UYSAL	
DİN PSİKOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÖLÜM EŞİĞİ DENEYİMLERİ	7
Dr. Öğrt. Üyesi Ayhan IŞIK	
ŞEHÜLİSLÂMLIK BELGELERİNDE	
KIBRIS'TA EĞİTİM ALANINDA KURULAN VAKIFLAR	45
Yrd. Doç. Dr. Semira KARUKO	
EL-CÜRĀNÎ'NİN BELAĞAT İLMİNDE EL-BEYAN VE'T-TEBYİN'İN İZLERİ.....	79
Prof. Dr. Ali DURUSOY	
İBN RÜŞD FELSEFESİNDE MANTIK BİLİMİNİN YERİ.....	93
Mehmet ERDOĞAN	
İSLAM VE İNANÇ-EYLEM-ERDEM BÜTÜNLÜĞÜ	105
İsmail GÜLEÇ	
İSLAM VE EDEBİYATIMIZ.....	117
YAZIM KURALLARI.....	123

EDİTÖRDEN

Değerli okurlar

Yeni bir sayı ile huzurlarınızdayız. Uzun bir emeğin ürünü olan bu sayımızla beraber artık dördüncü yılımızı da tamamlamış oluyoruz. Her zaman geniş bir yelpazede yayın yapmayı kendisine ülkü edinen dergimiz bu sayısında da birbirinden değerli hocalarımızın makalelerini sizlere buluşturuyor. Bu sayımızın birinci makalesi Dr. Saliha UYSAL'ın "**Din Psikolojisi Bağlamında Ölüm Eşiği Deneyimleri**" başlığını taşımaktadır. Ölüm eşiği deneyimi bireysel, dinî ve psikolojik açıdan derinlemesine etkisi olan bir tecrübe olması hasebiyle dikkat çekici bir durumdur. Bu da makaleyi dikkat çekici kılmaktadır. İkinci makalemiz Dr. Ayhan IŞIK'ın "**Şeyhülislâmlık Belgelerinde Kıbrıs'ta Eğitim Alanında Kurulan Vakıflar-Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Sadeddin Efendizâde Ahmet Efendi Medresesi Vakfı**" başlığını taşımaktadır. Vakıf medeniyetinin en güzel örneklerinin bulunduğu bir coğrafya yer alan Kıbrıs'ta eğitim alanında kurulan önemli bir vakfi ele alan bu makale, derinlemesine bir incelemeyi ve tahlili içermektedir. Üçüncü makalemiz Dr. Semira KARUKO'nun "**el-Cür-cânî'nin Belağat İlmünde el-Beyan ve't-Tebyin'in İzleri**" başlığını taşımaktadır. Arap dili belağatının kurucu düşünürlerinden biri olan el-Câhız'ın el-Beyan ve't-Tebyin eserinin izlerini diğer önemli bir belağat alimi el-Cür-cânî'nin üzerinde arayan bir başka ifade ile Cürcanî'nin Câhız'dan ne denli etkilendiğini inceleyen bu makale konu ile ilgili önemli iddialarda bulunmaktadır. Diğer bir makalemiz ise Prof. Dr. Ali DURUSOY'un "**İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri**" başlığını taşımaktadır. Alanında önemli bir çalışma olan bu makale, İbn Rüşd'ün mantığı kullanma amacını ortaya koyma iddiasını *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille* isimli kitaplar bağlamında temellendirmeye çalışmaktadır. Ortaçağın en büyük Aristo şahiri olarak kabul edilen İbn Rüşd'ün mantık ilmine yaptığı hizmetleri ve özellikle de tıpkı eleştirdiği Gazali gibi mantık ilmini hem felsefi hem de fıkhi bağlamda nasıl kullandığını ortaya koymaktadır. Oldukça deskriptif bir çalışma olan bu makalenin konuya ilgi duyan pek çok araştırmacının yolunu aydınlatacağını umut ediyoruz. Dergimizin akademik makaleler kısmında sizlere sunduğu son yazı ise Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN'ın "**İslam ve İnanç -Eylem-Erdem Bütünlüğü**" başlığını taşımaktadır. Ontik düzeyi oldukça derin bir çalışma olan bu makalede fitrat dini olan İslam'ın insanlığa sunduğu imkanları ve cevapları eylem ve erdem ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Bu sayımızın son yazısı ala-

nında önemli bir isme sahip olan Prof. Dr. İsmail GÜLEÇ'in "**İslam ve Edebiyatımız**" başlığını taşıyan edebi denemesidir. Bu yazı bazı önemli iddia ve düşünceleri edebi bir dil ile etkili bir şekilde siz okuyucularımızın beğenisine sunmaktadır.

Dergi için her türlü öneri, eleştiri ve makalelerinizi bekler, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler dilerim..

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

DİN PSİKOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÖLÜM EŞİĞİ DENEYİMLERİ (NEAR DEATH EXPERIENCES)*

Saliha UYSAL**

Makale Geliş: 15.08.2018

Makale Kabul: 10.09.2018

ÖZ

Bu çalışmada Ölüm Eşiği Deneyimleri(ÖED) din psikolojisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu çerçevede, yaşayanların hayatlarında dini ve psikolojik açıdan köklü değişikliklere neden olan bu deneyimde görülen temel karakteristiklere, deneyim öncesi, esnası ve sonrasında psikolojik durumlarına ışık tutulmaktadır. Konuya ilişkin kavram analizlerini ve ÖED literatürünü içerenin yanı sıra çalışmanın en özgün katkısı, nitel araştırma modellerinden mülakat tekniğiyle elde edilen veriler vasıtasıyla olmuştur. Amaçlı örnekleme yöntemiyle belirlenen ve kartopu tekniğiyle ulaşılan, ÖED yaşamış 13 kişiyle mülakat yapılmıştır. Araştırma neticesinde ÖED öncesinde kişinin sahip olduğu inançlara, kişilik yapılarına ve ruhsal hallerine; ÖED esnasında görülen bilişsel, afektif, paranormal ve transandantal unsurlara; son olarak da ÖED sonrasında kişinin inançlarında, ibadetlerinde, kişiliğinde, ölüme ve ölüm sonrasına bakışında meydana gelen değişikliklere ilişkin dikkat çekici bulgulara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Beden, Beden Dışı Deneyim (BDD), Ölüm, Ölüm Eşiği Deneyimi (ÖED), Işık, Tünel, Din Psikolojisi.

ABSTRACT

NEAR DEATH EXPERIENCES IN THE CONTEXT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

In the present paper, Near Death Experiences (NDEs) are examined from the perspective of psychology of religion. Within this framework, the aim is to shed light on NDEs' basic features as well as the psychosocial attitudes observed during pre-, mid- and post-experience which have profound effects that change the experiencers' religious beliefs and psychological states. The study does not only include relevant concept analysis and NDE literature but also bears an original approach thanks to the data collected by qualitative research models adopted through interviews. A total of 13 near death experiencers selected using purposive sampling methods and contacted through the snowball technique were interviewed. In consequence of the research while the findings related to the beliefs,

* Bu makale, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doç. Dr. Ümit Horozcu danışmanlığında yürütülen "Din Psikolojisi Bağlamından Ölüm Eşiği Deneyimleri (Near Death Experiences)" başlıklı tezden elde edilmiştir.

** Dr. Araş. Gör. İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

personality types, psychological states before NDE obtained about pre-experience; the cognitive, affective, paranormal and transcendental components obtained about mid-experience and lastly, differences in belief, personality, view for death and after-life are obtained about post-experience.

Key Words: Soul, Body, Out-of-Body Experience (OBE), Death, Near Death Experience (NDE), Light, Tunnel, Psychology of Religion.

GİRİŞ

Ruh, beden, ruh-beden ilişkisi ve ölüm kavramları insanlık tarihi kadar eski ve merak uyandıran olgulardır. İnsanoğlu, ölümü merak ettiği kadar, hayatın kaynağı olarak gördüğü ama bir türlü hakikatine vakıf olamadığı ruh, ruhla beden arasındaki ilişki, ölüm ve ölüm sonrası üzerine kafa yormuş, bunları anlamaya ve anlamlandırmaya çaba harcamış, fikirler üretmiş, inançlara sahip olmuştur.

İnsanın, hakkında köklü bilgiye sahip olduğu ve bir dereceye kadar hakim olduğu “hayat” ile hakkında bilgi sahibi olmadığı ve üzerinde hiçbir dahlinin bulunmadığı “ölüm”ü birleştirdiği, bilinenden bilinmeyene ilişkin bilgi olmasa da bir nevi deneyim kırıntısı elde ettiği hallerden biri de “Ölüm Eşiği Deneyimi”dir (ÖED).

İnsanın dine, Allah’a ve ahirete ilişkin merakını gidermede dinler ve felsefelerin yanında dini ve mistik deneyimlerin önemli bir katkısı vardır. Öyle ki yaşadığı mistik deneyim neticesinde mevcut inancı kuvvetlenen, yeni inançlar elde eden, inancını revise eden yahut tamamen değiştiren insanların sayısı hiç de az değildir. İşte, aynı zamanda bir tür mistik deneyim olan ÖED’lerin onları tecrübe edenler için ruha, ruh-beden ilişkisine, ölüm ve sonrasına ilişkin merakını gidermede hiç de azımsanamayacak bir katkısı bulunmaktadır. Birçok insan, yaşadığı ÖED ile zihnindeki dinî istifhamlara cevap bulduğu gibi psikolojik açıdan tatmin duygusu yaşamaktadır.

Psikoloji ve din psikolojisi literatürüne bakıldığında Batı’da İslam dışındaki din mensuplarının ÖED’lerine ilişkin birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Haddizatında Batı’da Müslümanlar üzerine yapılmış çalışmalar olsa da oldukça sınırlı sayıdadır. Ülkemizde ise tıp alanında konuyu ele alan birkaç çalışma varsa da din psikolojisi dahil sosyal bilimlerin hiçbir alanında ÖED çalışmasına rastlanmamaktadır. Literatürdeki boşluktan hareketle başlayan bizim araştırmamız ise, ülkemizden Müslümanların ÖED’leri üzerine kurgulanmış, ancak original bir karşılaştırma imkanı oluşturmak adına da çalışma grubuna yabancı deneyimciler dahil edilmiştir. Bu bakımdan gerek insanı psiko-sosyal açıdan etkileyen olgulardan birine dair kritik bilgiler veren bir konuyu aydınlatmanın dışında yerli din psikolojisi literatüründeki boşluğu belli ölçüde dolduruyor olması bakım-

dan araştırmamızın özgün bir değer taşıdığı söylenebilir.

Şimdi öncelikle öncesi, esnası ve sonrasıyla ÖED fenomenini tanıttacağız. Bu çerçevede yabancı literatürde ön plana çıkan araştırmalarda elde edilen ÖED öncesinde kişinin sahip olduğu inanç durumuna, kişilik özelliklerine ve psikolojik yapısına; ÖED esnasında deneyimlenen unsurlara ve ÖED sonrasında bireyin hayatında, kişiliğinde, dindarlığında, ölüm algısında vs.de meydana gelen değişimlere ilişkin bulguları ortaya koyacağız. Bunun ardından özgün araştırmamızın metodu hakkında bilgi verdikten sonra araştırmamız neticesinde elde ettiğimiz bulguları sunacağız.

1. ÖED FENOMENİ

1.1. Tanımı

ÖED'yi tanımlamaya geçmeden önce bu deneyimin isimlendirilmesinden ve bizim bu araştırmadaki tercihimizden söz edelim. Bu deneyimi anlatmak üzere en çok kullanılan İngilizce "Near Death Experience" tabiri, ilk olarak 1970'lerin başında Raymond Moody tarafından kullanılmıştır.¹ Ancak son zamanlarda yaptığı ÖED çalışmalarıyla dikkat çeken Sam Parnia, hastaların bu deneyimlerde ölüm çizgisinin ötesine geçmeleri sebebiyle "Near Death Experience" teriminin kullanımının yanlış olduğunu, dolayısıyla "Death Experience/Ölüm Deneyimi" ya da "Threshold of Death/Ölüm Eşiği"²kullanımının daha doğru olduğunu ileri sürmüştür. Türkçe kaynaklarda ise bu terimin "Ölüme Yakın Deneyimler", "Yakın Ölüm Deneyimleri" gibi farklı şekillerde tercüme edildiği tespit edilmiştir. Biz de Sam Parnia'nın bu eleştirisini haklı bularak "Ölüm Eşiği Deneyimleri" şeklindeki isimlendirmeyi tercih ettik. Bununla birlikte "Threshold of Death" veya "Death Experience" ifadelerinin yerine Batı literatüründeki yaygın kullanım ve kabulü göz önünde bulundurarak "Near Death" in kullanımına dair herhangi bir müdahalede bulunmamayı uygun görerek başlıkta bu isme yer verdik.

İsimplendirmedeki bu küçük tartışma bir kenara bırakılırsa, ÖED, kalp krizi,³ doğum,⁴ trafik kazası, diğer kazalar gibi nedenlerle klinik olarak ölü kabul edilen insanların ruhlarının fiziksel bedenlerini terk ederek

1 Carol Zaleski, *OtherWorld Journeys*, Oxford University Press, New York, 1987, s. 5.

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Zühal Voigt, "Gidip de Geri Dönenler", *Sevgi Dünyası*, İstanbul, 2014, 544, s. 25; Sam Parnia, Josh Young, *Erasing Death*, Harper One, New York, 2013, s. 56-58.

3 ÖED'lere yol açan unsurlardan biri olan kalp krizi, kişinin ölümüne neden olan kalp durmasıyla karıştırılmamalıdır. Kalp krizi, kalbe taze kan götüren damarın tıkanmasıyla meydana gelir ve bunun sonucunda da kalp kasının bir bölümü ölebilir. Kişinin ölümü ise kalbinin durmasıyla gerçekleşir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zühal Voigt, "Ne Zaman Ölmüş Oluyoruz?", *Sevgi Dünyası*, s. 23.

4 Birk Engmann, Muyassar Turnaeva, "Near-Death Experiences in Central Asia", *Advanced Studies in Medical Sciences*, 2013, 1(1), s. 3, Hikari Ltd. (Bu makalede 35 yaşında Özbek bir kadının doğum esnasında yaşadığı ÖED'ye de yer verilmektedir.)

farklı bir mekana veya aleme gittikleri; bedenlerinin dışında kendilerini yahut etrafında olanları izledikleri; hatta bedenlerine geri döndükten sonra bedenleri dışındayken izledikleri şeyleri detaylarıyla aktardıkları; yoğun sevgi, huzur, ışık, vefat eden yakınlar gibi fenomenleri algıladıkları deneyimlerdir.⁵Ölüme temas sırasında tekerrür eden unsurlardan söz eden Moody, bunlardan yola çıkarak ÖED'yi "Ölüm anında bazı kişilerin başına gelen davetsiz derin manevi olaylar" şeklinde tanımlamaktadır.⁶ Moody ve bir diğer ÖED uzmanı Ring, ortak şekilde, ÖED yaşayan kişilerin, bu dünyadan çıktıkları yolculuğu tamamlamadan geri dönen kişiler olduğunu belirtirler. Onlar ayrıca bu dünyaya ilişkin olarak tam bir bilinçsizlik ve eylemsizlik halinin hakim olduğunu, kişinin tıbben hayatını kaybettiğinin kabul edildiğini ve bunun aslında farklı bir bilinç ve eylemin gerçekleştiği yeni bir alem tecrübesi olduğunu bildirirler. Onlara göre bunlar, tekil yaşantılar olduğundan ötürü diğer kişiler tarafından kolayca idrak edilememektedir.⁷

1.2. Tarihçesi

ÖED'nin tarihsel gelişim sürecinden bahsetmek gerekirse öncelikle, *Tibetlilerin Ölüler Kitabı* adıyla zikredilen *Bardo Thodol*'da⁸bahsedilen olayları anmak gerekir. Bu kitapta yer alan ve ölecek kişiye rehberlik edeceğine inanılan bilgiler, ölüm eşiği deneyimleri kapsamında değerlendirilmektedir.⁹ Antik çağda, ölüm eşiğine ilişkin sembol öykü, ölüm eşiği deneyimlerini felsefesine dahil eden Platon'un Er hikayesidir. Hikayede Er, öldükten sonra ruhu başka bir aleme gidip daha sonra canlanan bir kişidir.¹⁰ Ölümden dönme hikayeleri, Orta Çağda daha da yaygınlık kazanmıştır. Protestanlığın yaygınlaşmasıyla birlikte hikayelerin sayısı 19. yüzyılda yeniden yaygınlaşınca kadar düşüşe geçmiştir. Bununla birlikte 1700'lü yıllarda ölümlerin kendisine sırlar verdiğini söyleyen ve beden dışı deneyimler yaşayan bilim adamı Emanuel Swedenborg (ö:1772) gibi ba-

5 Gregory Shushan, *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations*, Continuum International Publishing Group, New York, 2009, s. 37.

6 Surbhi Khanna and Bruce Greyson, "Daily Spiritual Experiences Before and After Near-Death Experiences", *Psychology of Religion and Spirituality*, 2014, 6(4), s. 303; Barbara A. Walker & William J. Serdahely, "Historical Perspectives on Near-Death Phenomena", *Journal of Near Death Studies*, 9 (2) Winter 1990, s. 113.

7 Carol Neiman, Emily Goldman, *Ölümden Sonra Yaşam*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul, 1999, s. 139.

8 "Ölüm eşiğini öğrenerek kurtuluş" anlamına gelen Bardo Thodol sözcüklerinin ilkinin oluşturduğu "bardo", "ölüm eşiği", "thodol" ise "öğrenerek kurtuluş" manalarında.

9 Detaylı bilgi için bkz. Ed. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead (Bardo Thodol)*, Trans. Lama Kaza Dawa-Samdub, Contributor: C.G. Jung, Oxford University Press, London, 1980.

10 Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 1975, İstanbul, s. 300-302; Ahmet Erhan Şekerci, "Platonda Mitolojik Düşünce ve Er Mitosu" *Felsefe Dünyası*, sayı:52, 2010/2, s.269-270.

zıları bu konuyu gündemlerinde tutmak suretiyle olgunun varlığını sürdürmüştür.¹¹ Benjamin Franklin (ö:1790), Elizabeth Browning (ö: 1861), Louisa May Alcott (ö:1883), Thomas Edison (ö:1931), Ernest Hemingway (ö: 1961), Carl G. Jung (ö: 1961) ve Eddie Rickenbacker (ö: 1973), gibi bilim adamı, yazar, düşünür ve ünlüler de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra William Shakespeare (ö: 1616), Victor Hugo (ö:1885), Katherine Anne Porter (ö:1980) gibi birçok meşhur yazar da kişisel deneyime dayansın ya da dayanmasın ölüm eşiği fenomeninin unsurlarını öykülerinde anlatmışlardır.¹²

Eskiden ölüm ve sonrasına ilişkin araştırmalarda daha çok ölümlerle görüştüğünü söyleyen kimselerin hikayelerine başvurulurken, son yıllarda işin seyri değişmiştir. Öyle ki tıbbî teknolojinin ilerlemesine paralel bir şekilde tıbbi diriltme tekniklerinin gelişmesiyle ÖED'lerin sıklığı daha da artmış, böylece sadece ABD'de yaklaşık dokuz milyon insan bu tarz deneyimler yaşamıştır. Bağlantılı bir şekilde son otuz yılda ölüm eşiğine yönelik hem akademik ve popüler merak hem de araştırmalar fazlaşmıştır. Öyle ki 2 yıl önce yapılan bir araştırmaya göre ÖED'lere ilişkin 629 yazar tarafından çeşitli hakemli dergilerde 829 makale yazılmıştır. Aynı şekilde Google arama motorunda ÖED'den bahseden çoğu maneviyatla ilişkili 440 bin makale bulunmaktadır.¹³ Sonuç itibarıyla "diğer tarafa göz kırpmak" şeklinde değerlendirilen ÖED'lerin çok iyi bir şekilde kayıt altına alındığı söylenebilir.¹⁴

İngiltere'de 1882'de kurulan Psikik Araştırma Cemiyeti'nin Amerika kolu, 1885'te William James'in liderliğinde kuruldu. Cemiyetin yoğun incelemesinden sonra "kabul pulu" alan kişisel anlatılar, paranormal fenomenin ispatı olarak kontrol edilebilir deneylerin yerini almaya başladı. Bu fenomene indirgemeci açıklamalar getiren şüpheci doktor ve psikologlara ise aksini kanıtlama sorumluluğu yüklendi.¹⁵

1930 ve 1960'larda nispeten konuya ilgi azaldı ise de ortaya çıkan anlatılarda da azalma oldu ise de 1970'lerde Raymond Moody deneyime yeni bir kimlik kazandırmayı başardı. O, ilk defa bu tür olayları bir kitapta top-

11 Walker, Serdahely, "Historical Perspectives on Near-Death Phenomena", s. 107-108. Ölümün ilk devrelerinden geçtiğini ve bedenden ayrılma deneyimi yaşadığını iddia eden Swedenborg'un deneyiminin detayları için bkz. Moody, *Ölümden Sonra Hayat*, s. 127.

12 Walker, Serdahely, "Historical Perspectives on Near-Death Phenomena", s. 107.

13 Khanna and Greyson, "Daily Spiritual Experiences Before and After Near-Death Experiences", *Psychology of Religion and Spirituality*, s. 303.

14 Constance Jones, *Huzur İçinde Yatsın, Ölüme Dair Herşey*, çev. Mehmet Gürsel, Dharma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 76.

15 Walker, Serdahely, "Historical Perspectives on Near-Death Phenomena", s. 109-110.

layarak yayınladı. Bu kitabın 30 dile çevrilerek yayınlanması birçok araştırmacının 1977’de Virginia’da toplanıp ÖED’nin geleceğini şekillendirecek istişareler yapmalarına ve nihayetinde ilk profesyonel organizasyonu kurmalarına ortam hazırladı.¹⁶Moody bu etkisine rağmen bilim dünyasında birçok kişi için ÖED’yi meşrulaştıran isim, Uluslararası Ölüm Eşiği Çalışmaları Derneği’nin bir dönem başkanlığını yapmış psikoloji profesörü Dr. Kenneth Ring olarak kabul edilir.¹⁷Yine 1970’lerin başında ölüm eşiği fenomeninin varlığından bahsetmeye başlayan Elisabeth Kübler Ross’un yorumları toplumda ciddi bir etki yaratarak halkın ilgisini, merakını canlandırdı.¹⁸1979’da John Audette Fred Schoonmaker’ın hayatî tehlike arz eden olaylarda öleyazan kişilerden topladığı 2,300 vakayı yayınlamıştır. 1978’de John Audette, Bruce Greyson, Kenneth Ring and Michael Sabomöncülüğünde kurulan ASSNDP (the Association for the Scientific Study of Near-Death Phenomena), 1981’de isim değiştirerek Connecticut Üniversitesi’nde konuşlanan IANDS (Uluslararası Ölüm Eşiği Çalışmaları Derneği) olarak tüzel kişilik kazanmıştır. 1982’de ise Michael Sabom 116 hastayla mülakatları içeren *Recollections of Death* kitabını yayınlarak, çalışmalara farklı bir ivme kazandırdı. 1984’de ise Ring ÖED’lere dair ikinci temel bilimsel araştırmasını yaparak, katılımcıların anlamlı değer değişiklikleri geçirdiği sonucuna vardı.¹⁹

1.3. Temel Karakteristikler

ÖED temel karakteristiklerini deneyim öncesi, deneyim esnası ve deneyim sonrası olmak üzere üç bölüme ayırdığımız tasnifimizde deneyiminin yaşı, cinsiyeti, kişilik özellikleri, inançları, dindarlığı deneyim öncesine ait karakteristikler deneyim öncesine dahil olmaktadır. ÖED çalışmalarında yaş, cinsiyet, eğitim seviyesi, sosyoekonomik durum, cinsel tercih/yönelim, manevî inanışlar, dinî bağlılıklar, ırk, kültür çevresi, fiziksel yetiler, engelli olup olmama, mesleki deneyimler gibi değişkenlerinin ÖED yaşanmasıyla ilişkili olmadığını araştırılmıştır.²⁰Araştırma sonuçlarını

16 Walker, “Historical Perspectives on Near-Death Phenomena”, s. 114.

17 Jenny Randles, Peter Hough, *Öteki Dünya*, çev. Mehmet Harmancı, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 343-344. Bu derneğin ismi, Walker ve Serdahely’nin makalesinde ASSNDP Ölüm Eşiği Fenomeni Bilimsel Çalışma Derneği olarak geçmektedir.

18 Walker, a.g.m., s. 112.

19 Walker, a.g.m., s. 114-115.

20 Stanislav Grof, *Sonsuz Yolculuk*, Çev. Cengiz Yücel, Ray Yayıncılık, İstanbul, 2014.s. 236-238.;Walker, “Historical Perspectives on Near-Death Phenomena”, s. 114-115.; Natalie Trent-von Hasler, Mario Beauregard, “Near-death Experiences in Cardiac Arrest: Implications For the Concept of Non-local Mind”, *Rev Psiq Clîn.*, 2013;40(5), s. 198; ayrıca bkz. Pim van Lommel et. al., “Near-death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands”, 2001, *Lancet*, 358 (9298), s. 2039 – 2045.; Pim Van Lommel, *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*, Harper Colliens e-book, s. 106.; Janice Miner Holden et. al., “Tea-

özetleyecek olursak deneyimin sahip olunan psikolojik özelliklerin değişimine katkıda bulunup bulunmadığı ile ilgili kesin bir kanaat ortaya çıkmamaktadır. Diğer taraftan IQ seviyesi, dışa/içe dönük olmak, nevrozizm, psikotizm, kaygılı tip yapısı, histeri eğilimi, ölüm kaygısı gibi psikolojik durumlar da ÖED ile ilişkili bulunmamıştır.²¹ Madde ve ilaç kullanımının deneyim yaşanmasına yol açtığına dair ipuçlarına ulaşılmış olsa da Tart gibi araştırmacıların detaylı çalışmaları sonucunda madde kullanımının sebep olduğu deneyimler ile ÖED'ler arasında ciddi farklılıklar bulunduğu ortaya konulmuştur.²² ÖED yaşayan kişilerin deneyim öncesindeki duygusal durumlarının son derece dengeli ve istikrarlı olduğu tespiti ise ayrıca önemlidir. Bipolar bozukluk, mani, psikoz, şizofreni gibi psikiyatrik rahatsızlıkların, demans gibi nörolojik problemlerin ÖED'ye sebep olmadıkları, tam tersine ölüme yaklaşıldığı vakitlerde bu hastalıkların belirtilerinin azaldığı ifade edilmiştir. ÖED'lerin halüsinasyon da olmadığına dair bilimsel tespitler bulunmaktadır.²³

ÖED yaşayanların ÖED öncesinde bu deneyim hakkında bilgi sahibi olmalarının deneyime zemin hazırlayan sebeplerden olup olmadığı aklı gelen sorulardan biridir. Greyson ve Stevenson'un yaptıkları araştırmalar sonucunda, deneyim öncesinde ÖED hakkında bilgi sahibi olmanın deneyimi tetiklemediği, deneyimin hiçbir özelliğinin ÖED'ye dair önceden bilgi sahibi olmakla ilişkili olmadığı,²⁴ ÖED yaşayanların çoğunun daha önce ÖED bilgisine sahip olmadıkları, önceden ÖED bilgisine sahip olanların da deneyim öncesi inançlarının ÖED'lerinin şimdiki kapsam ve yapısı ile alakalı olmadığı tespit edilmiştir.²⁵ Buna paralel bir şekilde, Bruce Greyson'ın 1991'deki çalışması, araştırmacıların ÖED'lerin dinsel öğretilere dayanan imgelemleri yansıttığı iddiasının zıddına ÖED'lerin din ve dindarlıkla hiçbir ilişkisinin olmadığını ortaya koymuştur.²⁶ Dinî inanç ve benzeri şeyler-

ching About Near-death Experiences: The Effectiveness of Using the Day I Died", *Omega*, 2011, 63(4), s. 376.

- 21 Does Personality Affect a Near-Death Experience?, Near Death Experiences Series, Article 8, <http://www.horizonresearch.org/near-death/intro-to-the-nde-phenomena/does-personality-affect-a-near-death-experience/> Çevrimiçi: 13.02.2018.
- 22 David Jay Brown, "Exploring the Near-Death Experience: An Interview with Charles Tart", *Maps Bulletin*, 20(1). s. 16.
- 23 Mehmet Emin Demirkol, Lut Tamam, "Ölüm İyiliği Fenomeni", *Çukurova Medical Journal*, 41 (3), 2016, s. 561.; Pim van Lommel, *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*, Harper Colliens e-book, s. 237.
- 24 Bruce Greyson, "Near- Death Experiences Precipitated by Suicide Attempt: Lack of Influence of Psychopathology, Religion, and Expectations", *Journal of Near-Death Studies*, 9 (3) Spring 1991, s. 187.
- 25 Michael Schroter Kundhart, "A Review of Near Death Experiences", *Journal of Scientific Exploration*, 1993, 7(3), s. 226.
- 26 Greyson, "Near- Death Experiences Precipitated by Suicide Attempt: Lack of Influence of Psychopathology, Religion, and Expectations", s. 187.

le ölüm eşiği derinliği arasında hiç bir anlamlı korelasyon bulunamamıştır.²⁷Kenneth Ring ÖED benzeri deneyimlerin yaşanması için dinî inancın gerekli olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bir ateist de çok dindar birinin tecrübesini yaşayabilirdi.²⁸ Budistler, Hindular, Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Mormonlar arasında ölüm eşiği deneyimi aktaranlara rastlanmıştır. Kendilerinden ve bu yaşamdan daha harika bir şeyin varlığına olan inanç yoksunluğuna yatkınlıkları olsa da agnostikler ve ateistler de ölüm eşiği deneyimleri yaşadıklarını bildirmişlerdir.²⁹Kültürel ve dinî varsayımlar deneyimlerin yorumlanmasını etkilemektedir, ama aralarında açık benzerlikler bulunmaktadır.³⁰

Tasnifimizde ÖED esnasındaki temel karakteristikler kapsamında ise araştırmalarda en fazla rastlanılan unsurlardan bedenden ayrılma, tünel, boşluk, ışık, kutsal varlıklar ya da daha önce vefat etmiş yakınlarla karşılaşma, sevgi mutluluk huzur hissi, yüce bilgiye erişme, işitilen sesler, hayatın gözden geçirilmesi, geri dönmeye isteksizlik, deneyimin anlatılmaması ya da anlatılmak istenmemesi yer almaktadır. Şimdi bu her bir unsuru kısaca ele alalım.

Bedenden ayrılma hissi, hastaların doktorun ölüm ilanının bedeninin dışından tam bir şuur ve gerçeklikle izlemesidir. Bazen kişi doktor olmasa bile kendi cansız bedenini, başkalarının bu bedene müdahalesini izler. Beden Dışı Deneyim (BDD) de denilen bu olgu, ÖED'nin en önemli unsurlarının başında gelmektedir.³¹

ÖED'lerin çoğunda deneyimi yaşayanların **boşluk** olarak nitelendirdikleri bir alana geçtikleri rapor edilmiştir. Bu boşluk, kimi zaman derin bir karanlıktan ibarettir. Bu mekan, deneyimi yaşayan kişinin kendisini imtihana çektiği, yeryüzü tecrübesinin üzerinde düşünüp nereye gitmek istediğine karar verebileceği bir alandır. Bazı deneyimciler için bu boşluk, ışığı ve aşkı görebildikleri cennetvari bir alan iken, bazıları içinse korkunç bir cehennemî yapıyı barındırır. Boşluğun içinde yargılanma yoktur, yalnızca

27 Kenneth Ring, *Heading Toward Omega: In Search of the Meaning of the Near-Death Experience*, William Morrow Books, 1984 (Aktaran: Near Death Key Facts, IANDS, Durham, s. 5.)

28 Simon Dein, "Attitudes Towards Spirituality and Other Worldly Experiences: An Online Survey of British Humanists", *Secularism and Nonreligion*, 2016, 5(9), s. 3.

29 David San Flippo, *Religious Interpretations of Death, Afterlife & NDEs*, Kimball Publishing, USA, 2006, s. 8.

30 David Rousseau, "The Implications of Near-Death Experiences for Research into the Survival of Consciousness", *Journal of Scientific Exploration*, 2012, 26(1), s. 61.

31 Olaf Blanke, Sebastian Dieguez, "Leaving Body and Life Behind: Out-of-Body and Near-Death Experience", S. Laureys & G. Tononi (Eds.) *The Neurology of Consciousness*, 2009, s. 310; Jenny Randles, Peter Hough, *Ölümden Dönme Deneyimi: Ölüm Ne Yana Düşer Ya da Hayat Benim Neyim Oluyor?*, Omega Yay., İstanbul, 2002, s. 37.

kişinin kendisini muhasebeye çekmesi söz konusu olabilir. Deneyimleyenlerin çoğu ölüm eşiğinin hemen akabinde bu boşluğa geçmektedirler.

ÖED deneyimleyenlerin bahsettikleri bir diğer unsur **ışık**tır. Bedenden ayrılan ruhun parlak bir ışıkla karşılaştığı, bu ışığa yaklaştıkça hayal edilemeyecek şekilde şartsız ve tarifsiz en büyük sevgiyle doldukları ve bu sevgiyi yaşadıkları” anlatılmaktadır.³²Bu tür deneyimlerin en çarpıcı özelliklerinden biri; deneyimciler ve araştırmacıların birbirlerine benzer şekilde, Kutsal Varlığı yahut deneyimcilerin kendi kültürel ve dinî arka planlarına bağlı olarak tanımladıkları Nihâî Varlığı ortaya koymak için kullandıkları ‘ışık varlık’ motifidir. Böylelikle, ÖED yaşayan Müslümanlar ışıktan varlığı Allah olarak değerlendirirken,³³ Hristiyanlar ışığı İsa, Yahudiler melek olarak tanımlamakta; dinî bağlılığı olmayanlarsa, ışık ya da başka tarafsız kültürel ve dinsel ifadelerle anlatılmaktadırlar.³⁴

ÖED yaşayan bir çok kişi, “bu alem ile öte alem” arasında bir tür geçiş dönemi tecrübe eder. Bu geçiş dönemi, “bazen nehir, bazen de kapı olarak”³⁵ anlatılırken çoğunlukla **tünel** olarak ifade edilir. Deneyim yaşayan kişiler, bu süreçte karanlık bir tünele girdiklerini belirtirler; bazılarının ifadelerinde tünel, “ucunda parlak bir ışık olan derin bir vadi” şeklinde tasvir edilir.³⁶

ÖED yaşayanların, bu deneyim sırasında sıklıkla gördüklerini belirttikleri ve **refakatçi** olarak isimlendirilebilecek varlıkların, deneyimcinin korkularını ortadan kaldıran unsur olduğu söylenebilir. İster koruyucu melek, ister en sevilen kişi, isterse önden giden varlıklardan biri olsun, hepsi, ölümü yaşayacak olan kişiye yardım etmek, zorlukları kolay kılmak oradadır.

Bir diğer temel özellik ise ÖED esnasında bireylerin öfori, mutluluk, neşe, iyi olma gibi **olumlu duygular** hissetmeleridir.³⁷ Kendilerini herkesi eşit ve tam olarak seviyor şekilde algırlarlar.³⁸ Deneyimi yaşayanlar koşulsuz mutlak bir sevgiyle birleşen çok yoğun bir huzur algısından bahsederler.³⁹

32 Elizabeth Kübler-Ross, *Ölüm Yeni Bir Doğuştur*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1994, s. 21.

33 Flippo, *Religious Interpretations of Death, Afterlife & NDEs*, s. 12.

34 Mark Fox, *Through The Valley of the Shadow of Death*, Routhledge Group, 2003, Canada, s. 7.

35 Kübler-Ross, *Ölüm Yeni Bir Doğuştur*, s. 63.

36 Randles, Hough, “Ölümden Dönme Deneyimi”, *Ölüm Ne Yana Düşer Ya da Hayat Benim Neyim Oluyor?*, s. 38.

37 Kundhart, “A Review of Near Death Experiences”, s. 222.

38 Teodora Anghel, Anca Munteanu “Near Death Experiences – a Theoretical and Practical Approach”, *Journal of Experiential Psychotherapy*, vol. 20, no: 4 (80) December 2017, s. 42-43.

39 Holden et al., *The Handbook of Near Death Experiences*, 2009, s. vii. (Kenneth Ring Önsözü)

Bir diğer temel karakteristik ise noetic quality olarak da adlandırılabilen **yüce bilgiye erişmedir**.⁴⁰ James'e göre 'noetic quality' zeka tarafından keşfedilmemiş hakikatin derinliklerine ilişkin iç görü halleridir. Bu haller ise önem ve anlam taşıyan ilham ve aydınlanmadır.⁴¹

ÖED yaşayan kişilerin, bu deneyim esnasında tecrübe ettikleri ayrıntılı unsurlar arasında görsel algının yanı sıra işitsel algı yani duydukları **sesler** önemli yer tutmaktadır. İşitsel algıyla sadece ruhu bedeninden ayrılmış kişinin yolculuk ettiği fizik ötesi alemde duyduğu sesler değil, aynı zamanda bu deneyim esnasında fiziksel bedeninin bulunduğu ortamdaki sesler de kastedilmektedir. Doktorların müdahale sırasında kendi aralarında yaptıkları konuşmaları detaylı bir şekilde duyup hayata döndükten sonra aynen aktaran deneyimciler bulunmaktadır.⁴²

ÖED yaşayanlar çoğu tüm yaşamlarının gözlerinin önünden geçtiğini söylerler. Moody **hayatın gözden geçirilmesini** "deneyimcinin hayatında yaptığı her bir şeyin renkli, üç boyutlu, panoramik bir taraması"⁴³ gibi tarif eder. Hayatın gözden geçirilmesi esnasında zaman normal şekliyle algılanmaz, gerçek bir zaman duygusundan uzak sıkıştırılmış bir zaman algısıdır.⁴⁴ Sabom'un araştırmalarında katılımcılardan ikisi kendi hayatlarının muhasebesini yaptıklarını ifade ederler.⁴⁵

ÖED'de en önemli safha, **geri dönüş** safhasıdır. Deneyimi yaşayan kişiler genelde geri dönme hususunda isteksizdirler.⁴⁶ Geri dönüş olayı, insanı bu dünyaya bağlayan "pamuk ipliği"nin ya da kimine göre "gümüşî bağın" kopmadığını da gösterir.⁴⁷

Geri dönmeye isteksizlik, birçok deneyimci tarafından dile getirilmiştir. Aslında dünyaya dönme noktasında isteksiz olanların çoğunu, sürecin belirli bir aşamasına ulaşanlar yaşarlar. Özellikle de ışıktan varlığın

40 Kundhart, "A Review of Near Death Experiences", s. 223.; Melvin Morse, Paul Perry, Işığa Bir Adım Kala, çev. Esen Bahar Aslanteppe, Dharma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 23-24.

41 William James, *The Varieties of Religious Experience* (Lectures XVI and XVII) Collins, Londra, 1971, s. 367.

42 Michael Sabom, *Ölüm Anıları*, çev. Erol Konyalıoğlu, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1992, s. 50.

43 Raymond A. Moody, *Karşı Tarafın Işığı*, Çev. Gülelgül Giray, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1999, s. 21.

44 Randles, *Öteki Dünya*, s. 335.

45 Michael Sabom, *Recollections of Death: A medical Investigation*, New York: Harper & Row, 1982. s. 86-87; Glynn, *Kanıt*, s. 111.

46 Kundhart, "A Review of Near Death Experiences", s. 223.

47 Kübler-Ross, *Ölüm Yeni Bir Doğustur*, s. 21.

huzurunda zaman geçirme aşamasına ulaşmış olanlar, artık dönmeyi arzulamazlar. Belki de bu yüzden, bu insanların çoğu kendi çıkarlarından çok, kendilerine ihtiyacı olan çocukları ve aileleri gibi başka insanlar için geri döndüklerini belirtirler. Ayrıca dönenler, ya tamamlamaları gereken bir iş olduğunu ya da dünyada yapmaları gereken işler olduğu ifade ederler. Bazıları da geri dönmeleri konusunda bekçiyle ateşli bir tartışma yaşadıklarını aktarırlar.⁴⁸Deneyimi yaşayanların geri dönmedeki isteksizliklerinin en önemli nedeni, deneyimlerinin oldukça memnun edici olmasıdır. Öyleki bazı hastalar kendilerine resüsitasyon uygulayıp onları geri döndürenlere sinirli bir şekilde tepki göstermişlerdir.⁴⁹

Bunlar dışında beden dışına çıktıklarında tavanda uçarcasına hareket etme, bedenlerini görme, ölüm sebepleri ne olursa olsun beden dışında hiç acı duymadan çıkma, kendini güzel bir bahçede bulma, mükemmel güzellikte bir müzik dinleme, ölmüş akrabaların kendisine zamanının gelmediğini söylemeleri gibi unsurlar da sıklıkla dile getirilmektedir.⁵⁰

ÖED sonrası temel karakteristikler ile ise deneyimi yaşayan kişilerin geçirdikleri derin ve anlamlı değişimler kastedilmektedir. Deneyim yaşayan kişiler, hayatlarının köklü bir değişime uğradığını, hayata ilişkin manevî bir bakış açısı edindiklerini, ölüm korkusunun azalması gibi psikolojik farklılıklar oluştuğunu ifade etmektedirler.⁵¹ÖED'nin kişide bıraktığı çeşitli fizyolojik etkiler de olmaktadır. Enerji seviyelerinin değişmesi, ışığa ve sese aşırı duyarlılık, elektriğe karşı hassasiyet (bazı katılımcılar onların oldukları yerde ampullerin patladığını, bilgisayar ve saatlerin bozulduğunu iddia etmektedirler), kimyasallara karşı alışılmadık hassasiyet (özellikle de tıbbi ürünlere), stresle daha kolay başa çıkma, düşük tansiyon, çeşitli türde alerjilerin artması, kırmızı et tüketiminin azalması, sineztezi (bir duyguyu başka bir duyguyla karıştırma), daha çok orgazm bunlardan bazılarıdır.⁵²

ÖED'yi genel hatlarıyla bu şekilde tanıttıktan sonra özgün araştırmamızın yöntemiyle ilgili bilgi verebiliriz.

48 Neiman, Goldman, *Ölümden Sonra Yaşam*, s. 168.

49 Mitchell b. Liester, "Near Death Experiences and Ayahuasca Induced experiences- two Unique Pathways To A Phenomenologically Similar State of Consciousness", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2013, 45(1), s. 27.

50 Crystal Love, *Mistik Hakikatler Bilimsel Gerçekler*, çev. Yazgı Evrim Denizci, Dharma Yayınları, İstanbul, 2008. s. 173.

51 İbrahim Kapaklıkaya, *Ölümün Ötesinde Ne Var?*, Araf Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 36-44.

52 Kapaklıkaya, a.g.e. s. 42-43.

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

ÖED gibi ender olgulara ilişkin genel ve derinlemesine bilgi edinmek adına nitel araştırma yönteminden yararlanılması gerekli ve uygun görülmüştür. Bu çerçevede kişilerin iç dünyalarını derinlikle ele alan nitel konu merkezli (topical)⁵³ görüşme tekniği kullanılmıştır.

Çalışmamızda ÖED ve ÖED sonrası hayatla ilgili soruları içeren bir görüşme protokolü kullanılmıştır. Bu protokol yapılandırılmış görüşmeye göre daha esnek, yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle önceden planlanmış ve mantıklı biçimde organize edilmiş; açık uçlu soruların yer aldığı, alternatif soruları da barındıran, yönlendirmeden uzak bir görüşme formudur. Görüşmenin akışına bağlı olarak sorulan yan ya da alt sorular, katılımcıların deneyimlerine dair yanıtlarını açmasına ve detaylandırmasına imkan sağlayacak niteliktedir. Bu araştırmanın modelinde üzerinde durulması gereken bir diğer detay da görüşmeyi destekleyen gözlem yöntemini de içerisinde barındırmasıdır.

2.2. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı oluşturulurken önce ÖED literatürü tarandıktan sonra, din psikolojisi biliminin ilke ve çerçevesine uygun olacak şekilde temalar belirlenmiştir. Bu araştırmanın soruları, ÖED öncesine, esnasına ve sonrasına yönelik olmak üzere üç bölümde tasnif edilmiştir. Sorular, ÖED'lerin temel karakteristiklerini, ÖED'ye giriş olaylarını, deneyim öncesi psikolojik hallerini, dini inançlarını, dinler ve inançlar arasında fark olup olmadığını, inançların deneyimde etkili olup olmadığını, deneyimin unsurlarını, deneyim sonrasında kişide dini, manevi, duygusal, davranışsal, düşünsel açıdan farklılıklar meydana gelip gelmediğini, ölüme bakışlarının değişip değişmediğini, kendilerini deneyimden dolayı özel hissedip hissetmediklerini ortaya çıkaracak şekilde tasarlanmıştır.

Ardından bu temalara uygun soruları içeren yarı yapılandırılmış bir form oluşturulmuştur. Daha sonra form, nitel araştırma tekniklerine hakim olan iki din psikolojisi uzmanı ile Lethbridge'de bir dinî araştırmalar fakültesinde ÖED çalışmaları yapan bir uzmanın görüşüne sunulduktan sonra gerekli görülmeyen sorular formdan çıkartılmıştır. Ayrıca sorular sadeleştirilerek kolayca anlaşılabilir bir niteliğe kavuşturulmuştur. Daha sonra soruların işleyip işlemediği görülmesi adına ilk olarak bir katılımcı ile ön uygulama yapılmıştır. Ön uygulamada başarılı olduğu gö-

53 Remzi Altunışık, Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya Kitabevi, Adapazarı, 2004, s. 213.

rülen 22 soruyla, yan ve alt soruların sorulması olasılığı da ihmal edilmeden, tüm katılımcılara sorulacak soruların toplandığı nihai “Görüşme Formu” oluşturulmuştur. Sorular yabancı katılımcılar için, ana dili İngilizce olan bir uzmanın kontrolünde İngilizceye tercüme edilmiştir. Her bir sorunun bir konu bütünlüğüne sahip olmasına ve varsayım içermemesine, ÖED yaşayan kişinin verebileceği detaylı verileri kapsamasına özen gösterilmiştir.

Soruların sıralanmasında ilk soruların genel, kolay ve ÖED yaşayan kişiyi cevap vermeye güdüleyici nitelikte olmasına, ilgilerine göre kümelendirilmiş olmasına dikkat edilmiş, böylece katılımcının daha verimli bir düşünme sürecinde bulunmasına olanak sağlayacak şekilde planlanmıştır.

2.3. Çalışma Grubu

Bu araştırmada katılımcılar, amaçlı örnekleme (purposive sampling) yöntemiyle belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme yöntemi, birden fazla örnekleme tipini içermesi sebebiyle tercih edilmiştir. On üç kişiden oluşan çalışma grubuna kartopu tekniğiyle ulaşılmıştır. Çalışma grubunun büyüklüğü yerine çalışma grubunun araştırmanın gereksinim duyduğu bilgiyi sağlaması önemsenmiştir. Literatürde nitel araştırmalar için çalışma kapsamına alınacak kişi sayısının kesin olarak belirtilmemesi dolayısıyla bu araştırmada istenilen doygunluğa, başka bir ifadeyle verinin kendisini tekrarladığı noktaya gelindiğinde çalışma tamamlanmıştır. Öte yandan çalışma grubunun 13 kişiyle kalmasında deneyimin az rastlanır oluşu ve Müslüman bireylerin deneyimlerini paylaşmaya pek de açık olmaması da etkili olmuştur. Çalışma grubuna bir taraftan karşılaştırma yapabilme imkanına kavuşmak diğer yandan araştırmanın özgünlük değerini artırmak adına Müslüman katılımcıların yanı sıra farklı inanç mensupları da dahil edilmiştir. Müslüman olmayan katılımcılara ulaşmak için yurtdışında konunun uzmanı olduğu bilinen bir araştırmacıya ulaşılmış, onun tavsiye ettiği kişilere erişilerek görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Katılımcıların hangi nedenle ÖED yaşadığı araştırılırken, dört kişinin kalp krizi sonucu, beş kişinin duygusal travma sonucu, iki kişinin trafik kazası -bir kişinin de hem trafik hem deniz kazası sonrasında (iki kez)-, bir kişinin şofben zehirlenmesi, bir kişinin de köprüden düşme neticesinde bu deneyimi yaşadığı tespit edilmiştir. Katılımcılardan dördünün ise, ağır duygusal travma sonrası ÖED yaşadığı anlaşılmıştır. Metinde katılımcılar, ad ve soyadlarının ilk harfleri kullanılarak kodlanmıştır. 13 deneyimcinin yaş, cinsiyet, uyruk ve yaşadığı olay aşağıdaki gibi tablolandırılmıştır:

Tablo 1: Katılımcılara İlişkin Bulgular

Katılımcı	Uyruğu	Cinsiyeti	Olay	Yaş
KU	Türk	Erkek	Duygusal Travma	35
SA	Güney Afrikalı	Kadın	Kalp Krizi	43
AH	İngiliz	Kadın	Duygusal Travma	55
SW	Kafkas / Yerli Amerikan	Erkek	Kalp Krizi	51
NP	Türk	Kadın	Trafik Kazası &Yat Kazası	52
HA	Türk	Kadın	Şofben Kazası	41
MÇ	Türk	Erkek	Duygusal Travma	35
YA	Türk	Erkek	Kalp Krizi	60
DR	Amerikan	Erkek	Köprüden Düşme	54
SH	Türk	Kadın	Duygusal Travma	28
AY	Türk	Kadın	Trafik Kazası	53
AT	Türk	Erkek	Kalp Krizi -Böbrek Yetmezliği	54
BB	Alman	Erkek	Duygusal Travma	52

2.4. Verilerin Toplanması

Veriler, 2016 Nisan ve 2017 Mart tarihleri arasında toplanmıştır. 13 katılımcının dördüyle İstanbul'da (Pendik, Ümraniye, Üsküdar ve Maltepe) yüz yüze, 2 kişiyle telefonla, 7 kişiyle de e-posta ve whatsapp yoluyla görüşme yapılmış; mülakat esnasında tutulan notlar, ses kayıtları, gözlem gibi veri toplama çeşitleri kullanılmıştır. Görüşme formu oluşturulduktan sonra iletişim bilgilerine ulaşılan katılımcılardan randevu alınmış, Türk olanlarla görüşmeler katılımcılarla doğrudan konuşularak yapılmıştır. Uygulama esnasında katılımcıların davranışlarını ve duygusal tepkilerini de gözlemleme imkanı bulunmuştur.

Yüzyüze görüşülen katılımcılardan NP ile 45 dakika, HA ile 55 dakika, AY ile 120 dakika, AT ile 45 dakika süren mülakatlar yapılmıştır. Telefon görüşmeleri ise KU ile 60 dakika, YA ile 50 dakika sürmüştür. AH ile 4 kez, SA ile 3 kez mailleşildikten sonra ikişer defa da whatsapp görüşmesi gerçekleştirilmiştir. BB ile ise soruların cevapları aşamalı olarak 30 günü aşkın bir süre içinde elde edilmiştir. MÇ, DR, SH ve SW ile ise soruların bir kez yapılan mailleşme suretiyle cevaplanmasını müteakiben daha da aydınlatılması ya da detaylandırılması gereken hususlar için ikinci bir mailleşme yapılmıştır. Görüşmelere başlamadan, görüşme konusunda iletişim uzmanı bir kişinin görüşüne müracaat edilmiş, ideal görüşmenin sağlanması ve verimli şekilde gerçekleştirilmesi amacıyla düşüncelerinden istifade edilmiştir.

Katılımcıların tepkilerine göre zaman zaman da yanlış anlamaları azaltacak kontrol edici sorular sorulmuş, onlara başkalarına danışmaksızın

cevap verme olanağı sağlanmış, bir katılımcı haricinde bütün katılımcıların soruları cevaplama oranı yüksek oranda gerçekleşmiştir.

Görüşme başlamadan önce görüşmenin amacı, toplanacak verilerin kurumsal bağlamda sağlayacağı faydalar ve görüşme yapılan kişinin bu araştırmada taşıdığı önem katılımcıya anlatılmıştır. Katılımcıya, araştırmacının *Din Psikolojisi Bağlamında Ölüm Eşiği Deneyimleri* adlı bir çalışma yürüttüğü, ÖED'nin yapısını ve deneyimi yaşayan kişinin hayatındaki dinî ve psikolojik etkilerine dair veriler elde etmeyi amaçladığı, soruların sorulara objektif ve yansız biçimde cevap vermesinin beklendiği, soruların hangi sırada sorulacağı ve kayıt işleminin nasıl yürütüleceği gibi prosedürel bilgiler verilmiştir.

Yüz yüze görüşmelerle başlayan süreç, telefonla görüşme, internet yoluyla görüşme şeklinde değişiklik göstermiştir. Buna bağlı olarak görüşme yapılan katılımcılar ve mekanlar güncellenmiştir. Bir başka anlatımla bazı katılımcılarla hem yüz yüze, hem telefonla hem de internet üzerinden görüşülmüştür.

Katılımcılara kendi gerçeklerini doğrudan paylaşma fırsatı sağladığı için katılımcıdan izin almak suretiyle görüşmelerin ses kayıtları alınmıştır. Katılımcıların ses kaydının kaybolması ya da kayıt cihazında oluşabilecek bir sıkıntı ihtimaline karşın notlar alınmış bu notların düzenlenmesi de fazlaca zaman harcanmasına sebep olmuştur.

2.5. Verilerin Analizi

Verilerin analizi ve yorumlamasında öncelikle literatür taraması sonucu şekillenen temalar kullanılmıştır. Bununla birlikte mülakatlar esnasında da ortaya çıkan bir takım temalar Tablo 2 ve Tablo 3'te de görüleceği üzere literatürden elde edilen temalara eklenmiştir. Ayıklama süreci temaların hepsinin ortaya çıkarılmasıyla tamamlanmıştır. Betimsel analizde herhangi bir istatistik programı kullanılmamıştır.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak için ÖED konusunda nitel araştırma üzerine akademik çalışmaları olan bir uzman, temaları ele almış, düzenleme ve yönlendirmelerde bulunmuştur.

3. BULGULAR

Çalışmanın başından itibaren yapılan tasnife uygun şekilde araştırma bulgularımızı deneyim öncesine, esnasına ve sonrasına ilişkin bulgular olmak üzere üç kategoride ele alacağız.

3.1. Deneyim Öncesine İlişkin Bulgular

3.1.1. ÖED'yi Tetikleyen Durumlar

Katılımcılara, yaşadıkları ÖED'lerin yanı sıra bu sürece götüren olaylar sorulduğunda literatüre paralel bulgulara ulaşılmıştır. Buna göre katılımcıların çoğunluğu kalp krizi, trafik kazası ve ağır duygusal travmalar sonucu deneyim yaşadığını bildirmiştir. Örneğin kalp krizi geçirmesinin ardından ÖED yaşayan SW(E: 51) şunları aktarmaktadır:

“...benimle uğraşan doktora (...) son sözlerim, ‘Lütfen ölmeme izin verme’ oldu. Büyük bir belanın içinde olduğumu biliyordum. (...)Kalp krizi geçirdiğim gece, aileme geceye çıkmayacağım ve kötü sona (ölüme) hazırlıklı olmaları söylenmiş...”

En ilginç ÖED deneyimlerinden birini yaşayan NP (K: 52) ise, 1987 yılında trafik kazası geçirmiş ve öldü diye morga kaldırılmış bir katılımcımızdır. NP, eşiyile birlikte bir akraba ziyaretinden dönerken yaşanan kazayı şöyle aktarmaktadır:

“...Doktorlar beni ameliyata almadan önce morga koymuşlar. Ailemi çağırmışlar, ailem beni görmeye gelmiş. Doktorlar da beni onlara gösterirken, üstümdeki kanın köpük köpük olduğunu görmüşler. Düşünsenize bedende hiçbir yer atmıyor, kalp bile çalışmıyor sadece köpükleri görüyorlar. Bu ölüde bir anormallik var diye, beni ameliyathaneye alıyorlar.”

3.1.2. ÖED Yaşayanların Ailelerinin Dinî Durumu

Araştırmaya katılanların ailelerinin dinî durumlarını bilmenin onların yaşadıkları ÖED'leri daha doğru şekilde anlayıp yorumlamada faydalı olacağı düşüncesiyle katılımcılara buna ilişkin sorular soruldu. Alınan cevaplardan katılımcıların durumlarının literatürdekine uygun olduğu görülmektedir. Öyle ki katılımcıların aileleri arasında çok dindar, normal dindar, sufi ve din karşıtı olanlar bulunmaktadır. Örneğin YA (E: 60), Müslüman olan ailesinde anne ve babasının düzenli namaz kıldığını, babasının hacı olduğunu, eşinin ve kızının beş vakit namazını kıldığını aktarmaktadır. SH'nin (K: 28) ailesi de Müslümandır. Ona göre ailesinin inancı “koyu yobazlık derecesinde olmayan” bir dindarlıktır. SA (K: 43) ebeveyninin, ibadetlerini yerine getiren birer Müslüman olduklarını ifade etmektedir. NP (K: 52) 20 sene Mevlevî olan annesinin Nakşibendi tarikatına geçtiğini, babasının da onların başı olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde AT (E: 54) de dindar ve tasavvuf ehli bir ailesinin olduğu bilgisini vermektedir. SW, babası hakkında bilgi vermezken, annesinin din karşıtı olduğunu ifade ederek, “Spiritüel de değildir, ama ateist de değil” demiştir. DR ise evlatlık olarak bir Hristiyan ailenin yanında büyümüştür. An-

cak ailenin Hristiyan diniyle sıkı bir ilişkisi bulunmadığı ifade etmektedir. DR'nin (E: 54) anlattığına göre "gerçek ailesinde annesi Katolik, babası Hristiyandı." BB (E: 52), anne ve babasının Hristiyan temelli mistik Luteriyen mezhebenden olduğunu, Hristiyan teolog Swedenborg doktriniyle yetiştirildiklerini, annesinin kiliseye devam etmesine karşın babasının inancını kaybettiğini kaydetmektedir.

3.1.3. Katılımcıların İnançları

Farklı inanç gruplarından seçilerek çalışmaya dahil edilen katılımcıların ailelerinin inanç durumlarının yanı sıra kendi inanç durumları da sorulmuş, inancın ÖED oluşumundaki etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Hatırlanacağı üzere Raymond Moody sadece inançlı insanların ÖED yaşayabileceklerini düşünmenin yanlış olduğunu, araştırmaların bunun aksini gösterdiğini belirtiyordu.⁵⁴Nitekim biz de bu çalışmada ÖED öncesinde farklı inançlar taşıyan katılımcıların ve inancı olmayanların da ÖED yaşadıklarını saptadık. Buna göre SW, Kızılderili manevi inanç sistemiyle yakın bağları olmasına rağmen, bir dine mensup olmadığını, her zaman dinî dogmalarla sorunları olduğunu, kendisine öğretilen Tanrıya iç dünyasında inanmadığını kaydediyor. MÇ(E: 35) de kendisini 35 yaşına kadarki dönemde ateizm, agnostisizm ve deizmden geçmiş biri olarak niteleyerek; bu inançların ne bilim, ne de mantık temelleri üzerinde olmadığını gördüğünü, deneyim öncesi inancını kaybetmeye başladığına dikkat çekiyor. SH de Tanrı'ya inandığını fakat insanların dinleri fazla çarpırtmaları sebebiyle herhangi bir dine mensup olmadığını, ibadet açısından kendisini zayıf olarak nitelediğini ifade ediyor. BB de benzer şekilde deneyim öncesinde dinî ve manevî bağlılığının olmadığını, bir dönem agnostik olduğunu, hatta ateizme doğru ilerlediğini, lisede ise inançlı iken yetiştirilme dönemindeki bu inancını yitirdiğini ve okuldaki hocalar ile papazlarda gördüğü riyakâr tavırlardan tiksindiğini, bu yüzden de bağlılığının ortadan kalktığını vurguluyor. DR ise biraz daha farklı olarak kendisini spiritüel ve Tanrı'ya bağlı bir kişi olarak niteleyerek, ÖED öncesinde bir papazla tartıştığını ve kabul ayinini terk ettiğini, çünkü bu ayinin bir yalan olduğuna inandığını, dinin insan uydurması olduğuna inandığını, spiritüelitenin ise insan yapımı bir şey olmadığını dile getiriyor. Katılımcılarımızdan KU (E: 35) kendisini çok dindar bir kişi olarak gördüğünü söylerken, SA da ibadetlerini yerine getiren Nakşibendi Hakkâni Tarikatı müridi bulunduğunu belirtiyor. AY de dinî pratikleri yerine getiren bir Müslüman olduğunu, tebliğde bulunan, çokça dinî kitap okuyarak, bir cemaate bağlı bulunduğunu ama fanatik olmadığını söylüyor. Ortalamanın üzerinde oldukça dindar bir Müslüman

olduğunu, Ramazan'da oruç tuttuğunu, çocuklarına ve torunlarına namaz kılmaları konusunda ısrarda bulunduğunu belirten AH (K: 55) ise, kendisini "... ruhumuzun yolculuğuna yardımcı olan iyi şeyleri bulmaya çabalayan bir dindarım..." diye ifade ediyor.

3.1.4. Katılımcıların Kişilik Yapıları

ÖED yaşama üzerinde katılımcıların kişilik yapılarının ne denli etkili olduğu sorusunun katılımcılar tarafından tam olarak anlaşılmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu başlık altında toplanan bilgiler, katılımcıların kişilik tipinden ne anladıkları temeline oturmuş, onların kendilerini nasıl gördüklerini aktaran ifadelerle sınırlı kalmıştır. Sözelimi SW, kendisini "duygularını çok derin bir şekilde hissedeni" bir kişi olarak tarif ederken, SH kendisini "Dışadönük, sağduyulu, hisleri kuvvetli, sabırlı, sahiplenici, güvenilir, düşünceli, sevecen, hırslı, öğrenmeye açık..." şeklinde niteliyor. Benzer şekilde AT de dışa dönük, girişimci ve sosyal biri olduğunu aktarıyor. MÇ tam tersine "içe dönük, yalnızlığı seven, kendine yetebilen" bir kişi olduğunu vurguluyor. Aynı şekilde AH kendisini içe dönük ve utangaç; SA içedönük, gergin ve insanlarla etrafa karşı duyarlı" olarak tavsif ediyor. DR ise değişken bir kişiliği olduğunu; AY (K: 53) kaza öncesinde insanların yardımına koşan, verici biri olduğunu anlatıyor.

3.1.5. Katılımcıların ÖED Öncesi İlaç ve/veya Madde Kullanımı

ÖED yaşayan kişilerin bu deneyim öncesinde herhangi bir ilaç kullanıp kullanmamaları, tüm mistik deneyimlerde ve benzeri deneyimlerde psikiyatrik rahatsızlıklar ile yorumlandığı ve ilaçların yahut psikodelik maddelerin bu deneyimlerin sebebi olduğu iddiaları literatürde fazlasıyla yer bulduğu için deneyimin içeriği bakımından önemli görülmektedir. Bu yüzden katılımcılara deneyim öncesinde her hangi bir ilaç yahut madde kullanıp kullanmadıkları sorulmuştur.

SHve KU ilaç ya da herhangi bir madde kullanmadıklarını vurguluyorlar. NP de "kesinlikle" bu tür kullanımlarda bulunmadığının altını çiziyor. MÇ, HA, DR, SA, AY ve AH ise tek kelimeyle bu yöndeki soruya "Hayır" cevabı veriyorlar. Bir istisna olarak SW, ÖED öncesinde psikolojik ilaçlar almakta olduğunu ifade ediyor. Bunlara karşılık BB ise ÖED öncesi çok ilaç ve madde kullandığını, bu yüzden rahatsızlık geçirip rehabilitasyon merkezinde tedavi gördüğünü, kendisine majör depresyon ve travma sonrası stres sendromu teşhisi konulduğunu, ancak deneyim öncesindeki bir yıl içerisinde hiç ilaç kullanmadığını, deneyimin aniden ve kendiliğinden geliştiğini bildiriyor.

3.1.6. Katılımcıların Deneyim Öncesi ÖED Bilgisi

Bu çalışmada araştırılmak istenen hususlardan biri de söz konusu deneyimleri yaşayan kişilerin, deneyim öncesinde benzer deneyimlere dair bilgi sahibi olup olmamalarıdır. Zira konu hakkındaki önceki bilgilerin deneyimin ortaya çıkmasında etkili olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmuştur 13 katılımcıdan 5'i daha önce ÖED hakkında bilgi sahibi olduğunu belirtmiştir. Diğer katılımcılardan bir kısmı görüş belirtmezken, bir kısmı da bilgi sahibi olmadığını söylemiştir. Bu veriler de ortaya koyuyor ki, ÖED hakkında önceden bilgi sahibi olmak, ÖED'nin oluşumunu doğrudan etkileyen bir unsur olarak öne çıkmamaktadır. Bununla birlikte katılımcılarımızdan SW, ÖED yaşamadan önce, sadece 7 gün komada kalan babasının bazı deneyimlerden bahsettiğini bildiğini söylüyor. SW, aynı şekilde deneyim öncesinde bazı incelemelerinin olduğunu, ama ÖED hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmadığına işaret ediyor. KU ise ölüm ötesi deneyimleri 15 yıldır takip ettiğini, bundan amacının bireysel hakikati bulmak olduğunu söylüyor. AH ise ÖED hakkında ilk defa 35 yıl önce *Reader's Digestions'* da okuduğu bir makale ile bilgi sahibi olduğunu, ne var ki küçük yaşta okuduğu bu hikayeleri deneyim öncesinde unuttuğunu belirtiyor. Deneyiminden önce ÖED'ler hakkında bilgi sahibi olan BB ise, *Moody'nin Life After Life* kitabını okuduğuna ama saçma bulduğuna, dolayısıyla deneyimini de ilk zamanlar bu şartlar içinde değerlendirdiğine işaret ediyor.

3.1.7. Katılımcıların ÖED Öncesi Ruhsal Durumları

ÖED yaşayan kişilerin, bu deneyim öncesi içinde buldukları sosyal ve psikolojik durumların araştırılması da araştırmacıların önem verdikleri konular arasında yer almıştır. Buna göre kişilerin, deneyim öncesinde yaşadıkları çeşitli olaylar ile içinde buldukları genel ve özel durumların ÖED'yi tetikleyip tetiklemediği, ÖED'nin içeriğine etki edip etmediği merak edilegelmiştir.

Katılımcılar arasında yalnızca SW'nin, ÖED öncesi bipolar bozukluk yaşadığı, bu hastalığın tedavi döneminde iken ÖED geçirdiği bilgisine erişilmiştir. SH de ÖED öncesinde büyük bir acı ve ruhsal çöküntü yaşamıştır. Fiziksel açıdan sağlık sorunları bulunmadığını kaydeden SH, kendi ifadeleriyle ÖED yaşamadan önceki genel durumunu, "Öncesinde bulunduğum durum nedeniyle çok kötü ve ruhsal bunalım içerisindeydim. Ama ciddi ya da resmi bir ruhsal sorunum yoktu. Yaşadığım kayıp yüzünden acı çekiyordum" şeklinde anlatıyor. SA, DR, AH, MÇ ve HA ÖED öncesinde psikolojik bir sorunlarının bulunmadığını bildiriyor. BB, deneyiminden önce fiziksel, zihinsel ve ruhsal olarak çok hasta olduğunu, sanrıya sebep olan bir yığın

“mor mikrodot”tan⁵⁵ ötürü rehabilitasyon geçirdiğini, hatta o dönem hafızasının, dengesinin ve zihinsel durumunun ciddi olarak bozulduğunu, sürekli şuur kaybı yaşadığını, her düzeyde hayat mücadelesi verdiğini belirtiyor. Ayrıca o vakitler şeytanların ona sahip olduğuna inandığını, gözlerini kapattığında halüsinasyon gördüğünün, ÖED’den sonra tamamen iyileştiğinin ve hayatta kendisine ikinci bir şans verildiğini hissettiğinin altını çiziyor.

3.2. Deneyim Esnasına Ait Bulgular: Deneyimin Unsurları

Araştırmamızda deneyim esnasına ilişkin birçok bulguya ulaşılmış olmakla birlikte burada yalnızca deneyim esnasında karşılan unsurlara dair bulguları sunacağız. Bu çerçevede her bir unsuru kısaca tanıttık, bulguları literatürle karşılaştırarak konuya ilişkin örnek alıntılara yer vereceğiz.

3.2.1 Bedenden Ayrılma

Bu özellik, aşağıdaki başlıklar altında ele alınacak tünel boşluk ve ışık gibi unsurlara benzer şekilde Moody,⁵⁶ Greyson,⁵⁷ Ring⁵⁸ Pim Van Lommel⁵⁹ gibi birçok araştırmacının çalışmasında ortaya çıkan ortak unsurlardan biridir. Literatürde paranormal unsurlar grubunda yer bulan bedenden ayrılma, bu çalışmadaki katılımcıların 12’sinde görülmüştür.

AH, bedeni terk edişini şu şekilde anlatır:

“Ani ve aynı zamanda sonsuz görünen periyodunu kestiremediğim bir süre içinde, (hiçbir şey görmeksizin) yukarıya doğru hızla çıktığımı hissettim ve kendimi aniden uzay boşluğunda hissettim.”

3.2.2. Tünel

Tünel, ÖED literatüründe görülen en belirgin unsurlardan biridir. Moody⁶⁰ ve Greyson⁶¹ gibi önde gelen araştırmacılar tünel özelliğinden “hızlı bir şekilde bir tünele ya da boşluğa itilme hissi” olarak bahsetmektedirler. Bizim araştırmamızda katılımcıların 3’ünde tünel unsuruna rastlanmıştır. Bunlardan SA, tünel imgesini açık olarak vurgulamakta ve bu tüneli “çok karanlık ve kara” olarak nitelemektedir. Başka bir katılımcı olan SW ise

55 LSD’nin bir türü.

56 Moody, *Karşı Tarafın Işığı*, s. 19.

57 Bruce Greyson, Ian Stevenson, “The Phenomenology of Near-Death Experiences”, *Am J Psychiatry*, 1980, 137(10), s. 1194.

58 Ring, Valarino, *Işığın Öğrettikleri*, s. 87-88.

59 Van Lommel et. al., “Near-Death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands”, s. 2041, 2044.

60 Raymond A. Moody, *Life After Life*, Harper San Francisco, 1975, s. 27.

61 Bruce Greyson, “The Near-Death Experiences Scale: Construction, Reliability, and Validity”, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1983, 171, s. 372.

tünel duygusu yaşadığını belirterek, tüneli, geçiş sözcüğüyle birlikte kullanarak, tünelin temel fonksiyonun diğer aleme geçişi sağlamak olduğuna işaret etmektedir. Ona göre tünel duygusu deneyimin sonrası boşluk ya da hiçlik duygusu olarak belirmiştir.

3.2.3. Boşluk

Araştırmamızın katılımcılarının5'inin farklı bir mekan algısı yaşadığı; ikisinin deneyimleri esnasında kendilerini "bembeyaz bir boşluk" ya da "kara bir boşluk" içinde, uzayda hissettiklerini söyledikleri görülmüştür. Deneyimcilerimizden SH, içinde bulunduğu "kocaman bembeyaz boşluktan hiç gitmemek" istediğini vurgulayarak, "Hayatımın hiç bir anında o anda yaşadığım duyguları yaşamadım" demiştir. SH, boşluğun cezbedici tarafını özellikle vurgulamaktadır. AH ise, kendisini kara bir boşluk içinde bulduğunu belirterek, çok hızlı bir şekilde yukarıya doğru çıktığını ve kendisini "aniden uzay boşluğunda" bulduğunu anlatmaktadır.

3.2.4. Işık

Araştırmamızda 9 kişide ışık unsuruna rastlanmıştır. Örneğin MÇ, deneyimin belli bir aşamasından sonra "yukarıdan büyük ve çok güçlü bir ışık huzmesi" görmeye başladığını, bu ışığın Allah'ı temsil ettiğini aktarmıştır. Işığın rengini "altın sarısı ve beyaz arası" olarak niteleyen deneyimci, ışığı şöyle anlatmıştır:

"O anda onun çok güzel olduğunu, her şeyi bildiğini ve O'ndan başka bir şey olmadığını 'bildim'. Işık huzmesine baktığım anda, onun dünyada Allah dediğimiz varlık olduğunu bildim. O varlığın yanında (göreceli daha küçük biçimde) bir varlık daha gördüm. O'nun da dünyada "Muhammed" olarak bildiğimiz "varlık" olduğunu bildim."

Kafkasya kökenli olan ve Kaliforniya'da yaşayan DR, köprüden düşme sonucu ÖED yaşamıştır. Deneyimci, yere düşmeden önce etrafını bir ışık perdesinin sardığını, böylece yere çarpma korkusundan kurtulduğunu belirtmiştir. Bu deneyimi esnasında, bir "ışık demeti" gören deneyimci, ışık demetinden gelen görüntünün giderek parlak ve göz alıcı hale geldiğini, daha sonra saf mavi olduğunu ifade etmiştir.

3.2.5. Kutsal Varlık ve Refakatçilerle Karşılaşma

Sevilen kişilerle, spiritüel varlıklarla ya da dinî figürlerle karşılaşma unsurları, ne kadar farklı olursa olsun, ÖED'nin yaşadığı bütün kültürlerde ortaya çıkmaktadır. Karşılaşılan bu varlıklar ÖED'yi yaşayan kişinin ölümüne geçişini kolaylaştırır nitelikte yahut bir rehber formundadır. Bazen de bu varlıklar ÖED'yi yaşayan kişinin henüz ölüp son noktanın ötesine geçme

vaktinin gelmediğini söyleyen, onu fizik bedenine geri gönderen kişi ya da varlık olur.13 katılımcımızdan 9'unun farklı biçimlerde başka bir varlıkla karşılaştığı tespit edilmiştir. Katılımcılarımızdan NP, bu deneyimi sırasında en çok sevdiği kişiyi, şeyh olarak kabul ettiği kişileri görmüştür. SA ise, ÖED esnasında Allah'ın kendisiyle konuştuğunu hissettiğini söylemiş, "Allah'ın benimle konuştuğunu anladım hemen ve çok korktum." demiştir.

3.2.6. Koşulsuz Aşk ve Sevgi

Deneyimcilerin, ÖED esnasında hissettikleri şiddetli duygulanımlardan biri de sevgidir. Katılımcılardan 3'ü aşk ve sevgi unsuru rapor etmiştir. MÇ, yaşadığı sevgi hissini, "tarifsiz bir aşk", "saf, karşılıksız, insan üstü, algı ötesi sevgi" şeklinde niteleyerek, "İnsan bedenindeyken bu sevginin yüzde birini yaşamış olsaydı, kalbi dayanmazdı. Kız / erkek arkadaşınıza, çocuğunuza, ailenize karşı olan sevginizi düşünün ve bunu milyarlar ve tekrar milyarlar ve tekrar milyarlar ve sonsuzla çarpın. İşte buydu" diye tanımlamıştır.

Bir başka katılımcı KU ise, "Böyle bir sevilme görmedim" diyerek sevgiyi unutulmaz ve diğer bütün boyutlarından farklı kılanın sevilme boyutu olduğuna işaret etmiştir. ÖED sırasında yaşananlar için "Her şey olması gerektiği gibi muhteşemdi" yorumunu yapan KU, sevginin bütün sıkıntı ve üzüntüyü aldığını kaydederek, "Kaygıya, korkuya yer yok; böyle bir şey olamaz. Orada aşk dışında hiçbir şey yok. Güvendesiniz. Çünkü aşk var. Dünyaya gelince bunları yitiriyorsunuz" diye aktarmıştır.

3.2.7. Yüce Bilgiye Erişme

ÖED'ler esnasında evrene dair yahut ilahî bilinmezlerle dair bilgilerin elde edildiği dile getirilmektedir. Araştırmamızda 13 katılımcıdan sadece birinde Yüce Bilgiye erişme unsuruna rastlanmıştır. Yabancı uyruklu katılımcılarımızdan AH, bu özel deneyimi sırasında çok özel bir şekilde bilgi 'boşaltımına' maruz kaldığını, bilgiyi bu şekilde edindiğini anlatmıştır. ÖED esnasında hiçbir gayret göstermeden, zorluk dereceleri ayırt edilmeksizin hemen anlayabildiği bilgiler elde ettiğini ifade eden AH, "Bütün bu bilgi adeta bana boşaltılıyor gibiydi" demiştir. Kendisine aktarılan bilgiyi "muazzam diyebileceğim bir miktar" diye açıklayan AH, burada yaşadığı paradoksu, "Vay be, bütün sırları biliyorum. 'Of be' dedikten hemen sonra hepsi aklımdan uçtu" diye konuşmuştur.

3.2.8. Sandalye/Kürsü ve Yargılanma

Mülakat yapılan katılımcılardan biri sandalye/kürsü ve yargılanma unsurunu deneyimlerken, diğeri de kaza öncesi yaptığı amellerin değerlendirildiği bir zarfın kendisine verildiğini belirtmiştir ki, bunu da yargı-

lama olarak değerlendirmek mümkündür. Katılımcılardan AY, kendisine verilen zarfın hafif olmasını o an, salih amellerinin azlığına bağlayarak, kendisini yargılamıştır. Sufi katılımcılardan SA ise, ÖED esnasında kendisini duvarları ve tavanı olmayan bir mekanda bulmuştur. Bu mekanın en önemli özelliği ise önünde “ahşaptan kocaman bir sandalyenin” olmasıdır. Sandalye süslü olmamasına rağmen “merkezinden gelen had safhada parlak bir ışığa” sahiptir. Kendisi ise bu devasa sandalyeye yüzü dönük bir şekilde ayakta durmaktadır. Katılımcı oldukça etkilendiği bu sandalye motifinin, “Allah’ın makamını sembolize ettiğine” inanmaktadır.

SA etkilendiği bu sahneyi şöyle anlatmaktadır:

“Ellerim arkada sandalyenin önünde dikildiğimi hatırlıyorum. Sandalyenin oturağı benden yüksekti.”

3.2.9. Özel Görev

ÖED’lerin ortak noktalarından biri de, deneyimi yaşayanın özel bir görev ya da mesaj ile geldiğini düşünmesidir. Bu çalışmadaki katılımcılardan 5 kişi de özel görev unsurunu deneyimlemiştir. Katılımcı AH, ÖED sırasında kendisine verilen bir mesaj olduğunu, bu mesajın da “kendisine bundan sonra da ihtiyaç oldukça zaman oldukça sırların verileceğinin” bildirilmesi olduğunu kaydetmiştir. ÖED esnasında oldukça hüzünlü bir sesle “bütün bu sırların kendisine tekrar verilip verilmeyeceğini” soran AH, şöyle devam etmektedir:

“Aslında ‘sesim’ şunu istedi: ‘Lütfen, onların hepsini bana geri verebilir misiniz şimdi? Ebediyen minnettar kalacağım.’ Cevap şu kelimelerle geldi: ‘Biz şimdilik sana sırların sadece birini verebiliriz, kalanı ihtiyacın oldukça zaman içinde sana verilecek.’ ‘Geri verme’ kelimesi dilimde tadını hissettiğim için çok kayda değerdi, birinin dondurmanın tadını çıkarması gibiydi. Sonra ben ‘Bana şimdi yine söyleyebileceğiniz şey nedir?’ dedim. Cevap; ‘Tüm bunların hepsi Bir’ diye geldi. Sonra da bu ve diğer deneyimleri yaşadım.”

3.2.10. Doğal Güzellikler ve Renkler

Literatürde “çiçeklerle, gökkuşaklarıyla bezenmiş, çok güzel mekanlar”, “renkli bir gökyüzü” gibi tasvirlerle rastlanmaktadır.⁶² Işık başlığı altında da ifade edildiği gibi, ışığa giren kişi kendisini farklı bir alemde bulur. Bu farklı alem harika bahçeleri, nefes kesen çiçeklerle bezeli kırları, nehirleri içerebilir.⁶³ Bu çalışmada ise mülakat yapılan 13 katılımcıdan

62 Morse, Perry, *Işığa Bir Adım Kala*, s. 47, 71.

63 Penny Sartori, Near Death Experiences Video 30 Ocak 2015, Çevrimiçi: <https://www.watkinsmagazine.com/dr-penny-sartori-near-death-experiences>; 01.07. 2018, 01: 30.

sadece bir tanesi, doğal güzellikler gördüğünü aktarmıştır. SW, o esnada gökyüzünü, normal yaşantısı sırasında Michigan Gölü'nün kıyısında izlediği günbatımlarına benzeterek, "Kızılıklar, mavilikler ve bir de ışık vardı. Renklerin şeffaf güzelliğinde yoğun bir huşu hissettim, huşunun korkusunu hissettim. Çok parlaklardı, sadece o da değil, renkler kat kattı ve her bir kat görülebiliyordu" diye aktarmıştır.

3.2.11. Sesler

Literatürde bilişsel unsurlar başlığı altında ele alınan ses unsuru, katılımcının bedeninin bulunduğu fiziksel ortamdaki sesleri işitmesi ve BDD yaşamasıyla geçtiği farklı alemdeki sesleri işitmesi olarak iki açıdan ele alınabilir. Katılımcılarımızdan SW, ÖED esnasında işittiği tüm sesleri "muazzam bir müzik" olarak nitelendirmektedir. Diğer bir katılımcımız AH ise ÖED sırasında çıt bile çıkmadığını, kendi nefesinin hatta kıyafetlerinin hışırtısının bile bulunmadığını belirterek, böylesi bir deneyimi yeryüzünde daha önce hiç tecrübe etmediğini söylemektedir. Büyük bir sessizliğin hakim olduğu deneyimde yaşanan bu durumu, "bütünüyle, mutlak, yüce, eksiksiz saadet içeren bir sessizlik" olarak nitelendirmektedir. Sessizliğin sesini hisseden AH, deneyiminin bu kısmını " Kısa bir süre içinde ya da görüldüğü kadarıyla aniden soft güzel fısıldamalar oldu. Binlerce ses gibi geldi. Ama bunlar dünyevî sesler değildi. Erkeksiden ziyade kadınsı seslere benziyordu. Seslerin hepsi birden konuşuyordu ve konuşulan yeryüzünde bilinen bir dil değildi" diyerek anlatmaktadır.

3.2.12. Hayatı Gözden Geçirme

ÖED yaşayan kişiler, bu deneyimleri sırasında geçmiş hayatlarının bir film şeridi gibi gözlerinin önüne geldiğini ifade etmektedirler. Hem Moody⁶⁴ hem Greyson⁶⁵ araştırmalarında kişinin tüm hayatının ya da hayatından belirli bölümlerin deneyim esnasında gözlerinin önünden geçtiği tespitinde bulunmuşlardır. Panoramik bir görüntü şeklinde tarif edilen bu özellik, bu çalışmaya katılan 13 kişiden 2'sinde görülmüştür. Katılımcılardan DR, parlak göz alıcı ışık demetini Tanrı olarak yorumlayarak, "Parlak Göz Alıcı Işık, gözlerimin içine baktı ve hayatımı detaylıca izlemeye başladım. O andan itibaren her şeyi doğumumu ve öncesini sırasıyla gördüm" demektedir. Burada katılımcı, hayatın gözden geçirilmesinin dışarıda, deyim yerindeyse uzak geçmiş olarak nitelendirilebilecek bir dönemde, Grof'un ifadesiyle perinatal döneme gitmiştir. Kaza geçirerek köprüden

64 Moody, *Life After Life*, s. 58.

65 Greyson, "The Near-Death Experiences Scale: Construction, Reliability, and Validity", s. 372; Bruce Greyson, "The Mystical Impact of Near-Death Experiences", *Shift: At The Frontiers of Consciousness*, December 2007–February 2008, No: 17, s. 9.

düşen DR, bu kazada yaşadığı ÖED'ye ilişkin olarak "Köprü olayında 14 yaşımıydım. Beni doğum öncesi anılarıma götürdü" ifadesinde bulunmaktadır.

Aynı unsuru rapor eden ikinci erkek katılımcı olan BB ise, doğumundan o ana kadar yaşadığı hayatının gözünün önünden tüm detayıyla geçtiğini, "Çok hızlı bir şekilde Almanya'da doğuşumu, Birleşik Devletlere taşınmamı, bütün okul günlerimin hepsini yeniden yaşadım" diyerek anlatmaktadır.

3.2.13. Geri Dönmede İsteksizlik

ÖED deneyimi yaşayan kişi isteyerek ya da istemeyerek fizik bedenine geri dönebilir. Ancak literatürde genellikle katılımcıların geriye dönmede isteksiz olduğu bilgisine rastlanır. Deneyim sonunda ÖED yaşayan kişiler, kendilerini "bir an içinde" tekrar hayatta bulurlar. Katılımcılarımızdan AH de deneyiminin bu safhasını anlatırken, ayrılmama isteğinin kendisinde yoğun olarak bulunduğu "Tek hatırladığım şey, oradan ayrılmamayı istediğimdi" diyerek dikkat çekmektedir. Katılımcılardan AY ise "keşke daha çok vermek ve merhametli olmak için dönsem" dediğini hatırlamaktadır.

3.2.14. Deneyimi Anlatmak İstememe ve İfade Edememe

ÖED'ler tıpkı mistik deneyimler gibi kelimelerle tam anlamıyla ifade edilemeyen tecrübelerdir. Bu araştırmada mülakat yapılan 13 katılımcıdan 5'i "deneyimi anlatmak istememe ve ifade edememe" durumu yaşadığını bildirmiştir. Katılımcı AH, deneyiminin ayrıntılarını anlatırken, dünyevî hiçbir sözcüğün böylesi bir tecrübeyi tanımlamakta yeterli gelmediğine işaret etmiştir. Deneyim sırasında işittiği fısıltıları, "güzel" sözcüğüyle ifade eden AH, bu sözcüğün onların seslerinin karşılığı olmadığını söylemiştir. MÇ de deneyimde yaşadığı sonsuz aşk ve sevgi duygusunu, "tarifsiz, kelimelerle anlatılamayacak sonsuz bir duygu" şeklinde anlatmıştır.

3.3. Deneyim Sonrasına İlişkin Bulgular

3.3.1. İnançtaki Değişim

ÖED sonrası spiritüel değişim ve dinî inançlardaki değişim oldukça yaygındır. Bazı insanların daha dindar oldukları, iman, inanç ve ibadet boyutunda değişime uğradıkları görülmektedir. Bazılarının ise dindarlığında düşüş, ancak spiritüel oluşunda artma görülmektedir. Bizim çalışmamızda bu durumun tam aksi tespit edilmiştir. Sözelimi, deneyim öncesi neredeyse inancını kaybetmeye başladığını söyleyen MÇ, deneyim sonrası hakikatin İslam'da olduğuna inandığını, herhangi bir cemaate bağlı olma-

dığını vurgulamıştır. Katılımcılarımızdan NP ise, kişisel deneyimi sonrası “Rabbinin ona yakın olduğunu” hissederek bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Daha sonra, Hz. Allah’ın bana daha yakın olduğunu hissettim ve sadece dostlara gittiğimde bana sabır tavsiye ettiler. Ama şunu öğrendim, onların sabır dediği, bizim bildiğimiz sabır değil. O sabır, tamamen iradeye tefekkürü yerleştirmek, dile sükut-u lisani vermek, bunu öğrendim. O dedikleri sabrı giymeye çalıştığım zamanda, bir kolumun bile yandığını hissettim ki, o yeleşin hepsini giyemedim sabır konusunda. Sonra Hz. Allah’tan da işaret geldi. Rabbim dedi ki, sabır olarak ben size yetmiyor muyum?”

Yabancı katılımcılarımızdan AH, deneyiminden sonra hayatında değişiklik olduğunu, uygulamada daha spiritüel ve daha motivasyonlu hale geldiğini; insan olması mümkün olmayan bir Yaratıcı’nın varlığına ÖED sonrası, daha çok ikna olduğunu ifade etmiştir. SH ise şunları söylemiştir:

“Ama hiç alakası yokmuş. Asıl aradığım şey, ölüm sonrasındaymış. Cennet cehennem kavramları benim için hala bir bilinmezdir, ama sonrasında insanları cehennem adı altında korkuttukları gibi bir kısım olduğuna inanmıyorum. Var olan değerlerim daha da güçlendi.”

3.3.2. İbadetlerdeki Değişim

Bu araştırmada katılımcıların deneyimleri sonrasında iman ve inanç değişimleri yaşadıkları tespit edildiği gibi ibadetlerinde de belirgin değişiklikler olduğu sonucuna varılmıştır. Dinî pratiklerini daha fazla yapmaya başlamış olan katılımcılardan HA (K: 41), kaza ve deneyim sonrası namazlarının ve oruçlarının sıklığının değiştiğini, sürekli Kur’an-ı Kerim okuduğunu söyleyerek kendi öyküsünü şöyle dile getirmiştir:

“İbadetlere daha sıkı sarılmaya başladım. Namazlarıma dikkat eder hale geldim. Perşembe oruçlarına başladım. Kimseyi yargılamıyorum, bu Alevîdir, Kürt’tür diye... Kaza öncesi Allah’la ilişkimi, hep çocukla anne arasındaki ilişkiye benzetiyorum. Mesela başkasının çocuğunu sevmek nasıl, şimdi kendi çocuğunu sevmek nasıl... Kazadan sonra bu duygu, daha da derinleşti. Önceden O’nu tanıma vardı, ama kazadan sonra daha da derinleşti.”

Mülakat yaptığımız YA, ÖED sonrasında namaz kılmaya karar verip başladığını belirterek, “Beş vakit namaza başladım” diyor. KU ise, deneyiminin kendisini daha çok motive ettiğini, Kur’an’ı harfiyen uyguladığını, ama dindarlığı tam uygulayamadığını, farklı bir uygulama tarzı olduğunu anlatmıştır.

Katılımcılarımızdaki iman, inanç ve ibadet değişimlerinin yanı sıra 2'si tebliğ yapma arzularının da arttığını bildirmiştir. Sözgelimi, SA durumunu şu cümlelerle aktarmıştır:

“Ödünç verilmiş bir zamanla yaşadığımızdan ötürü, kendimi toplumdan uzak hissediyordum. Bu, ÖED'den hemen sonra yaşadığım çok yoğun bir duyguydu ve ÖED deneyimimden sonra yıllar geçse de hâlâ aynı hissediyorum. Etrafımdaki insanların samimi ve dürüst olmadıklarının daha çok farkında oldum. ÖED'den önce her zaman yardımsever ve dürüst bir insan olmaya çabaladım. ÖED öncesi ibadet olarak bir Müslümanın yapması gereken her şeyi yapıyordum; namaz kılıyordum, zekat veriyordum. Haftada bir ya da iki kez cemaatle zikirle katılıyordum. Tarikatimizin günlük virdlerini yerine getiriyordum. ÖED sonrasında da gecekond bölgesindeki gayrimüslimlere yönelik cemaat zikirlerinin düzenlenmesinde destek oldum. Hâlâ haftalık cemaat toplantılarına katılıyorum ve günlük virdlerimi yapıyorum. Nafile ibadetler yapmaya başladım. Peygamber (sav) methetmek adına Mevlid ayında ve bayramlarda hediyeler dağıtıyorum, kapımızı çalan gayrimüslimlere koliler veriyorum ve dilerlerse şehadet getirmeleri için destek olabileceğimi söylüyorum.”

3.3.3. Empati ve İyilik

ÖED literatürü incelendiğinde bir çok kişinin daha toleranslı oldukları; deneyim esnasında kuşatıldıkları büyük sevgiyi fizik bedenlerine geri döndükten sonra da sürdürerek,⁶⁶tüm canlılara karşı sevgi besledikleri; insanları daha az eleştirdikleri, daha duygusal ve daha affedici oldukları görülmektedir. Bizim araştırmamızda bu anlamda deneyim sonrası değişim yaşadığını beyan edenlerden biri, SH'dir. O, bu değişimi küçük boyutta yaşamıştır. Buna gerekçe olarak da, zaten anlayışlı ve sevgi dolu bir insan olmasını göstermiştir. SH, “Amainsanlara ve davranışlarına daha da empati ile yaklaşmaya başladım. O kimseyi karşılıksız bırakmayacak adalete sahip diye düşünüyorum. İnsanlara ölümün kötü ve korkulmayacak bir şey olduğunu hatırlatmaya başladım. Var olan hümanistliğim daha da arttı.”

KU ise şunları söylemiştir:

“İhtiyaç sahiplerine Allah rızası için yaptıklarımla daha ilgiliyim. Ölümün daha çok farkındayım ve ölüme dair daha çok rüya görüyorum. Her ay ihtiyacı olanlara yiyecek götürüyorum, yetim eğlencelerine katıldım ve fakir bölgelerde Nakşibendi zikirlerinin yapılmasında destekçi oldum. (...)

66 Van Lommel, *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*, s. 152; Gary Groth Marnat, Roger Summers, “Altered Beliefs, Attitudes and Behaviors Following Near-Death Experiences”, *Journal of Humanistic Psychology*, 38, 1998, s. 110-125.

Toplumdan oraya ait olmadığım hissiyle uzak kalmış hissettim kendimi. İyilik yapmak ve diğerlerine yardım etmek konusunda farkındalık kazandım.”

3.3.4. Kişilik Değişimi

ÖED’lerin olağan özbenliğin bozulmasına neden olduğu ve ego’nun yokluğu bir çok kişisel değişiklik meydana getirdiği tespit edilmiştir.⁶⁷Bizim katılımcılarımızdanBB deneyim sonrası duygularının arttığını, içinin derinliklerinde daha önceden bilmediği duyguları hissettiğini, deneyimi müteakip birkaç yıl içinde ruhsallığının had safhaya ulaştığını, yani önsezilerinin, insanlar hakkında bazı şeyleri bilmesinin, olacıklara dair haber vermesinin arttığını vurgulamıştır.BB, yaşadığı deneyimi, ölüm sonrası hayata bir ön bakış ya da önceki yıllarda geçirdiği şiddetli bir travmanın iyileştirmesi olarak gördüğünü, kendisine maddeyle verdiği zararın ışıkla karşılaşmasında kendisinden mucizevî bir şekilde kaldırıldığını, uyuşturucu ve sadist yapısıyla kaybettiği benlik ve sağlık duygularını geri kazandığını söylemiştir.

SA ise duygusal olarak içe dönük hale geldiğini şöyle ifade etmiştir:

“Duygusal olarak daha içedönük oldum. Ölümü daha çok düşünür oldum. En nihayetinde hepimizin yalnız kalacağını ve yeryüzündeki hiç bir şeyin bakî olmadığını farkına vardım.”

3.3.5. Ölüme ve Ölüm Sonrasına Bakış

Daha önce yapılan birçok çalışmada da ölüm korkusunda, hatta nörotik hayat anksiyetelerinde azalma ortaya konulmuştur.⁶⁸ Bizim katılımcılarımızın önemli bir kısmı ölüm korkusunda azalma olduğunu bildirmiştir. Ölüm korkusundaki azalmanın nedeni olarak deneyim esnasında yaşananlar ile özellikle de varoluşun başka bir aşamasına geçildiği fikriyle katılımcıların zihninde yeni bir ölüm anlayışının gelişmesi gösterilebilir.⁶⁹

Katılımcılarımızdan YA, “İnanın ki korkmuyorum” derken, kendisi için en önemli şeyin, iman ile öbür dünyaya gitmek olduğunu söylemiştir. SW ile DR ise, kesin bir ifadeyle ölümden korkmadıklarını vurgularken, MÇ de “Korkmam” ifadesini vermiştir.

ÖED yaşadktan sonra ölümü korkulan bir olgu olmaktan çıkaranlardan biri olan KU, eskiden ölümden korktuğunu ama artık korkmadığını

67 Munteanu,“Near Death Experiences – a Theoretical and Practical Approach”, s. 42.

68 Kundhart, “A Review of Near Death Experiences”, s. 224.; David H. Rosen, “Suicide Survivors A Follow-up Study of Persons Who Survived Jumping from the Golden Gate and San Francisco-Oakland Bay Bridges”, *Western Journal of Medicine*, 1975, 122 (4), s. 294.

69 Moody, *Life After Life*, 1975, s. 87-91.

belirterek, “Acıyı yaşamaktan korkuyorum, ölümün kendisinden sıfır korkuyorum. Sadece tek korkum şu olur: Başarısız olmaktan korkuyorum” demiştir.

HA, ölüm hakkındaki düşüncelerini şöyle anlatmıştır:

“Kabre girmekten korkuyorum. Karanlık korkum var. Mesela bir banyoda bile uzun süre kalamıyorum. Orada küçükük 2 metre bir yerde kalacaksın. Kazadan sonra daha çok korkuyorum.”

AH ise ölümden korkup korkmadığından emin olmadığını söylemiştir. Emin olduğu tek şey, ölüme ilişkin “belki biraz kaygılı” olduğudur. SA ise, ölümden korktuğunu, deneyim öncesinde de bu korkusunun var olduğunu ifade etmiştir. SA, bu korkuda ailenin de etkisi olduğuna işaret ederek: “Katı bir aile ortamında büyüdük, kabirdeki cezalandırmadan bahsedilirdi bize. Ölümden de günahkar olduğumu bildiğim için, korkuyorum.” demiştir.

1990’da yapılan bir çalışma⁷⁰ÖED sonrası deneyimcilerin % 100’ünün ölüm sonrası hayata inandıklarını ortaya koyarken, 1998’de yapılan bir diğer çalışma⁷¹ÖED sonrasında birçok insanın ölüm sonrası hayata inancının arttığını göstermiştir. Bazı çalışmalar ÖED’lerin ölüm sonrası hayata işaret edip etmediği sorusu üzerinde durmaktadır. Moody’nin ÖED’leri popüler hale getirmesiyle araştırmacılar ölümden sonra hayat sorunlarından kaçınır hale geldiler. En az ölüm kadar ölüm sonrasına bakış da hayatın merkezine oturmuş bir konudur. Bu bağlamda katılımcılarımıza ölüme bakışları ve ölüm sonrasına dair inançları sorulduğunda YA, ölüm sonrası hayatın varlığına yarı inançlı halde, kendisinin cennet yerine cehenneme gideceğini düşündüğünü söyleyerek cevap vermiştir. Buna neden olarak da bu dünyadaki ahvalini göstererek, “Öteki dünya dedikleri şey varsa, biraz daha az ıstırap çekerim herhalde. Bu da yaptığım hayır hasenattan dolayı yoksa gençken çok hata işledim ben. Eskiler aklıma geldikçe biraz darlanıyorum” demiştir.

SH’nin ise, ÖED yaşadktan sonra ölüme ilişkin düşüncesi değişmiştir. Daha önce üzerine çok düşünmese de ölümü “can sıkıcı ve bilinmez bir son” olarak düşünürken, kişisel ÖED’den sonra, ölüme farklı bakmaya başlamıştır. Artık çok güzel ve huzurlu bir yere gideceğine inanan SH, “Ölümün bir son ve kötü olduğu düşüncesi yerine, huzurlu ve dünyevi her şeyden arınma olduğunu düşünüyorum” demiştir.

70 Cherie Sutherland, “Changes in Religious Beliefs, Attitudes, and Practices Following Near-Death Experiences: An Australian Study”, *Journal of Near-Death Studies*, 1990, 9 (1) s. 23.

71 Marnat, Summers, “Altered Beliefs, Attitudes and Behaviors Following Near-Death Experiences”, s. 110-125.

MÇ ise ÖED deneyimine dayanarak, ölümün bir uyanma olduğunu söylemiştir. Hayatının her döneminde ölümün bir son olmadığına inandığını anlatan MÇ, “Hem İslami öğretilere hem de NDE deneyimime dayanarak, uyanacağımıza inanıyorum” aktarımında bulunmuştur.

HA ise ÖED yaşamasına neden olan kaza öncesi ölümü hiç düşünmediğini vurgulayarak, ölümü bir “geçiş” olarak kabul etmiştir ve “Ölüm, başka bir boyuta geçiştir” demiştir. Bu geçişin nasıl olacağını, yani ölüm sonrasında ise bu dünyadaki yaşantıya göre belli olacağını ifade eden HA, “Ölüm gelince kimse de yaşayamaz. Öldükten sonra insanlar cennete ya da cehenneme giderler. Amellerimize göre Rabbim artık bizi bir yere yerleştirecek” diye ifade etmiştir.

Diğer bir deneyimci SW de, ÖED sonrasında “ilk kez kendisi olduğuna” dikkat çekerek, öldükten sonra başka bir yaşamın tecrübe edileceğine kesinlikle inanmaktadır. “Öldükten sonra ruhsal idrakimizin, halihazırda kimliğimizle bağlantısı olmayan başka bir yaşam tecrübe edeceğine tamamen inanıyorum” diyen SW, bu tecrübeye “yeni macera” adını vermektedir ve bu yeni maceranın bu dünyada olmayacağını söyleyerek, “Bu kâinat bizim geri gelmemiz için oldukça büyük” şeklinde konuşmaktadır. Ölüm korkusu yaşamadığına işaret eden SW, sadece “hakikat olmadığını bildiğim dirilişe layık olmama kaygısı” yaşadığını ifade ederek, “Ölüm sonrası ve Tanrı konusunda, ikisinde de şüphe yok. İkisi de hayatta rol alıyorlar” açıklamasında bulunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışma, klinik olarak ölü kabul edilen insanların ruhlarının fiziksel bedenlerini terk etmesiyle farklı bir aleme gitmelerini; bedenlerinin dışında seyahat etmelerini, kendilerini yahut etrafında olup bitenleri dışarıdan bir gözlemci gibi izlemelerini; tünel, boşluk, ölmüş yakınlarla karşılaşma vb. unsurları tecrübe etmelerini, geri döndükten sonra tüm yaşadıklarını detaylarıyla anlatmalarını içeren “Ölüm Eşiği Deneyimlerini” din psikolojisi bağlamında ele almaktadır. Zira tüm diğer dini mistik tecrübelerde olduğu gibi ÖED de öncesi, esnası ve sonrası açısından önemli psikolojik yönere sahip oldukça dikkat çekici bir olgu olması nedeniyle din psikolojisinin ilgi alanına girmektedir.

Araştırmada daha önceki birikimin sağladığı zemin üzerinde, nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme (purposive sampling) yöntemiyle belirlenen ve kartopu tekniğiyle ulaşılan ÖED yaşamış kişilerle mülakat yapılmıştır. Çalışma grubunu oluşturan 8’i Türk, 5’i yabancı uyruklu olmak üzere 13 ÖED deneyimcisininin 7’si erkek, 6’sı kadındır. Ka-

tılımcıların 5'i duygusal travma, 4'ü kalp krizi, 2'si trafik kazası, 1'i şofben zehirlenmesi, 1'i köprüden düşme sonrası ÖED yaşamıştır. Katılımcılardan biri hem trafik kazası hem yat kazası sonucu iki farklı ÖED yaşamıştır. Mülakat çalışmasına katılan katılımcıların 10'u İslam, 1'i agnostisizm, ikisi deizm inancına sahip iken Müslümanlardan biri ise önce ateizm, agnostizm ve deizm inançlarından geçip Müslümanlığı seçmiştir.

Katılımcılar, kişilik yapıları bakımından ele alındığında, 5'i içe dönük, 3'ü dışa dönük olduğunu, 1'inin ise değişken ama son zamanlarda dışa dönük hale geldiğini bildirmiştir.

ÖED yaşayan katılımcılardan 11'inin deneyim öncesinde psikolojik ilaçlar almadığı, 1'nin bu tarz ilaçlar kullandığı, 1'inin ise deneyim öncesindeki bir yıl içinde ilaç ve madde kullanmamasına rağmen, daha öncesinde ilaç ve madde bağımlısı olduğu tespit edilmiştir. Mülakat yapılan kişilerin 8 tanesinin deneyim öncesinde psikolojik hiçbir sorununun olmadığı, 4 tanesinin ruhsal çöküntü yaşadığı, bir tanesine ise deneyim öncesi bipolar bozukluk teşhisi konulduğu bilinmektedir.

Araştırmada yer alan 8 kişinin daha önce ÖED'ye dair hiçbir bilgiye sahip olmadıkları, 5 kişinin ise ÖED'den farklı şekillerde haberdar oldukları bilgisine ulaşılmıştır.

ÖED unsurları ele alındığında katılımcıların beşinin farklı mekan algısına, ikisinin hız duygusuna, birinin ansızın kavrayışa, birinin yaşamın gözden geçirilmesine, birinin seslerin kesilmesine şahit olduğu görülmüştür. Katılımcıların 5'i huzur hissi, 3'ü mutluluk, 3'ü rahatlama ve ferahlık, 2'si aşk ve sevgi, 1'i korkusuzluk, 1'i kozmik birleşme duyguları yaşarken, 8'i de ışık görmüştür. Yine Katılımcıların 10 tanesi BDD yaşamış, 1 tanesi beden dışındakileri görmüş, 1'i normalden daha canlı duygular yaşamış, 7'si başka bir alem duygusu hissetmiş, 8'i başka bir varlık ya da varlıklarla karşılaşmıştır. Katılımcıların 3 tanesi tünel, 2 tanesi boşluk, 2 tanesi yüce bilgiye erişme, 2 tanesi yargılanma, 3 tanesi özel görev, 1 tanesi doğal güzellikler, 4 tanesi ses ya da sessizlik gibi temel unsurları deneyimlemişlerdir.

Deneyim sonrası görülen değişimler kapsamında katılımcıların 9 tanesinin ölümden korkmadıkları, 2 tanesinin korktuğu, 2 tanesinin ise korkup korkmadıklarını bilmedikleri, 1 kişinin geri dönmede isteksizlik tecrübe ettiği, 1 kişinin deneyimini anlatmada ifade edememe sıkıntısı yaşadığı ve 1 tanesi hariç hepsinin hayatında ciddi değişiklikler olduğu görülmüştür.

ÖED sonucu, bu kişiler, yeni bir öteki dünya inancı edinmişlerdir. Bu

inancın odağında ruhlarını geliştiren, insanlığa sevgiyle bakmalarını sağlayan, iyilik yapma isteklerini artıran kuşatıcı bir sevgi vardır.

ÖED yaşamadan önce ateist olanların, bu deneyim sonrası Tanrıya inanma noktasında değişim yaşadıklarına dair bulgulara biz de ulaştık. Bu belki de araştırmamızın din psikolojisi açısından en dikkate değer bulgularından biridir. Nitekim Raymond Moody de çalışmalarında kendisini ateist sanan kişilerin, aslında doğasında hiç de ateist olmadıklarını saptadığını belirtmektedir. Ona göre her insanın içinde bir “Tanrı” bilgisi ya da sezgisi vardır ve bu ÖED gibi bir sınıra dek örtülü bir şekilde insanın içinde gizlenebilir, ÖED gibi bir durumda ortaya çıkabilir.⁷²

Bu araştırmada ÖED’nin oluşum sıklığı, demografik özellikler, eğitim, medenî hal, meslek, yaşantı öncesi dinî-manevî eğilimler arasında bir ilişki bulunduğu dair herhangi bir veriye ulaşılmamıştır. Ancak katılımcılarda deneyim öncesi mistik ve olağan dışı meşguliyetlerin olduğu, bu durumun yaşantının değişmesinde etkili olabildiği görülmüştür.

Bu çalışmada literatürdeki Greyson tasnifine göre kategorize edildiğinde bilişsel unsurlara uygun olarak katılımcılarda “farklı bir algı, hız, ansızın kavrayış, fısıltılar, mutlak sessizlik, yaşamın bir film şeridi gibi göz önünden geçmesi, farklı mekan algısı”; afektif unsurlara uygun olarak “ışık, huzur, dinginlik, sekine, korkusuzluk, ferahlık, arınmışlık, mutluluk, güven, onur, sevgi, aşk, kabullenme, teslimiyet, kozmik birleşme”; paranormal unsurlara uygun olarak “BDD, duyu ötesi algı, bedeninin dışından kendini ve/veya etrafındakileri izleme, normalden daha canlı duygular”; transandantal unsurlara uygun olarak ise “başka bir alem, başka bir varlık/larla karşılaşma, ölen yakınlarla karşılaşma, melekleri görme” gibi unsurlar tespit edilmiştir.

ÖED literatürüne uygun şekilde deneyimlerin insanların dinî inançlarının değişmesine, bunun pratiğe aktarılmasına, maneviyatlarının güçlenmesine dahası evrensel bir maneviyat anlayışına sahip olmalarına neden olduğu saptanmıştır.

Görüşmelerde ÖED’lerin, onlarda ölüm korkusunu azalttığına, kalıcı bir huzur hissi yarattığına dair beyanlara rastlanmıştır. Kanaatimizce bu deneyimlerin diğer insanlara aktarılması onların da ölümü hayatın olumlu bir parçası olarak kabul etmelerini sağlayacaktır.

Özetlemek gerekirse, ÖED sonrası kişilerin daha manevî veya daha dindar bir yaklaşıma sahip oldukları, dolayısıyla hayatlarında dinî ve ahlakî bakımdan olumlu değişiklikler olduğu gözlenmektedir. Bir başka

72 Moody, *Karşı Tarafın Işığı*, s. 120.

deyişle ÖED sonrasında deneyimcilerin psikolojik değişimlere uğramalarının yanı sıra din, maneviyat ve Allah inançlarında da farklılıklar izlenmektedir. Deneyim esnasında Kutsal Varlıkla karşılaşma, bir Yaratıcının ve ölümden sonra hayatın olduğu, hayatın bir anlamının bulunduğu fikrinin benimsenmesine katkı sağlamaktadır.

Bu alanda gelecekte yapılacak çalışmaların daha geniş çalışma grupları üzerinde yapılması, hatta bu çalışmaların değerlendirileceği detaylandırılmış ölçeklerin geliştirilmesi, ÖED'leri bütün boyutlarıyla anlayıp, ölüm eşiği deneyimi yaşayanların geçirdikleri dinî ve manevî değişimlerin daha açık bir şekilde gözlemlenmesini sağlayacak, bunun yanı sıra ölüm sonrasına da ışık tutacaktır.

Ekler:

Tablo1: Bulguların Greyson (1983) Ölçeğine Göre Kategorizesi

Katılımcı	Dini	Bilişsel Unsurlar	Afektif Unsurlar	Paranormal Unsurlar	Transandantal Unsurlar
KU	İslam	Farklı bir algı	Huzur, ışık, mutluluk, güven	Beden dışına çıkma, duyu ötesi algı	Başka bir alem, Başka bir varlıkla karşılaşma
SA	İslam	Hız	İşık	Beden dışına çıkma, kendisini izleme	Başka bir alem, Başka bir varlıkla karşılaşma
AH	İslam	Ansızın Kavrayış, Hız, mutlak sessizlik, fısıltılar	Huzur, ışık, mutluluk, kozmik birleşme, özsaygı, özgüven, ferahlık, sevinç, coşku	Beden dışına çıkma, kendisini izleme	Başka bir alem, Başka bir varlıkla karşılaşma
SW	-	Farklı bir algı	İşık, sevgi, onur, huzur, berraklık, dinginlik, kabullenme, teslimiyet, liyakat	Beden dışına çıkma, normalden daha canlı duygular	Tarif edilemez başka bir mekan
NP	İslam	Farklı bir algı	-	Beden dışına çıkma	Başka bir alem, Başka bir varlıkla karşılaşma
HA	İslam	-	Ferahlık	Beden dışına çıkma, kendisini izleme	-
MÇ	İslam	Farklı bir algı	Aşk, sevgi, derin huzur duygusu, ışık, arınmışlık	Beden dışına çıkma,	Başka bir alem, Başka bir varlıkla karşılaşma
YA	İslam		Pembe ışık	Beden dışına çıkma	-
DR	-	Yaşamın Gözden Geçirilmesi	İşık	Beden dışına çıkma	Kutsal Varlıkla Karşılaşma
SH	İslam	Farklı mekan algısı, zamanın ortadan kalkması	İşık, huzur, mutluluk	Beden dışına çıkma	Başka bir alem, Başka bir varlıkla karşılaşma
AY	İslam	Seslerin kesilmesi	Huzur, sekine, korkusuzluk		Kapağı açık bir zarf alma
AT	İslam	-	Rahatlama, ferahlık	Beden dışındakileri, etrafındakileri gözü kapalı görebilme (BDD)	Melekleri görme
BB	-	Hayatın gözden geçirilmesi	İşık, Sevgi, birleşme hissi	BDD	Refakatçilerle karşılaşma

Tablo 2: ÖED Esnası Temel Karakteristikleri

Araştırmacı	Bilişsel Karakteristikler	Afektif Karakteristikler	Paranormal Karakteristikler	Transandantal Karakteristikler
Moody (1975)	-İçinde bulunulan fiziksel ortamdaki sesleri duyma -(Ötealemden) sesler duyma -Hayatın gözden geçirilmesi	-ifade edemezlik -huzur ve sükunet duygusu	-BDD -karanlık tünel	-başkalarıyla karşılaşma -Işık Varlık -Sınır noktası ve geri dönme
Ring (1980)		-huzur duyguları -parlak bir ışık deneyimleme	-BDD -bir tünel ya da karanlık bölgeye girme	-İşığa girme ya da kişilerle yahut figürlerle karşılaşma
Greyson (1983)	-Zamanda hızlanma -hızlı düşünceler -anın ya da geçmişin gözleri önünden geçmesi -Kendisini / başkalarını / evreni anlamak	-Ferahlama, huzur, memnuniyet -Neşe veya mutluluk -Evrenle uyum ya da birleşme duygusu -Parlak bir ışık ile kuşatılmak ya da ışığı görmek	-canlı duygular -altıncı his / olağanüstü algılar -gelecekteki sahneler görme -kendi fiziksel bedeninden ayrılma	-mistik ya da dünyevî olmayan bir aleme geçiş -mistik bir varlıkla karşılaşma -vefat etmiş insanları görme -dönülmez bir nokta sınırına gelmek
Uysal (2018)*	-farklı bir algı -hız ansızın kavrayış -yaşamın gözleri önünden geçirilmesi -Fiziksel ortamdaki sesler -Olağanüstü sesler	-Huzur, sekine hali, rahatlama, ferahlık -Sevgi, aşk -Mutluluk -Onur -Kozmik birleşme -Işık (Farklı renklerde)	-BDD -duyuötesi algı -kendisini izleme -fiziksel ortamdaki diğer kişileri izleme -canlı duygular -tünel -boşluk	-başka bir alem -başka varlık/lar -melekler-vefat etmiş yakınlar -Kutsal Varlık -amel defteri (zarf)

* Literatürdeki çalışmalarda rastlanan bilişsel, afektif, paranormal ve transandantal karakteristikleri bir tabloda özet şeklinde verirken kendi bulgularımızı da buraya eklemek istedik.

KAYNAKÇA

- Altunışık, R. vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya Kitabevi, Adapazarı, 2004.
- Birk, E., Turaeva, M., "Near-Death Experiences in Central Asia", *Advanced Studies in Medical Sciences*, 2013, 1(1), ss.1-10.
- Blanke, O., Dieguez, S., "Leaving Body and Life Behind: Out-of-Body and Near-Death Experience", S. Laureys & G. Tononi (Eds.) *The Neurology of Consciousness*, 2009, ss. 303-325.
- Brown, D. J. "Exploring the Near-Death Experience: An Interview with Charles Tart": *Maps Bulletin*, ty. 20(1), ss. 15-18.
- Dein, S., "Attitudes Towards Spirituality and Other Worldly Experiences: an Online Survey of British Humanists", *Secularism and Nonreligion*, 2016, 5(9), ss. 1-8.
- Demirkol, M.E., Tamam, L., "Ölüm İyiliği Fenomeni", *Çukurova Medical Journal*, 2016; 41 (3), 559-563.
- Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Bardo Thodol), Oxford University Press, London, 1980.
- Janice M. H. et al., "Teaching About Near Death Experiences: The Effectiveness of Using the Day I Died", *Omega*, 2011, 63(4), ss. 373-388.
- Janice M. H. et al *The Handbook of Near Death Experiences*, Praeger Publishers, USA, 2009.
- Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.
- Fox, M., *Through The Valley of the Shadow of Death*, Routhledge Group, Canada, 2003.
- Greyson, B., "The Mystical Impact of Near Death Experiences", *Shift: At The Frontiers of Consciousness*, 2007-2008,17, 9-13.
- Greyson, B., "The Near-Death Experiences Scale: Construction, Reliability, and Validity", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1983, 171, ss. 369-375.
- Greyson, B., "Near- Death Experiences Precipitated by Suicide Attempt: Lack of Influence of Psychopathology, Religion, and Expectations", *Journal of Near-Death Studies*,1991, 9 (3), ss. 183-188.
- Greyson, B., Stevenson, I., "The Phenomenology of Near-Death Experiences", *Am J Psychiatry*, 1980,137(10), ss. 1193-1196.
- Grof, S., *Sonsuz Yolculuk*, Çev. Cengiz Yücel, Ray Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Jones, C., *Huzur İçinde Yatsın: Ölüme Dair Herşey*, çev. Mehmet Gürsel, Dharma Yayınları, İstanbul, 2004.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience*, Collins, London, 1971.
- Kafrawi, "The Path of Subud: A Study of 20th Century Javanese Mysticism founded by Muhammad Subuh Sumohadiwidjoja", *McGill University*, Montreal, 1969, 1-235.
- Kapaklıkaya, İ., *Ötesinde Ne Var?*, Araf Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Karaca, F., *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Khanna, S., Greyson, B., "Daily Spiritual Experiences Before and After Near-Death Experiences", *Psychology of Religion and Spirituality*, 2014, 6(4), ss. 302-309.
- Kundhart, M.S., "A Review of Near Death Experiences", *Journal of Scientific Exploration*, 1993, 7(3), ss. 219-239.
- Kuş, E., *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.

- Liester, M.B., "Near Death Experiences and Ayahuasca Induced Experiences- Two Unique Pathways To A Phenomenologically Similar State of Consciousness", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2013, 45(1), ss. 24-48.
- Love, C., *Mistik Hakikatler Bilimsel Gerçekler*, Dharma Yayınları, çev. Yazgı E. D., İstanbul, 2008.
- Marnat, G.G., Summers, R., "Altered Beliefs, Attitudes and Behaviors Following Near-Death Experiences", *Journal of Humanistic Psychology*, 1998, 38, 110-125.
- Moody, R. A., *Karşı Tarafın Işığ*, çev. Güleğül Giray, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1993.
- Moody, R. A., *Life After Life*, Harper San Francisco, 1975.
- Moody, R.A., *Ölümden Sonra Hayat*, çev. Gönül Suveren, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1978.
- Morse, M., Perry, P., *Işığ Bir Adım Kala*, çev. Esen B.A., Dharma Yay., 2006, İstanbul.
- Neiman, C., Goldman, E., *Ölümden Sonra Yaşam*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul, 1999.
- Parnia, S., Young, J., *Erasing Death*, Harper One, New York, 2013.
- Randles, J., Hough, P., *Öteki Dünya*, çev. Mehmet H., Say Yay., İstanbul, 1994.
- Randles, J., Hough, P., *Ölümden Dönme Deneyimi: Ölüm Ne Yana Düser Ya da Hayat Benim Neyim Oluyor?*, Omega Yay., İstanbul, 2002.
- Rousseau, David: "The Implications of Near-Death Experiences for Research into the Survival of Consciousness", *Journal of Scientific Exploration*, 2012, 26(1), ss. 43-80.
- Ross, E.K., *Ölüm Yeni Bir Doğustur*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1994.
- Rosen, D.H., "Suicide Survivors A Follow-up Study of Persons Who Survived Jumping from the Golden Gate and San Francisco-Oakland Bay Bridges", *Western Journal of Medicine*, 1975, 122 (4), ss. 289-294.
- Sabom, M., *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York: Harper & Row, 1982.
- Sabom, M., *Ölüm Anıları*, çev. Erol K., Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1992.
- Sa'i, M., Ghasemiannejad, A., "Investigating the Whatness of the Near-Death Experience and Criticizing Its Corresponding Viewpoints", *Andishe-E-novin-E-Dini, A Quarterly Research Journal*, 2014, 10(38), ss. 7-24.
- San Flippo, D., "Religious Interpretations of Death", *Afterlife & NDEs*, Kimball Pub., USA, 2006, ss. 1-26.
- Serdahely, W.J., Walker, B.A., "Historical Perspectives on Near-Death Phenomena", *Journal of near Death Studies* 1990, 9 (2), ss.105-121.
- Shushan, G., *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations*, Continuum International Publishing Group, New York, 2009.
- Sutherland, C., "Changes in Religious Beliefs, Attitudes, and Practices Following Near-Death Experiences: An Australian Study", *Journal of Near-Death Studies*, 1990, 9 (1), ss. 21-31.
- Tamam, L. ve ark.: "Ölümden Dönme Yaşantıları: Bir Gözden Geçirme", *3P Dergisi*, 1998, 6 (2), ss. 123-132.
- Teodora, C. A., Munteanu A., "Near Death Experiences – a Theoretical and Practical Approach", *Journal of Experiential Psychotherapy*, 2017, 20(4), ss. 39-46.

- Valarino, E.E., Ring, K., *Işığın Öğrettikleri*, çev. Canan A., Erko Yay., İstanbul, 2006.
- Van Lommel, P. et al., "Near-Death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands", *The Lancet*, 2001, 358, ss. 2039-2045.
- Van Lommel, P., *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*, Harper Colliens e-book.
- Voigt, Z., "Gidip de Geri Dönerler?", *Sevgi Dünyası*, 2014.
- Voigt, Z., "Ne Zaman Ölmüş Oluyoruz?", *Sevgi Dünyası*, 2014.
- Von H., et al., "Near-Death Experiences In Cardiac Arrest: Implications for The Concept of Non-Local Mind", *Rev Psiq Clín.*, 2013; 40 (5), ss. 197-202.
- Yıldırım, A., Şimşek, H., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2000.
- Zaleski, C., *Other World Journeys: Accounts of Near Death Experiences*, Oxford University Press, USA, 1987.
- Zaleski, C., "Does Personality Affect a Near-Death Experience?", *Near Death Experiences Series*, Article 8, <http://www.horizonresearch.org/near-death/intro-to-the-nde-phenomena/does-personality-affect-a-near-death-experience/> Erişim: 13.02.2018.
- Zaleski, C., "Subud an Indenosian Spiritual Movement", <http://code.pediapress.com/> for more information. PDF generated at: Wed, 29 Jan 2014 02:10:40, ss. 1-23.

ŞEYHÜLİSLÂMLIK BELGELERİNDE KIBRIS'TA EĞİTİM ALANINDA KURULAN VAKIFLAR

(Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı)

Dr. Öğrt. Üyesi Ayhan IŞIK*

Makale Geliş: 21.06.2018

Makale Kabul: 25.07.2018

ÖZET

Osmanlı Devleti, diğer İslam devletlerinden tevarüs ettiği vakıf müessesesini geliştirerek zirve noktaya taşımıştır. Vakıf kültürüyle renk, dil, din, mezhep, makam ve mevki ayrımı gözetmeksizin öncelikli muhtaçlar olmak üzere herkese kucak açarak cihanşümûl bir anlayış sergilemiştir. Osmanlı medeniyetinin temel dinamiği olan vakıflar, Kıbrıs'ta da eğitim kurumlarının oluşturulmasında en belirleyici etkenlerden biri olmuştur.

Vakıflar, Kıbrıs halkının sosyal hayata yönelik kurumlarının şekillenmesinde, dolayısıyla eğitim kurumlarının oluşmasında esas teşkil etmiştir. Adanın fethinden kısa bir süre sonra vakıflar aracılığıyla, en yaygın örgün eğitim kurumları olan sıbyan mektepleri ve medreseler açılmaya başlamıştır. Yine yaygın eğitim-öğretim kurumları olarak işlev gören cami dershâneleri, tekkeler ve kütüphaneler çok geçmeden toplum hayatında yerlerini almıştır.

Bu bağlamda makalemizde Şeyhüslâmlık Belgeleri ve Kıbrıs Şeriyeye Sicilleri ışığında Kıbrıs'ta eğitim alanında kurulan vakıflar ele alınacaktır. Bu vakıflara örnek olarak 1640'lı yıllarda Kıbrıs'ta kadılık ve müftülük görevinde bulunmuş, bir eğitim gönüllüsü olan Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi'nin Lefkoşa'da halkın eğitimi için kurduğu medrese vakfı değerlendirilecek, vakfiyesinin muhteva ve semantik tahlili yapılacaktır. Böylece Osmanlı Devleti'nde Kıbrıs'ta İslam kültürüyle sentezlenen eğitim ve öğretim sistemiyle ilgili uygulamalar ve gelişmeler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı, Vakfiye Tahlili.

*Dr. Öğrt. Üyesi, Ayhan IŞIK, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: i.ayhan555@gmail.com

EDUCATIONAL WAQFS ESTABLISHED IN CYPRUS THAT CAN BE SEEN IN THE DOCUMENTS OF SHAYKH AL-ISLAM

(Waqf of Kadi and Mufti of Cyprus Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Madrasah)

ABSTRACT

Ottoman Empire developed the institution of waqf that has inherited from Islamic states and carried to the submit point. It has demonstrated a global understanding by embracing everyone especially the needy persons without discriminating their color, language, religion, sect, authority or position. The waqfs, which are the basic dynamics of the Ottoman civilization, has been one of the decisive factors in the establishment of educational institutions in Cyprus.

The waqfs constituted the basis for the formation of the institutions for the social life of the people in Cyprus and therefore the formation of educational institutions. Shortly after the conquest infants' school and madrasah that are the most common educational institutions started to be opened through waqfs. Also, mosque classrooms, monks and libraries that function as common education-training institutions took their place in community life soon.

In this concept, educational waqfs founded in Cyprus will be discussed in the light of the documents of Shaykh al-Islam and Cyprus Court Records in this paper. As an example of these waqf, waqf of the madrasah founded by an education volunteer Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi who has been kadi and mufti in Cyprus in the 1640's for the education of people in Lefkosa will be evaluated, the content and semantic analysis of the waqf will be made. Thus, the applications and developments in the education system synthesized with the Ottoman culture in Cyprus will be evaluated.

Keywords: Cyprus, Waqf of Kadi and Mufti of Cyprus Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Madrasah, Assay on the Concept of Waqf.

GİRİŞ

Vakıflar, fani insanın neler yapabileceğinin ve ne kadar güzel işlere öncü olabileceğinin en açık göstergesidir. İnsanların içine iyilik tohumları serpiştiren ve hayırseverlik duygusunu yeniden canlandıran, insanı döneminin değil çağların insanı yapan en kıymetli müessesedir.

Arşiv kaynaklarına baktığımızda Osmanlı Devleti'nde vakıflar aracılığıyla merhamet elinin uzanmadığı neredeyse tek bir köşe kalmamıştır. Osmanlı Devleti'nde vakıf ikliminde yetişen ulema Kıbrıs'ı da ihmal etmemiştir. Eğitim alanında sadece medrese binası inşa edilmemiş, okutulacak kitaplar, öğrencilerin araç ve gereçleri temin edilmiş, müderris ve öğrencilerin ihtiyaçları karşılanmış, bir nevi eğitimin devamlılığı ve

istikrarı garanti altına alınmıştır.

Medrese ve mekteplerin sayısı arttıkça devrin ünlü bilginleri ve ilim adamları medreselerin bulunduğu yerlere davet edilerek bu mekânlar birer ilim merkezi haline gelmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin uygulamalarında önemli bir yer tutan ilmiye sınıfının sahip oldukları birtakım imtiyazlar sayesinde medreselerdeki eğitim faaliyetleri bazı yönlerden özerk bir şekilde yürütülmüştür.

Makalemizin birinci bölümünde vakfın kuruluş amaçları, dinî, sosyal ve iktisadî fonksiyonları, psikolojik etkileri, eğitim ve öğretim, sağlık, imar ve belediye alanındaki hizmetleri Şeriyeye Sicilleri ve Meşihat Arşivi'ndeki vakıf kayıtları esas alınarak kısaca izah edilmiştir. Padişahlar, devlet erkânı ve ilmiye sınıfına mensup ulemânın Kıbrıs'ta yaptıkları vakıf hizmetlerine değinilmiştir.

İkinci bölümde Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi'nin müftülük ve kadılık görevini yürüttüğü süredeki icraatlarından bahsedilmiş ve kurduğu Medrese Vakfının Vakfiyesinin transkripsiyonu verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise vakfiyenin tahlili yapılmış, vakfiyenin kâğıt, yazı, dil hususiyetleri ve diplomatik özellikleri; vakfın kuruluş amacı, işlevleri, gelirleri, gayr-i menkul mal varlığı, faaliyet alanları, etkinlikleri, vakfın hizmet alanları harcamaları ve denetimleri; vakıf görevlileri, bu görevlilerin özellikleri ve maaşları gibi hususlar Şeyhülislâmlık Arşivi belgeleri, Kıbrıs Şeriyeye Sicilleri ve Vakfiye defterleri ışığında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

1- VAKIFLAR VE KIBRISTAKİ VAKIFLARIN FAALİYET ALANLARI

Lügavî olarak “durmak, durdurmak, alıkoymak” anlamlarına gelen vakıf kelimesinin terim anlamı “Bir malın sahibi tarafından dinî, ictimaî ve hayrî bir hizmete ebediyen tahsis edilmesidir.”¹ “Şart-ı vâkıf nass-ı şer'î gibidir.” yani “vakfedenin şartı kanun gibidir.” kaidesi gereğince, vakfi meşru şartlara uygun² olarak kurana “vâkıf”, vakfedilen şeye “mevkûf/mevkûfât”³ ve vakfedilen bir malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını ve ne şekilde yönetileceğini gösteren senede ise “vakıfnâme veya vakfiye”⁴ denmektedir.

1 Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *DİA*, 2012, C. 42, s. 475.

2 Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Fıkıhında Alış-Veriş Bilgileri*, İstanbul 2010, s. 18; <http://www.ekrembugraekinci.com/pdfs/beyvesirarisalesi.pdf>.

3 Abdullah Aydın, “Mevkuf”, *DİA*, 2004, C. 29, s. 437.

4 Vakfiye: Vakıf kurucunun tesis işlemi hakkındaki ikrar ve beyanını, vakfettiği menkul ve gayr-ı menkul malların vasıflarını, vakfedilme şartlarını, vakfın idare şekli ile gelirlerini ve bu gelirlerin sarf edileceği yerleri gösteren, kadı tarafından şahitler huzurunda tasdik edilerek kadı siciline kaydedilen resmi belgedir. Bkz. Osman Gazi

Vakıf, İslam medeniyetinin miras olarak bıraktığı en anlamlı kelime ve hatta dünyanın faniliğine karşı insanın bulduğu en güzel çaredir. Bu yönüyle vakıflar, âb-ı hayat iksiridir; içtikçe diriltlen, canlandıran bir iksir...⁵

Vakıflar, sosyal hayatta halkın refah düzeyini yükseltmesi, hizmetleri toplumun her kesimine ulaştırması ile medeniyetimizin iftihar belgeleridir. İyilik sofrasını devletin hiçbir köşe bucağını göz ardı etmeden dil, din ve ırk ayrımı gözetmeksizin ulaştırması ve bütün halkı kucaklaması toplumsal eşitliği de beraberinde getirmiştir. Sürekli ve istikrarlı bir şekilde hizmet sunan vakıfların temelinde “Cömertlik, yardımlaşma ve insana değer verme” erdemini yaşatma amacı vardır.⁶

Vakıflar, halkın hayat tarzının şekillenmesini, ahlaki değerlerin ve erdemlerin hayata geçirilmesini yani pratiğe dökülmesini sağlar. Bu yönüyle vakıflar, insanı maddi ve manevi açıdan terbiye eder, insanın içindeki servetini teşhir etme zaafını törpüler. Vâkıf, “Hayırsever” ünvanını alarak herkesin gönlünü fethetmeyi başarır, toplumda önemli ve saygıdeğer bir konum elde eder. Bir yandan sosyal adaleti temin eder diğer yandan milli servetin kesintisiz olarak işletilmesini sağlar.⁷

*“Osmanlı döneminde mektep ve medrese yoluyla verilen eğitimle oluşturulan homojen kültürün önemli sonucu olarak toplumda **dil birliği**, cami ve mescitler inananların bulduğu ibadet mekânları olduğu için fertler arasında **din birliği**, toplumda çeşitli nedenlerle mağdur duruma düşenlere, tabii felaketlere uğrayanlara, zengin bir şefkat ile hizmet götürdüğünden toplumda **kader birliği** vakıflar tarafından ihdas edilmiştir.”⁸*

Şer’iyye Sicillerinde toplumun yedisinden yetmişine her kesimi ile ilgili vakıf kayıtlarının bulunduğu görülmektedir. Kar dağıtan,⁹ suyu soğutan,¹⁰ pabuç parası veren,¹¹ yetime annelik eden,¹² yuva kuran,¹³ çevreyi

Özgüdenli, “Vakfiye”, *DİA*, 2012, C. 42, s. 465; Ekrem Tak, *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.- XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Tanımlanması*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.

5 Hümeýra Dođanay, “Hoş Geldin Bebek Vakfı”, Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu, Ankara 2012, ss. 213-214, s. 213.

6 Ayer Barış, “Kıbrıs Türk Halkının Varolma Mücadelesinde Vakıfların Yeri ve Önemi”, s. 315.

7 Sema Defne, *Medeniyetin Anası Olarak Vakıflar*, www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/makaleler/birikimlerII/99.pdf, s.9-10.

8 Adnan Ertem; “Osmanlı’dan Günümüze Vakıflar”, *Dıvan*, İlmi Araştırmalar, 1999/1, Sayı 6.

9 Şer’iyye Sicilleri Arşivi, 7/394, 16a.

10 ŞSA, 7/394, 17b.

11 ŞSA, 1/12, 105a.

12 ŞSA, 5/1191, 93a.

13 ŞSA, 14/226, 26a.

düzenleyen,¹⁴ yetim çeyizi donatan¹⁵, helva dağıtan,¹⁶ meyve ağaçları diken,¹⁷ kurban kesen,¹⁸ kandil günleri kandil yaktıran,¹⁹ esirlikten kurtaran,²⁰ Müslümanları ve fakirleri defn eden,²¹ vefatından sonra kendisini yıkayacak olan gassâla hediyeler veren,²² Ehl-i beyt ve Peygamber âşıklarını koruyup gözeten,²³ kaynanasını unutmayan,²⁴ bayramlarda fakirleri ve çocukları sevindiren,²⁵ Muharrem ayında mahalleye aşûre dağıtan,²⁶ mahalle esnafının ihtiyacını karşılayan,²⁷ Ramazan ayında acezenin evine çörek götüren,²⁸ medrese, dâru'l-huffâz, dâru'l-hadis gibi ilim müesseselerini tesis eden,²⁹ hayvanların tedavi ve barınma ihtiyacını karşılayan,³⁰ Mekke-i Mükerrreme, Medine-i Münevvere ve Kudüs fakir fukarasını doyuran binlerce vakıf geçmişten günümüze ışık tutan sadakat, şefkat, merhamet ve fedakârlığın canlı birer göstergesi olmuştur.³¹

1571 yılında Kıbrıs adasının Osmanlı Devleti tarafından fethedilmesiyle İslam medeniyetinin anahtarı olan vakıflar, tarihi süreçte adanın en eski ve köklü müesseselerinden biri haline gelmiştir. Kıbrıs vakıflarının dini, siyasi, kültürel ve ekonomik alandaki hizmetleri oldukça fazladır. Adadaki vakıflar, aslında bölgenin teminatı ve tapusudur; hayrî hizmetlerin olduğu kadar vakıf yerlerinin de güvencesi mahiyetindedir.

Kıbrıs'ın fethiyle birlikte adanın ihtiyaçları tespit edilmiş, devletin resmi kurumlarının yanı sıra vakıflar aracılığıyla da toplumda ictimai, iktisadi ve siyasi alanda hizmetler üretilmeye başlanmıştır.³²

Kıbrıs'ta vakıfların temelleri Padişah Sultan II. Selim, başkomutan Lala Mustafa Paşa, Arap Ahmet Paşa, Pertev Paşa ve Ağa Cafer Paşa gibi dev-

14 ŞSA, 23/131, 29a.

15 BOA, C..DH., 7847.

16 ŞSA, 8/95/51a.

17 BOA, TS.MA.d, 1762.

18 ŞSA, 20/54, 32b.

19 ŞSA, 1/39, 1b.

20 ŞSA, 4/38, 29.

21 ŞSA,14/101, 84b.

22 ŞSA, 14/6, 142a.

23 MŞH, II. Bölüm, 1692; BOA, EV, 577, 33.

24 ŞSA, 15/82, 7a.

25 ŞSA, 4/256, 24.

26 ŞSA, 8/129, 8.

27 BOA, A.}MKT.MHM., 110/17.

28 BOA, DH.MKT, 798/12.

29 ŞSA, 5/1169, 89a.

30 BOA, BEO, 301/22528.

31 Şerîye sicillerindeki bazı vakıflar için bkz., Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Namaz ile ilgili Kurulmuş Vakıflar," *Din ve Hayat Dergisi*, S. 26, Y. 2015, s. 59-62.

32 Kıbrıs'ta bu bağlamda pek çok vakıf kurulmuştur. Bkz. İstanbul Müftülüğü Şerîyye Sicilleri Arşivi, *İstanbul Bâb Mahkemesi*, nr. 306, 32b.; *Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Mahkemesi* nr. 1, 172a.; nr. 7, 34b.; nr. 7, 58a.; nr. 97, 2a.; nr. 388, 11a.

let erkânı ile atılmıştır.³³ Ayrıca Rebiü'l-evvel 997/Ocak 1589 tarihli Lala Mustafa Paşa Vakfı; 10 Rebiü'l-evvel 998/17 Ocak 1590 ve 10 Muharrem 1008/2 Ağustos 1599 tarihli Kıbrıs Beylerbeyi Cafer Paşa b. Abdülmenan vakfı; 1 Safer 1001/7 Kasım 1592 tarihli Baf Sancak Beyi Mehmet Bey b. Ebûbekir vakfı; 1 Zilkâde 1039/12 Haziran 1630 tarihli Mahpeyker Sultan (Çinili Valide Sultan) Vakfı; 12 Rebiü'l-âhir 1059/25 Nisan 1649 tarihli Belkıs Hatun bt. Merhûm Ferruh Ağa Vakfı ve makalemizin konusunu teşkil eden 1 Muharrem 1052/1 Nisan 1642 tarihli Ahmet Efendi b. Sadeddin Efendi Vakfı ada'da kurulan en önemli vakıflardandır.³⁴

Osmanlı Devleti'nde eğitim-öğretim hizmeti vakıflar aracılığıyla yürütülmüştür. Eğitim noktasında arsa tahsisi, medrese binasının yapımı, binanın teknik donanımının sağlanması, eğitim araç ve gereçlerinin temini, kütüphane kurulması, gerektiğinde okutulacak kitapların istinsah edilmesi gibi hizmetler vakıflar tarafından yapılmıştır. Mektep ve medreseler ile birlikte yine vakıflara bağlı cami ve tekkeler de aktif eğitim kurumlarıydı.

Kıbrıs'taki en önemli medreseler arasında Sultan Selim Medresesi ya da Sultan Medresesi adıyla anılan Büyük Medrese, Kıbrıs Beylerbeyi tarafından yaptırılan Piri Paşa Medresesi, Hamidiye Medresesi denilen Arap Ahmet Medresesi, Tuzla iskelesinde Gümrükçü olan İbrahim Ağa'nın yaptırdığı İskele Medresesi, Leymosunlu Köprülü Hacı İbrahim Ağa tarafından yaptırılan Limasol Medresesi, Baflı Müderris Hoca İbrahim Sıdkı Efendi'nin yaptırdığı Baf Medresesi, Mustafa Paşa Medresesi veya Müftü Medresesi de denilen 987/1578 tarihinde Kıbrıs Müftülerinden Saadeddinzâde Ahmed Efendi'nin yaptırdığı Küçük Medrese sayılabilir. Bu sayılan medreselerin yanında sayıları kırkı bulan Sıbyan Mektepleri de yine vakıflarca kurulmuş ve eğitimin devamı için vakıflardan destek görmüştür.³⁵

Medrese ve sıbyan mektebinin yanı sıra vakfiyeler ve sultan fermânlarıyla kurulan kütüphaneler de eğitime katkı sağlamaktadır. Özellikle Sultan II. Mahmut tarafından kurulan kütüphanenin içeriği oldukça zengindir. Bunların yanında Muradiye Kütüphanesi, Mağusa Ayasofya Kütüphanesi, Şeyhü's-seb'a Aziz Efendi Tekke Kütüphanesi, Tireli Ömer Efendi'nin Lefkoşe'de kale içinde kurduğu kütüphane, Mevlevihane Kütüphanesi, Kutup Şeyh Osman Fazlullah Kütüphanesi, Ömeriye Camisi

33 Talip Atalay, "Fethinden 1959 Yılına kadarki dönemde Kıbrıs'ta Vakıf Eğitim İlişkinine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, S. IV, C. II, Diyarbakır 2000, s. 274.

34 <http://www.evka.org/site/sayfa.aspx?pkey=2>.

35 Talip Atalay, *a.g.m.*, s. 281-283.

Kütüphanesi ve Müftü Medresesi Kütüphanesi (Küçük Medrese) sayılabilir.³⁶ Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi'nin yaptırdığı medrese Küçük Ayasofya Medresesi olarak da geçmektedir.³⁷

2- KIBRIS KADISI VE MÜFTÜSÜ SADEDDİN EFENDİZÂDE AHMED EFENDİ VAKFI VE VAKFİYESİ

Kıbrıs müftüsü Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi'nin medrese ve kütüphane gibi birçok vakıf eseri bıraktığı görülmektedir.³⁸

Kıbrıs adasında görev yapan ilk müftüler, 1593-1608 yıllarında sırasıyla Mehmet Efendi ve Sadeddin Efendi'dir. Sadeddin Efendi, Ekmeleddin Efendi'nin oğlu olup 26.05.1607-08.03.1609 tarihlerinde Kıbrıs müftülüğü görevini yürütmüştür. Kendisinden sonra Abdurrahman Efendi ve ondan sonra da Sadeddin Efendi'nin oğlu Ahmed Efendi Kıbrıs müftülüğü görevinde bulunmuştur.³⁹

Sadeddin Efendi, Kıbrıs kadılığı ve müftülüğü gibi ilmiye teşkilatı içerisinde önemli görevlerde bulunmuştur. Müftüler, gerek halkın dini içerikli sorularına, gerekse mahkemelerde görülen davalarda kadıların konuyla ilgili fetva isteklerine cevap vermiştir. Bu anlamda kadı ve müftüler, halkın her konuda istişare ettiği ve anlaşmazlıklarında muhatap olduğu görevlilerdir. Kıbrıs Müftüsü Sadeddin Efendi b. Ekmeleddin Efendi'nin, vakıf kayıtları, vakıf tevliyet davaları gibi birçok davada mahkemede şahitlik yaptığı görülmektedir.⁴⁰

Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi, müftülük ve kadılık görevini yürüttüğü sürede bölgede bir medrese ve bu medresenin içerisinde bir kütüphane yaptırarak ilmi gelişmelere katkı sağlamıştır. Ahmet Efendi b. Sadeddin Efendi, Ayasofya Mahallesi'nde bulunan evini müstemilatıyla birlikte, Balıkitre köyünde bulunan çiftlik ve değirmenini, Horside

36 Talip Atalay, *a.g.m.*, s. 290-291; Behcet Ünsal, "Türk Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimari Yöntemi", *Vakıflar Dergisi*, S. XVIII, Ankara, s. 96; Bu medrese Küçük Ayasofya Medresesi, Mustafa Paşa Medresesi, Müftü Medresesi, Küçük Medrese ve Mustafa Medresesi adlarıyla da bilinir.

37 Zenal Sözcün, "Kıbrıs'ta Osmanlı Dönemindeki Eğitim Sistemine Genel Bir Bakış", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi*, Yıl 1, C. I, S. II, SS.207-217, s. 213; Hüseyin Ateşin, *Kıbrıs'ta Kimlik Davası*, Marifet Yayınları, 2006, s. 72-73.

38 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Efdal Özkul, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ta Görev Yapan Müftüler ve Faaliyetleri (1571-1878)", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/7 Summer 2013, p. 459-485, Ankara-Turkey, s.463-464.

39 Kıbrıs Müftüleri çizelgesi için bkz. Ali Efdal Özkul, *a.g.m.*, s. 467-471; H. Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *Belgeler*, IV/7-8, Ankara 1967, s. 17; Kıbrıs Şerhiye Sicilleri, 1/291-1; KŞS, 6/167-1.

40 Kıbrıs Şerhiye Sicilleri nr. 2, s. 55; nr. 2, s. 55-56; nr. 2, s. 60; nr. 2, s. 64; nr. 2, s. 14-16; nr. 2, s. 22-25; nr. 2, s. 65-67.

köyünde bulunan değirmenini, Balıkitre ve Trahon köylerinin çeşitli mevkilerinde bulunan altı yüz yirmi sekiz (628) dönüm arazisini| Medine-i Münevvere'de Ravza-i Mutahhara'da dört hafız tarafından Kur'ân-ı Kerîm okunması, babasının inşa ettirdiği medresenin tamirinin yapılması, medresede eğitim veren müderrislerin ihtiyaçlarının karşılanması ve arta kalan gelirlerinin de vakıf binalarının ve değirmenlerinin tamirinin yapılması şartıyla vakfetmiştir.

Ahmet Efendi'nin vakfettiği 628 dönümlük arazi kendisine babası Sadeddin Efendi'den kalmıştır. Bu araziye koruyabilmek için IV. Murat'ın desteğini kazanmış ve 16 Ekim 1633 tarihinde bu arazilerin tapusu mahiyetindeki "mülknâmeyi" almıştır. Ahmet Efendi'nin bu araziye istemesinin asıl nedeni Mekke ve Medine Müslümanları için vakıf kurmaktır.⁴¹ Düşündüğü bu vakfı, 1 Nisan 1642 tarihinde kurmuştur.⁴²

Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi'nin yaptırdığı medresenin⁴³ vakfiyesinde vakfın amacının müderris ve öğrencilere maddi destek sağlanması, medresenin tamiri ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması olduğu belirtilmektedir.⁴⁴ Aşağıdaki belgelerde bu husus açıkça görülmektedir.

Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Vakfına mütevellî tayini ile ilgili Kıbrıs şeriyeye sicillerinde şu kayıt mevcuttur:

*Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Vakfına mütevellî olarak Sadeddin Efendi Medresesi müderrisi Acemzâde Hacı Osman Efendi atanmıştır.*⁴⁵

Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Vakfının vakfiyesinin zamanla kaybolmaması ve vakıf şartlarının hakkıyla yerine getirilebilmesi için

41 Kimi zaman önceden kurulmuş olan vakıfların iyi yönetilmediğinden dolayı kaybolmasının önüne geçmek için mütevellisi değiştirilmekteydi. Müftü Ahmet Efendi'nin vakıf çiftliği gelirlerinden Lefkoşa'nın Ayasofya Mahallesi'nde bulunan Sadeddin Efendi Medresesi'ndeki öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılandığından, vakfiyenin kaybolma ihtimali üzerine vakfiyenin korunması için mütevellî olarak Sadeddin Efendi Medresesi müderrisi Acemzâde Hacı Osman Efendi atanmıştır (26 Kasım 1725). Ali Efdal Özkul, *a.g.m.*, s. 464; Mehmet Akif Erdoğru, "Girne Mili Arşivinde Korunan 1633 Tarihli Bir Mülkname: Lefkoşa Kadısı Sadeddin Efendi Oğlu Ahmet Efendi Mülkü", *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, Lefkoşa 2009, s. 70-71; KŞS, 29/132-1; KŞS, 6/167-1; KŞS, 13/54-1; KŞS, 27/170-2.

42 Vakfın kuruluşu bahse konu makalede 29 Nisan 1642 olarak geçmektedir. Ancak orijinal vakfiyenin tarihi 1 Nisan 1642'dir. Bkz. Özkul, *a.g.m.*, s. 464.

43 Bazı araştırmalarda Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi'nin yaptırdığı medresenin, Lefkoşa'da bugün Bayraktar Türk Maarif Koleji bahçesine bitişik olarak 1578 yılında inşa ettiği ve Kıbrıs Müftüsü Sadeddin Efendizade Ahmed Efendi Neyzen Çiftliği vakfiyesi olarak da geçtiği aktarılmaktadır. Talip Atalay, *a.g.m.*, s. 282; Bülent Yorulmaz, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta Eğitim ve Eğitime Hizmet Edenler", *İRCİCA*, İstanbul, 2001, ss. 601-615, s. 608.

44 Bülent Yorulmaz, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta Eğitim ve Eğitime Hizmet Edenler", *İRCİCA*, İstanbul, 2001, ss. 601-615, s. 608, 614.

45 Kıbrıs Şeriyeye Sicilleri nr. 13, s. 54.

vakfiye metninin medresenin müderrisleri tarafından muhafaza edilmesi talep edilmiştir. Bu konuyla ilgili yapılan yazışma şöyledir:

“Devletlü Sa’âdetlü Sultanım Hazretleri sağ olsun arz [olunur ki]

Bu kulları Câmî’-i Ayasofya-i Kebîr Mahallesinde vâki’ Merhûm Sadeddin Efendi Medresesinde sâkin talebe-i ulûm-ı dâ’ileri olub vazifelerimiz sâhibül-hayrât ve’l-hasenât merkûm Müftî Ahmed Efendi hazretlerinin vakıf çiftliği gallesinden olub vakfiye-i ma’mûlün-bihâsında tasrîh buyrulduğu üzere vazifelerimiz husûle karîn oldu. Lakin merhûmun vakfiyesi olan evlâd yedinden oldukta mürûr-ı eyyâmıla zâyî’ olup şart-ı vâkıf hallel-pezîr olmak ihtimali melhûz olunacağı vakfiyenin hıfz ve hirâseti medrese-i mezbûrede müderris olan efendilere tefvîz buyrulamak bâbında emr ve fermân devletlü sa’âdetlü sultanım hazretlerindir.

Bende Abdülkerim, Bende Abdurrahim, Bende Mustafa, Bende Abdullah, Bende İsmail, Bende Hasan, Bende Mehmed, Bende diğer Ahmed, Bende Ahmed, Bende Hüseyin”

Faziletlü Lefkoşa Kadısı Efendi

Sâhibül-hayrât merhûm vakfının mürtezikaları arzuhalleri mûcebince şurût-ı vakfiye üzerine medresede dersiâm olan efendinin yedine vakfiye-i ma’mûlün-bihâyı teslîm olduğunu sicill-i mahfuza kayd ve bir türlü hâlel târi olmamak üzere muhkem tenbîh ve te’kîd eylesiz deyu.

Fî 20 Ra. sene 1138 [26 Kasım 1725].

Bâ-hatem-i Hazret-i Muhassıl Murtaza el-Cündî

Derûn-ı arzuhalde tahrîr ve tasrîh olunan Müftü Ahmed Efendi vakfının vakfiyesi hala Sadeddin Efendi Medresesinin müderrisi olan umdetü’l-ulemâ’l-mühakkikîn Acemzâde el-Hâc Osman Efendi hazretlerine huzûr-ı şer’de teslim, ol dahi ahz ve kabz eylediği bu mahalle şerh verildi.

Fî 23 Rebî’ülevvel sene 1138 [29 Kasım 1725].

Vâsıl-ı vakfiyenin sûreti bin yüz on bir senesinde medine-i Lefkoşa’da mesned-nişîn-i şeri’at-i garrâ olan merhûm ve mağfûrun-leh Şâi Yusuf Efendi sicilinde müsecceldir gaflet olunmaya.

Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı’nın Vakfiyesi⁴⁶

Değirmenlik kazâsında kâin bâ-fermân Haremeyn-i Şerîfeyn Vakıf-nâmesidir.

46 İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi, Mşh. EO. , 1/1.

Mâ-tazammünühû hâze's-sakkü'l-celîl fi'l-vakfi ve't-tahlîdi ve't-tesbîl. Cerâ alâ-hâze'l-minvâl sâlimen an-şevâ'ibi me'âyibi'l-ıdlâl ve innî fassaltü fihî bi's-sıhhati ve'l-lüzûmi ale'n-nemati'l-meşhûri'l-ma'lûm âlimen bi'l-hilâfi'l-cârî beyne'l-e'immeti'l-eşrâfi ve vâkıfen bi-mevâkıfi'l-hilâf.

Ketebehû el-abdü'l-efell el-âmilü birre Rabbihî Azze ve Celle Mehmed Emin ibnü's-Şeyh Mehmed el-müvellâ bi-medîne-i Lefkoşa lâ-zâlet safahâtühâ bi-şe'âiri'l-İslâmi menfûşe. Ufiye anhümâ.⁴⁷

Hamd ve sipâs ve sitâyîş-i bî-kıyâs ol vâkıf-ı esrâr ve kâşif-i estâr olan hâlik-ı kevn ve mekân ve râzık-ı ins ve cân hazretine ki nüsha-i âdemi ketm-i ademden ibdâ' ve bu üslûb üzre îdâ' ve ahsen-i takvîm üzre ihtirâ' edüp mâlik-i me'âyîşi ta'lîm ve menâhic-i me'âdı tefhîm etmekle "*İnnî câ'ilun fi'l-ardı halîfeten*"⁴⁸ hilâfet-i rûy-ı zemîne halîk ve ma'rifet-i Rabbi'l-âlemîne hakîk eyledi.

Hayy ve kayyûm-ı kâ'inât oldur
Hâlik-ı cümle mümkinât oldur
Andan erer kamuya mevt ve hayât
Anun ammâ vücûdu lâzım-ı zât.

Ve ülûf-ı tahıyyât-ı nâ-mahdûd ve sunûf-ı teslîmât-ı gayr-ı ma'dûd pîşvâ-yı enbiyâ ve mürselîn muktedâ-yı evvelîn ve âhirîn efdal-i nev'-i beşer şeff'-i rûz-ı mahşer resûl-i Hudâ Muhammedü'l-Mustafâ aleyhi sala-vâtü'llâhi mâ hüve'l-evfâ hazretine ki de'âyim-i garâyim-i tevffik-karîn ile erkân-ı dîn-i mübîni te'yîd ve levâmi'-i envâr-ı şer'-i metîn ile zulümât-ı küfr ve dalâli nâ-bedîd edüp ümmet-i üli'n-nehmetlerin tarîk-ı birr ve ihsâna tahrîs ve irşâd ve fetîle-i zihn-i vakârların bârika-i hüsn-i irşâd ile tenvîr ve îkâd etmekle ekser eyyâm ecr ve sevâbı ber-devâm olan evkâf-ı huçeste-evsâfa sa'y ve ihtimâm üzre olmuşlardır

Ve bakıyye-i nakıyye-i selâm âl ve evlâd-ı kirâm ve ashâb ve ahfâd-ı zev'l-ıhtirâma ki "*ashâbî ke'n-nücûm bi-eyyihim iktedeytüm ihtedeytüm*"⁴⁹

47 "Değirmenlik kazâsında kâin bâ-fermân Haremeyn-i Şerîfeyn Vakıfnâmesidir. Mâ-tazammünühû hâze's-sakkü'l-celîl fi'l-vakfi ve't-tahlîdi ve't-tesbîl. Cerâ alâ-hâze'l-minvâl sâlimen an-şevâ'ibi me'âyibi'l-ıdlâl ve innî fassaltü fihî bi's-sıhhati ve'l-lüzûmi ale'n-nemati'l-meşhûri'l-ma'lûm âlimen bi'l-hilâfi'l-cârî beyne'l-e'immeti'l-eşrâfi ve vâkıfen bi-mevâkıfi'l-hilâf. Ketebehû el-abdü'l-efell el-âmilü birre Rabbihî Azze ve Celle Mehmed Emin ibnü's-Şeyh Mehmed el-müvellâ bi-medîne-i Lefkoşa lâ-zâlet safahâtühâ bi-şe'âiri'l-İslâmi menfûşe. Ufiye anhümâ" ifadesi Meşihat Arşivi'ndeki vakfiyesinde kullanılmış ancak Kıbrıs Şerîyye Sicillerinde bu ifadeler kullanılmamıştır.

48 Bakara, 2/30.

49 "*İhtedeytüm*" ifadesi Meşihat Arşivi'ndeki vakfiyesinde kullanılmış ancak Kıbrıs Şerîyye Sicillerinde kullanılmamıştır.

mefhûmu⁵⁰ üzere her biri necm-i burc-ı felek-i velâyet ve kevkeb-i evc-i âsumân-ı hidâyetdir.

*Bildiler fânî imiş hıtta-i ferş / Etdiler yerlerini zirve-i arş.
Oldular çarh-ı bakâya encüm / Radya'llâhu te'âlâ anhüm.*

Emmâ ba'd; hâtır-ı hatîr-i erbâb-ı ukûl ve efhâm ve zamîr-i münîr-i ashâb-ı nühâ ve a'lâma mahfî ve mektûm ve pûşîde ve nâ-ma'lûm değildir ki hayât-ı insân kabâ-yı müste'âr ve esâs-ı binâ-yı cism-i nizâr nâ-üstüvârdır ve bu dünyâ-yı mekkâr; medâr-ı bevâr, bünyâdı gâyet nâ-pâyâdâr, fetâsında fenâ sûreti nümâyân, gınâsı anâ ile tev'emân, elfi hulki ile hempâ, lütfu unfü ile hemtâ, ferah ve tarahı mütekârib, rahmet ve zahmeti mütenâsib, na'îmi müşerref-i zevâl, mukîmi manzar-ı irtihâl, ni'meti nakmete mübeddel muhabbeti mihnete muhavveldir.

*Lütfun anmaz merd olan, ikbâlin anmaz ehl olan
Bir denî-perver denâ'et-pîşedir dünyâ-yı dûn*

Pes mazmûn-ı sa'âdet-makrûn-ı; "Îzâ câ'e ecelühüm lâ-yeste'hirûne sâ'aten ve lâ-yestakdîmûn"⁵¹ mücebince kânûn-ı kadîm-i ilâhî ve üslûb-ı hakîm-i hikmet-penâhîdir ki herkes için ganî vü fakîr civân ve pîr ber-müceb-i fahvâ-yı sa'âdet-ihtivâ-yı ve mâ-tekaddemû li-enfusikûm min hayrin tecidûhü inda'llâh⁵² bu mezra'a-i fâhire ve mahsade-i zâhirede id-dihâr-ı zâd-ı âhîret için tohum-ı hayrâtı zirâ'at ve bezr-i hasenâtı harâsetde ser-i mü ihmâl etmeyüp elde fırsat ve vüs'at var iken ganîmet bilüp kemâl-i isti'câl gerekdir.

*Lillâhi der kâ'ilihî⁵³
Zi ömretâ nefesî hest kâr hîş be-sâz
Nefes çû rept çe sâzî eğer neyâyed bâz*

Ve şübhe yokdur ki sadaka ve infâk ale'l-ıtlâk enfa'-ı vesâ'il ve efdal-i nevâfildir

kemâ kâl azze men kâ'il "meselü'llezîne yunfikûne emvâlehüm fî sebî-llillâhi ke-meseli habbetin enbetet seb'a senâbile fî külli sünbületin mi'ete habbetin"⁵⁴ ve kâle'n-nebiyyü'l-mükerrem salla'llâhu aleyhi ve sellem

50 "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız hidâyete erersiniz." Beyhaki, el-Medhâl, s. 162-3, No:152.

51 Arâf, 7/34; "Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler."

52 Müzemmil, 73/20: "Kendiniz için yaptığımız iyiliği daha iyi ve daha büyük ecir olarak Allah katında bulursunuz."

53 "Lillâhi der kâ'ilihî" ifadesi Meşihat Arşivi'ndeki vakfiyesinde kullanılmış ancak Kıbrıs Şeriyeye Sicillerinde kullanılmamıştır.

54 Bakara, 2/261; "Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir."

*"leyse leke min mâlike illâ mâ-ekelte fe efneyte ev lebiste fe ebleyte ev tasaddakte fe-ebkayte"*⁵⁵

Pes bu kelimât-ı ibret-nümûn ve sa'âdet-makrûnun dünyevî ve uhrevî menâfî-i celîle ve me'âsir-i cezîlesini kemâ yenbağî fehm ve iz'ân ve çeşm-i ibret-bîn ile müşâhede ve ayân edüp cezîre-i Kıbrıs'da sâbıkâ Lefkoşa kadısı olup bi'l-fi'l cezîre-i mezbûrede müftî olan imâdü'l-İslâm mu'înü'l-hükkâm mümeyyizü'l-helâli ani'l-harâm kehfü'l-erâmil ve'l-eytâm Ahmed Efendi ibni'l-merhûm Sadeddin Efendi fikr-i ahvâl-i ahiretin endîşe ve tefekkür-i umûr-ı âkıbetin pîşe eyleyüp hazret-i Seyyid-i kâ'inât aleyhi efdalü't-tahiyyâtdan mervî olan *"izâ mâte ibnü Âdeme inkata'a amelühu illâ an-selâsin, sadakatün câriyetün ve ilmün yünfa'u bih ve veledün sâlihun yed'û leh"*⁵⁶ hadîs-i şerîf-i şeref-efzâ ve haber-i münîf-i gaflet-zidâsı ma'lûmu olup Hazret-i Hakk ve Vâhid-i Mutlak'dan kendüye ne mikdâr mevâ'id-i ni'am ve avâyyid-i kerem feyzân ve cereyân etdiğini ayn-ı tahkîk ve nazar-ı enîk ile mütâla'a ve müşâhede etdikden sonra hulûs-ı niyet ve sıdk-ı taviyyet birle silk-i mülk-i sahîhinde munzabıt ve sımt-ı hakk-ı harîminde münharit olup

[1] Lefkoşa kasabasında Ayasofya mahallesinde vâki' bir tarafı birâder-i emcedi umdetü'l-kuzât Esad Efendi mülkü ve bir tarafı kız karındaşı fahrul-muhadderât Ayşe Hâtûn mülkü ve bir tarafı câmi'-i cedîd ve bir cânibi tarîk-ı âmm ile mahdûd hâriciye ve dâhiliyesi büyü-tü müte'addideyi ve mâ-i cârî ve havuzu ve dolabı ve zât-ı eşcâr-ı müsmire hadîkayı ve kenîfi hâvî mülk-i mevrûs menziline ve

[2] kasaba-i mezbûreye tâbî Balıkitre nâm karyede vâki' üç tarafı kendi mülkü ve taraf-ı râbî'i tarîk-ı âmm ile mahdûd büyü-tü müte'addideyi ve bir göz değirmeni ve âhûru hâvî çiftlik ta'bîr olunur menziline ve

[3] kasaba-i mezbûre muzâfâtından Hurşide nâm karyede vâki' kendüye intimâ ile şöhretine binâen tahdîdden müstağnî ve Yeni Değirmen demekle ma'rûf bir göz değirmenini ve

[4] sâlifü'z-zıkr Balıkitre nâm karyede vâki' bir tarafı kendünün âhar yeri ve bir tarafı Mihail nâm zimmî tarlası ve bir tarafı Eksomatoş nâm karyeye cârî su harkı ile mahdûd Morfiye ta'bîr olunur yüz dönüm mülk yerini ve

55 "Malın içinde gerçekten senin malın olan şey, sadece yiyip tükettiğin; giyip eskittiğin; ya da sadaka verip ileriye gönderdiğindir". Müslim, Zühd 3, 4; Hadis no: 2958; Nesâî, Vesâyâ 1; Tirmizî, Zühd 31, Tefsir Tekâsür, Hadis no: 3351; Ahmed b. Hanbel, 4/24, 26.

56 "İnsanoğlu öldüğü zaman, bütün amellerinin sevabı da sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat." Müslim, Vasiyyet 14; Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Vasâyâ 14; Tirmizî, Ahkâm 36; Nesâî, Vasâyâ 8.

[5] yine karye-i mezbûre Balıkitre dâhilinde vâki' bir tarafda bâlâda mastûr su harkına ve etrâf-ı selâsesi tarîk-ı âmma müntehî Batso ta'bîr olunur elli dönüm mülk yerini ve

[6] yine karye-i mezbûre Balıkitre dâhilinde vâki' bir tarafı su harkına ve [cânib-i garbîsi çiftlik-i mezbûra muttasıla olan yere ve cânibeyni tarik-i âmma müntehi gars ve terbiye ile hâsıl olan dut eşcârını ve]⁵⁷ etrâf-ı selâsesi tarîk-ı âmma müntehî Rizârî ta'bîr olunur altmış dönüm mülk yerini ve

[7] yine karye-i mezbûrede Balıkitre haddinde vâki' cânib-i şarkîsi Vuni nâm karye ahâlîsi isti'mal eyledikleri su harkına ve cânib-i garbîsi çiftlik-i mezbûra muttasıla olan yere ve cânibeyni tarîk-ı âmma müntehî gars ve terbiye ile hâsıl olan tut eşcârını hâvî Vunyadi ta'bîr olunur yirmi beş dönüm yerini ve

[8] yine karye-i mezbûre Balıkitre zeylinde vâki' tarafeyni Vuni nâm karyeye cereyân iden su harkına ve tarafeyni tarîk-ı âmma müntehî Androniko ta'bîr olunur kırk dönüm yerini ve

[9] yine karye-i mezbûre Balıkitre haddinde vâki' etrâf-ı selâsesi çiftlik-i mezbûra cereyân iden su harkına ve taraf-ı râbî'i tarîk-ı âmma müntehî İlya ta'bîr olunur altmış dönüm yerini ve

[10] yine karye-i mezbûre zeylinde vâki' Liya veled-i () nâm zimmî tarlasına ve bir tarafı Bedonaci nâm zimmî değirmenin suyu harkına ve tarafeyni tarîk-ı âmma müntehî Bedonaci ta'bîr olunur on sekiz dönüm mülk yerini ve

[11] yine karye-i mezbûre Balıkitre haddinde vâki' bir tarafı Nurullah Çelebi tarlası ve bir tarafı mezbûr Bedonaci zimmî değirmeni harkı ve bir tarafı Bedonaci zimmî bağçesi ve taraf-ı râbî'i tarîk-ı âmm ile mahdûd Feniçe ta'bîr olunur otuz dönüm [mülk] yerini ve

[12] yine karye-i mezbûre Balıkitre dâhilinde vâki' bir tarafı çiftlik-i mezbûrun kamışlı bağçesine ve bir tarafı karye-i mezbûrenin suyu harkına ve bir tarafı Dolaire nâm zimmî tarlasına müntehî Gopi ta'bîr olunur yüz elli dönüm mülk yerini ve

[13] yine karye-i mezbûre Balıkitre sınıurunda vâki' bir tarafı mezkûr kamışlı bağçeye ve bir tarafı karye-i mezbûre suyu harkına ve bir tarafı Gopi zimmî tarlasına ve taraf-ı râbî'i Peru nâm zimmî değirmeni harkına müntehî Petre ta'bîr olunur kırk dönüm mülk yerini ve

[14] yine karye-i mezbûrede çiftlik-i mesfûra muttasıl tarafeyni Liya nâm zimmî tarlasına ve bir tarafı su harkına ve taraf-ı râbî'i tarîk-ı âmma müntehî Gopi ta'bîr olunur beş dönüm mülk yerini ve

[15] yine kasaba-i mezbureye tâbî' Trahon nâm karye sınıurunda vâkî' bir tarafı su harkına ve bir tarafı merhûm Zeynelabidin Efendi tarlasına ve bir tarafı Gopi nâm zimmî tarlasına ve taraf-ı râbî'i tarîk-ı âmma müntehî Dolaire ta'bîr olunur yirmi dönüm mülk yerini ki cem'an altı yüz yirmi sekiz dönüm arâzî-i memlûkesini bi-cümleti't-tevâbî' ve'l-levâhık ve âmmetü'l-menâfî' ve'l-murâfık hasbeten li'llâhî's-Samed vakf-ı sahîh-i mü'ebbed ve habs-i sarf-ı muhalled ile vakf ve habs edüp şöyle şart eyledi ki; mâdâm ki kendiler lâbis-i libâs-ı hayat ola, zikr olunan menzil ve değirmen ve arâzînin cümlesini kendi mutasarrıf olup bu kafes-i âb ve kilden ve ârâmgâh-ı bî-hâsıdan menâs-ı halâs bulup mürğ-ı cânı riyâz-ı cinâna pervâz ve tayerân etdikden sonra evlâdı ba'dehû evlâd-ı evlâdı ba'dehû evlâd-ı benâtı neslen ba'de neslin fer'an gıbbe aslin mutasarrıf olup zikr olunan akârât ve emlâkden hâsıl olan rey' ve gılâlden dört bin nakd-i râyic-i fi'l-vakt meblağı ifrâz edüp Medîne-i Münevvere şerrefehâ'llâhu te'âlâ tarafına irsâl oluna ki Ravza-i Mutahhara'da dört nefer kimesne Kur'ân-ı Azîm'den vâkıf-ı mûmâ-ileyh rûhu için yevmî birer cüz'-i şerîf tilâvet edüp sevâbını rûh-ı vâkıfa ihdâ ideler ve bâkî kalan rey' ve gılâlden evkâf-ı mezbûrenin ta'mîr ve termîme muhtâc olan gerek ebniye-i büyût ve gerek değirmenler ve sâir ta'mîri lâzım olan mevâzî'idir kifâyet mikdârı kemâ yenbağî sarf olundukdan sonra bâkî kalan gallâta kendüler ale's-seviyye mutasarrıf olup havâyiclerine sarf ideler.

Ba'de inkırâzi'l-evlâd ve evladi'l-evlâd ve evlâdi'l-benât vâkıf-ı mezbûrun asebatından ecdâd-ı sahîhası sonra li-ebeveyn ev li-eb karındaşları sonra karındaşlarının oğulları sonra oğlu oğulları ile'l-inkırâz ba'dehû vâkıf-ı mezbûrun a'mâmı sonra zükûr kısmından evlâd-ı a'mâm sonra evlâd-ı evlâd-ı a'mâm ebeden mâ-te'âkabû mutasarrıf olup ve ba'de'l-inkırâzi'l-asebat, zevi'l-erhâmın sınıf-ı sânisinden sonra sınıf-ı sâlis sonra sınıf-ı râbî'den bulunanlar mutasarrıf olup gallât-ı mezbûreden bâlâda zikr olunan dört bin akçeye altı bin akçe dahi zamm edüp cem'an her sene Medîne-i Münevvere'ye on bin akçe irsâl olunup ravza-i mutahharada her gün on nefer ehl-i Kur'ân'dan kimesneler Kur'ân-ı Azîm'den birer cüz'-i şerîf tilâvet edüp vâkıf-ı mezbûrun rûhuna sevâbını bağışlayalar.

Ve zikr olunan akârâtın gallât ve mahsûlâtından vâlidî merhûm Sadeddin Efendi mahalle-i mezbûrede binâ eylediği medresenin müderrisine yevmî on akçe verile ve talebeden on nefer kimesneye varınca mevcûd bulunanlara yevmî her birine üçer akçe vazîfe verilüp mukâbilesinde

vâkıf-ı müşârun-ileyhin rûhu için Kur'an-ı Azîmü's-şân ve Furkân-ı celîlü'l-beyândan her gün birer cüz'-i şerîf tilâvet ideler ve fazla kalan rey' ve gılâl [ile] bâlâda zikr olunan evkâf-ı mezbûrenin ve değirmenlerin ve medrese-i merkûmenin ve Lefkoşa'da vâkî' olan evlerin ta'mîr ve termîmine muhtâc olan mevâzi'ini kemâ yenbağî ta'mîr ve termîm edüp ve muhtâc olan mevâzi'a harc ve sarfdan sonra bâkî kalan rey' ve gılâli beynlerinde ale's-seviyye taksîm edüp havâyiclerine sarf edeler.

Ve ba'de inkırâzi'l-küll menzil-i mezkûrda cezîre-i mezbûrede⁵⁸ her kim müftî olur ise ol sâkin olup ve yevmî beş akçe ile evkâf-ı mezbûre-ye nâzır olup hizmet-i nezâreti kemâ yenbağî edâ etdikden sonra gallât-ı mezbûreden yevmî beş akçe vazîfeye mutasarrıf ola.

Ve nâzır-ı müşârun-ileyhin re'y ve ma'rifeti ile hizmetinde mukdim ve cerî, tama' ve hiyânetden sâlim ve sadâkat ve istikâmet ile mevsûf ve emânet ve diyânet ile ma'rûf bir kimesne mütevellî nasb olunup hizmet-i tevliyeti edâ etdikden sonra gallât-ı mezbûreden yevmî on akçe vazîfeye mutasarrıf ola.

Ve gallât-ı mezbûreden vezâyif-i mu'ayyene verildikten sonra fazlası zikr olunan medrese ve menzil ve çiftlik ve değirmenin ta'mîr ve meremmetlerine kifâyet mikdârı harc ve sarf olunup bâkî ne kalırsa nâzır-ı müşârun-ileyhin re'y-i münîri üzre vücûh-ı hayrâta harc ve sarf oluna ve tebdîl ve tağyîri ve taklîl ve teksîri yedinde olmağı şart etdikden sonra vâkıf-ı mûmâ-ileyh meclis-i şer'-i şerîf-i şâmihu'l-imâd ve mahfil-i dîn-i münîf-i râsihu'l-evtâdda akârât-ı mezbûrenin cümlesini li-eclî't-tescîl mütevellî nasb eylediği Hamza b. Murad nâm kimesneye târîh-i kitâbdan dört ay mukaddem teslîm etdiğine ikrâr-ı sahîh-i şer'î ve i'tirâf-ı sarîh-i mer'î edüp mütevellî-i mezbûr dahi vâkıf-ı müşârun-ileyhi cem'î-i kelimâtında vicâhen tasdîk ve şifâhen tahkîk edüp emr-i ikrâr-ı vakf ve teslîm-i minvâl-i muharrer üzre ikmâl ve tetmîm olundukdan sonra vâkıf-ı müşârun-ileyh sehela'llâhu hüve'l-mevâkıfu aleyh vakfından rücû' ve mukaddimât-ı nizâ'a şürû' edüp;

"Eğerci vakf-ı akâr muhtâr-ı e'imme-i ahyâr olan üstâd-ı küll hâdî-i sübül hazret-i İmâm-ı A'zam hümâm-ı e'fham Ebû Hanifetü'l-Küfî cûzâ hayru'l-cezâ re'y-i münîr ve mezheb-i hatîrlerinde sahîh ve câ'iz lâkin menzile-i âriyetden olmağla şeref-i lüzûmu hâ'iz olmadığından mâ'adâ vâkıf menfa'at-ı evkâfi kendü nefesine şart etmekle İmâm-ı Rabbânî Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî katında butlânı kütüb-i mu'teberede mastûr ve musarrahdır. Binâen alâ-zâlik vakf-ı mezbûrdan rücû' semtine sâlik olup akârât-ı

58 Meşihat Arşivi'ndeki vakfiyesinde "Cezîre-i mezbûrede", Kıbrıs Şeriyeye Sicillerinde "cezîre-i mezkûrda" şeklinde geçmektedir.

mesfûre gerü mülkûme redd ve mütevellînin bâb-ı tasarrufu bi'l-küllîye sedd olunmak taleb ederin” dedikde mütevellî-i mezbûr kendüye lâzım ve mahalle mülâyim cevâb-ı bâ-savâba âzim olup; “*Eğerci hâl bast olunan min-vâl üzre olduğu mahall-i kıl ü kâl değildir. Lâkin fâzıl-ı samedânî İmâm Ebû Yusuf eş-şehîr bi'l-İmâmî's-Sânî hazretleri şart-ı mezkûra musâdif olursa da vâkıf mücerred vakf etdim demekle lüzûm sıhhat lüzûm olduğuna câzim olmuştur. Bu takdîrce imâm-ı müşârun-ileyhin re'y-i münîri üzre vakf-ı merkûmun sıhhat ve lüzûmuna hükm taleb ederim*” deyü reddden imtinâ' ve husûmet ve nizâ' edüp sadr-ı kitâbî tevkî'-i müstetâbî ile muvakkî' olan âlim-i rabbânî⁵⁹ fâzıl-ı samedânî hâkim-i âdil şerîh-i mu'âdil hazretlerinin huzûr-ı adâletlerinde mürâfî'ân ve fasl ve hasma tâlibân olduklarında hâkim-i müşârun-ileyh esbağa'llahu ni'amehû aleyh dahi cânib-i vakfa nazar ve muhtıl-ı hayr olmakdan hazer edüp temhîd-i kavâ'im-i hayrı evlâ ve teşyîd-i mebânî-i vakfı ahrâ görmekle imâm-ı müşârun-ileyhin re'yi üzre vakf-ı merkûmun sıhhat ve lüzûmuna hükm buyurup vakf-ı sahîh ve lâzım ve habs-i sarîh-i mütehattim olup min ba'd nakz ve nakzına mecâl muhâl ve tebdîl ve tağyîrine imkân mümteni'ü'l-ihimâl oldu. *Fe-men beddelehû ba'de mâ semî'ahû fe innemâ ismühû ale'llezîne yübeddîlühû inna'llâhe semî'un alîm.*⁶⁰ Ve ecrü'l-vâkıfı ale'l-hayyi'l-cevâdî'l-kerîm.

Tahrîren fi gurre-i Muharremi'l-harâm min şühûr sene isneyn ve hamsîn ve elf min hicret-i men lehül-izz ve's-şeref. [1 Muharrem 1052/1 Nisan 1642].

[Şühûdu'l-hâl: Fahrul-Kuzât Mahmud Efendi el-Kâdı bi-Gilan sâbıkan, Kıdvetü'l-Kuzât Şems Ahmed Efendi el-Kâdı bi-Maseriya sâbıkâ, Müfahhirü'l-Kuzât Hasan Efendi el-Kâdı bi-Tuzla el-Kassâmü'l-Askerî bi-Cezire-i Kıbrıs, Umdetu'l-Kuzât Ali Efendi el-Kâdı bi-Lefkoşa sâbıkâ, Fahrul-Kuzât Mustafa Efendi el-Kâdı bi-...? sâbıkâ, Müfahhiru'l-Kuzât Abdalbaki Efendi el-Kâdı bi-Maseriya sâbıkâ, Kıdvetü'l-Kuzât el-Hâc Mehmed Efendi el-Kâdı bi-Lefke, Fahu'l-Kuzât Ahmed Efendi el-Kâdı bi-Girne, Müfahhiru'l-Hutebâ Ömer Efendi, Kıdvetü'l-Hutebâ Mehmed Efendi, Fahrü'l-Vaizîn İbrahim Efendi, Fahu'l-Vaizîn es-Seyyid Yahya Efendi, Kıdvetü'l-Müderresin Mehmed Efendi bi's-Şehir bi-Karamanzâde, Hasan Çelebi el-Müezzın, Osman Efendi el-İmam, Müfahhirü'l-Eimme Mehmed b. Muslihiddin, Fahrü'l-Eimme es-Seyyid Cafer, Müfahhiru'l-Hutebâ Şaban Efendi, Müfahhiru'l-Hutebâ Mahmud Efendi, Fahu'l-Ekârim Şeyh Musa Miralay sâbıkâ, Fahu'l-Eşbah Hüseyin Ağa Miralay-ı Lefkoşa, Fahu'l-A'yan Mustafa Çe-

59 “âlim-i rabbânî” ifadesi Meşihat Arşivi'ndeki vakfiyesinde kullanılmış ancak Kıbrıs Şeriyecilerinde kullanılmamıştır.

60 Bakara, 2/181: “Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

lebi Kethuda-i Defter eş-şehir bi-Ferruhzâde, Mustafa Çelebi el-Müezzîn, el-Hâc Yusuf ser-Piyade, el-Hâc Hızır ser-Piyade, Mami Bey ez-Zaim, Süleyman Bey ez-Zaim, Mustafa Bey ez-Zaim, Kıdvetu'l-A'yan Mehmed Ağa Miralay sâbıkâ, el-Hâc Mahmud Çeribaşı, Nurullah Çelebi ibn-i Hasan Kethüda, Nurullah Çelebi b. Mehmed, Subaşı, Mesud Çelebi ibn-i Esad Efendi, Sa'di Çavuşân-ı Yeniçeryan-ı Kıbrıs, el-Hâc Mehmed, ser-Piyade, Abdülkerim b. (), Ahmed Bey ibn-i Mehmed, Yusuf Beşe b. Mustafa, Hüseyin Çelebi ibn-i Yusuf Ağa, Mustafa Çelebi el-Hatib ..., el-Hâc Süleyman Çelebi ez-Zaim, el-Hâc Durmuş, Ahmed Odabaş Urbân-i Lefkoşa, Hüseyin Beşe b. İlyas, Çakır b. Abdullah, Kara Mehmed Beşe b. Ali, el-Hâc İbrahimLefkoşa, Mustafa Çelebi er-Rahil, Terzi Hasan Odabaşı, Osman Çelebi el-Müezzîn, Yusuf Çelebi el-Müezzîn, Attâr Muharrem Beşe, el-Hâc Mehmed Subaşı, el-Hâc Hızır Odabaşı Câmi-i Evkâf-ı Cafer Paşa, el-Hâc Yusuf Çelebi Kâtib-i Evkâf-ı Cafer Paşa.]⁶¹

3- KIBRIS KADISI VE MÜFTÜSÜ SAADEDDİN EFENDİZÂDE AHMED EFENDİ MEDRESESİ VAKFI'NIN VAKFİYESİNİN TAHLİLİ

1- Vakfiyenin Kâğıt, Yazı, Dil Hususiyetleri ve Diplomatik Özellikleri⁶²

Vakfiyeler İslâm dünyasında en yaygın belge türlerinden biri olarak diplomatik bakımdan ayrı bir inceleme alanı teşkil edecek kadar zengin bir koleksiyondur. Aynı zamanda bir vakıf müessesesinin incelenmesi için kullanılacak en önemli belgelerdir. Kurucularına veya vakıf kurucusunun neslinden gelenlere daimi bir gelir kaynağı sağlaması sebebiyle, vakıf vesikaları suiistimallere açık olmuş ve bazen sahte vakfiyeler de düzenlenebilmiştir. Bu sebeple vakfiyelerin iç (metin) ve dış (diplomatik) hususiyetler bakımından çok sıkı bir tenkide tabi tutulması ve vakfiye şartlarına uyup uymadığına bakılması gerekir.⁶³

Vakfiye düzenlendikten sonra kadı tarafından vakfiye metni şeriyye siciline kaydedilir ve böylece vakfiye hukuki geçerlilik kazanırdı. Orijinal vakfiyelerden bazıları uzun metinlerden oluştuğu için mahkeme sicillerinin yanı sıra özel vakfiye defterlerine de kaydedilmiştir. Özellikle Sultan ve hanedan mensuplarına ait vakfiyeler hacim itibarıyla yüzlerce sayfa

61 Şuhûdü'l-hâl kısmı Kıbrıs Şeriyye Sicillerinde bulunmaktadır.

62 Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı'nın Vakfiyesinin Tahlili İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Evrak Odası Fonu (EO)1/1 numaralı belge esas alınarak yapılmıştır.

63 Ekrem Tak, "Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Gelişimi," Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Bilgi ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı*, 2009, s. 187.

tutacak miktarda olduğundan bunlardan bazıları müstakil defterlere yazılmıştır.⁶⁴

Vakıflar Genel Müdürlüğü, Tapu Kadastro Arşivi, Şerhiye Sicilleri Arşivi vakıflar noktasında ilk başvuru kaynakları olmasının yanı sıra günümüzde İstanbul Müftülüğü bünyesinde bulunan Şeyhülislâmlık/Meşihat Arşivi de vakfiye kayıtları ve defterleri hususunda birinci el kaynak hükmündedir. Nitekim İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı'na ait vakfiye sureti tespit edilmiştir.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'ndeki Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı'nın Vakfiye sureti, Osmanlı Türkçesi ile aharlı kağıt üzerine nesih hattıyla yazılmıştır. Yer yer Arapça ve Farsça beyitlere de yer verilmiştir. İlk sayfasında "Değirmenlik kazâsında kâin bâ-fermân Haremeyn-i Şerîfeyn Vakıfnâmesidir" başlığı yer almaktadır. Hasılatının bir miktarı veya tamamı Haremeyn-i Şerifeyn halkına şart edilmiş olan vakıflara "Haremeyn Vakıfları" denmektedir ve bu vakıflar Dârüssaâde Ağası (Haremeyn Evkâfı) Nezâreti'nin denetimi ve idaresi altındadır.⁶⁵

Vakıflar kendilerinden yararlanma açısından üç kısma ayrılır: birincisi, müessesât-ı hayriyye adı verilen mabed, mekteb, dârülfünûn, medrese, kütüphane, imâret, hastane, yetimhane, dulhane, köprü, kabristan ve misafirhane gibi hizmetleri sunan "aynıyla intifa olunan vakıflar"; ikincisi hastane, cami ve mektep gibi hayır müesseselerinin masraflarını karşılamak üzere kurulan "geliri ile intifa olunan vakıf işletmeleri" ve üçüncüsü ise geliri bir köy veya mahalle ahalisinin beklenmedik ihtiyaçlarını karşılamak üzere tesis edilen "avarız vakıfları"dır.⁶⁶

Toplam 7 varak olan vakfiye, 1 Muharrem 1052/1 Nisan 1642 tarihidir. Aslından istinsah edildiği için bu vakfiyede tezhib, şemse ve yıldız gibi sanatsal nitelikler bulunmamaktadır. Vakfiye metnine vakıf işareti/secâvend ve hareke de konulmamıştır.

Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı'nın Vakfiyesi, diğer vakfiye metinlerinde olduğu gibi mukaddime, hamdele ve salvele ile başlamıştır. Devamında vâkıfın kişisel bilgileri, mütevellinin kim olduğu, mütevellî olacak şahıs veya şahısla ilgili bilgiler,

64 Ali Açikel, Abdurrahman Sağırlı, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları – Vakfiyeler I. Cild*, Tokat, 2005, s. 60.

65 Önder Bayır, "Arşiv Belgelerine Göre Balkanlardaki Osmanlı Vakıfları", *Balkanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu*, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2012, s. 326.

66 *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2000, s. 104-105.

mevkûfâtın tanımı, mevkûfâtın nasıl idare olunacağı, vâkıfın şartları, vakıf görevlileri, vakıftan rücu', dua/beddua, tarih ve şuhûdü'l-hâl gibi bilgiler yer almaktadır.

Vakfiye ilk olarak "Ketebehû el-abdü'l-efell el-âmilü birre Rabbihî Azze ve Celle Mehmed Emin ibnü's-Şeyh Mehmed el-müvellâ bi-medîne-i Lefkoşa lâ-zâlet safahâtühâ bi-şe'âiri'l-İslâmi menfûşe. Ufiye anhümâ." ifadeleriyle vakfı onaylayıp siciline kaydeden Lefkoşa Kadısı Mehmed Emin'in ismi yer almaktadır.

Osmanlı Devleti'nde vakfiye düzenlenirken takip edilen ortak unsurlardan en önemlisi Hamdele ve Salvele kısımlarını ihtiva eden "Davet Rüknu"dür. Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı'nın Vakfiyesinde "Hamd ve sipâs ve sitâyîş-i bî-kıyâs ol vâkıf-ı esrâr ve kâşif-i estâr olan hâlik-ı kevn ve mekân ve râzık-ı ins ve cân hazretine ki ..." ifadeleriyle başlayan Hamdele ve "...Ve ülûf-ı tahiyât-ı nâ-mahdûd ve sunûf-ı teslîmât-ı gayr-ı ma'dûd pîşvâ-yı enbiyâ ve mürselîn muktedâ-yı evvelîn ve âhirîn efdal-i nev'-i beşer şeff'-i rûz-ı mahşer resûl-i Hudâ Muhammedü'l-Mustafâ aleyhi salavâtu'llâhi mâ hüve'l-evfâ hazretine ki...." Ve "...Ve bakıyye-i nakıyye-i selâm âl ve evlâd-ı kirâm ve ashâb ve ahfâd-ı zev'l-ihritârâ ki...." ifadeleriyle devam eden Salvele olmak üzere üç sayfa Davet Rüknu bulunmaktadır. Ayrıca Davet Rüknu'de "Hayy ve kayyûm-ı kâ'inât oldur /Hâlik-ı cümle mümkinât oldur /Andan erer kamuya mevt ve hayât/ Anun ammâ vücûdu lâzım-ı zât." Ve "*Bildiler fânî imiş hitta-i fers / Etdiler yerlerini zirve-i arş./ Oldular çarh-ı bakâya encüm / Radya'llâhu te'âlâ anhüm.*" Vb. *dörtlülükler de bulunmaktadır. "İnnî câ'ilun fî'l-ardı halîfeten"*⁶⁷, "*ashâbî ke'n-nücûm bi-eyyihim iktedeytüm ihtedeytüm*"⁶⁸ gibi Allah'ın insanı yeryüzünde halife olarak yaratması ile ilgili ayet-i kerîme ve Ashâb-ı kirâmın hidayete erdireceği ile ilgili hadis-i şeriflere de yer verilmiştir.

Davet rüknu'den sonra "*.....hâtır-ı hatîr-i erbâb-ı ukûl ve efhâm ve zamîr-i münîr-i ashâb-ı nühâ ve a'lâma mahfî ve mektûm ve pûşîde ve nâ-ma'lûm değildir ki hayât-ı insân kabâ-yı müste'âr ve esâs-ı binâ-yı cism-i nizâr nâ-üstüvârdır ve bu dünyâ-yı mekkâr; medâr-ı bevâr, bünyâdı gâyet nâ-pâydâr, fetâsında fenâ sûreti nümâyân, gınâsı anâ ile tev'emân, ilfi hulfü ile hempâ, lütfu unfü ile hemtâ, ferah ve tarahı mütekârib, rahmet ve zahmeti mütenâsib, na'îmi müşrif-i zevâl, mukîmi manzar-ı irtihâl, ni'meti nakmete mübeddel muhabbeti mihnete muhavveldir. Lütfun anmaz merd*

67 Bakara, 2/30.

68 "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarırsanız hidâyete erersiniz." Beyhaki, el-Medhal, s. 162-3, No:152.

olan, ikbâlin anmaz ehl olan/ Bir denî-perver denâ'et-pîşedir dünyâ-yı dîn..." ifadeleriyle dünya hayatının mahiyetinden bahsedilmiş ve "İzâ câ'e ecelühum lâ-yeste'hirûne sâ'aten ve lâ-yestakdîmûn"⁶⁹ vb. ayet-i kerîme ve hadis-i şeriflere atıflar yapılarak dünya hayatının faniliği vurgulanmıştır.

"Sadaka ve infâk ale'l-ıtlâk enfa'-ı vesâ'il ve efdal-i nevâkıdır..." ile sadakanın tanımı, "mâ-tekaddimû li-enfusikûm min hayrin tecidûhü in da'llâh"⁷⁰, "meselü'llezîne yunfikûne emvâlehüm fî sebîli'llâhi ke-meseli habbetin enbetet seb'a senâbile fî külli sünbületin mi'ete habbetin"⁷¹ ayet-i kerimeleri, "leyse leke min mâlike illâ mâ-ekelte fe efneyte ev lebiste fe ebleyte ev tasaddakte fe-ebkayte"⁷² hadis-i şerifi ve "...bu mezra'a-i fâhire ve mahsade-i zâhirede iddihâr-ı zâd-ı âhiret için tohum-ı hayrâtı zirâ'at ve bezr-i hasenâtı harâsetde ser-i mû ihmâl etmeyüp elde fırsat ve vüs'at var iken ganîmet bilüp kemâl-i isti'câl gerekdir..." ifadeleriyle dünya hayatının ahiret yurdunun tarlası olduğu belirtilerek Müslümanlar vakıf kurmaya teşvik edilmiştir.

Ardından "...cezîre-i Kıbrıs'da sâbıkâ Lefkoşa kadısı olup bi'l-fi'l cezîre-i mezbûrede müftî olan imâdü'l-İslâm mu'înü'l-hükkâm mümeyyizü'l-helâli ani'l-harâm kehfü'l-erâmil ve'l-eytâm Ahmed Efendi ibni'l-merhûm Sadeddin Efendi..." ifadeleriyle vâkıftan övgü dolu sözlerle bahsederek mevkûfât sıralanmıştır.

Yararlananlar açısından vakıflar hayrî ve zürri kısımlarına ayrılmaktadır. Hayrî vakıflar doğrudan doğruya hayır amacıyla kurulan ve yararlananları fakirler, yolcular, öğrenciler gibi genel bir nitelendirme ile belirlenen kişiler olan vakıflardır. Vakıftan yararlananların vakfedenin zengin veya fakir hısımlarından meydana geldiği ve fakirlerin yararlanması bunların ortadan kalkması şartına bağlandığı vakıflara zürri vakıflar denilmektedir. Osmanlı toplumunda zürri vakıflar meşrû sayılmış ve önemli oranda uygulanmıştır.⁷³ Bahse konu vakfiye medrese vakfi olarak hayri bir vakıftır. Tevliyeti şu ifadelerle evlada şart edilmiştir: ".....mürg-ı cânı riyâz-ı cinâna pervâz ve tayerân etdikden sonra evlâdı ba'dehû evlâdı evlâdı ba'dehû evlâdı benâtı neslen ba'de neslin fer'an gibbe aslin muta-

69 Araf, 7/34. "Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler."

70 Müzemmil, 73/20; "Kendiniz için yaptığınız iyiliği daha iyi ve daha büyük ecir olarak Allah katında bulursunuz."

71 Bakara, 2/261; "Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir."

72 "Malın içinde gerçekten senin malın olan şey, sadece yiyip tükettiğin; giyip eskittiğin; ya da sadaka verip ileriye gönderdiğindir." (Müslim, Zühd 3, 4; Hadis no: 2958; Nesâî, Vesâyâ 1; Tirmizî, Zühd 31, Tefsir Tekâsür, Hadis no: 3351; Ahmed b. Hanbel, 4/24, 26).

73 Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *DİA* (Diyabet İslam Ansiklopedisi), Y. 2012, C. 42, s. 475-479.

sarrıf olup...” ve “...Ba'de inkırâzî'l-evlâd ve evladi'l-evlâd ve evlâdi'l-benât vâkıf-ı mezbûrun asebatından ecdâd-ı sahîhası sonra li-ebeveyn ve li-eb karındaşları sonra karındaşlarının oğulları sonra oğlu oğulları ile'l-inkırâz ba'dehû vâkıf-ı mezbûrun a'mâmı sonra zükûr kısmından evlâd-ı a'mâm sonra evlâd-ı evlâd-ı a'mâm ebeden mâ-te'âkabû mutasarrıf olup....”.

Vakfiyeler ancak kadı tarafından tescil edilerek şer'îyye siciline geçirildikten sonra hukukî geçerlilik kazanır. Bu sebeple vakfiyenin bir suretini de Kıbrıs Şer'iyye Sicillerinde bulmak mümkündür.⁷⁴

Vakfiyenin bağlayıcılığı konusunda tarihi süreçte farklı tartışmalar vuku bulmuştur. Bu tartışma, sınırlı sayıda kişiyi etkileyen akademik/hukuki bir tartışma olmaktan ziyâde, özellikle İslam devletlerinin altın çağlarını yaşadıkları dönemlerde önemli bir kriz halini alabilen bir hukukî sorun hüviyeti kazanmıştır. Baba veya dedeleri tarafından yapılan vakıfları bozmak ve dolayısıyla verâset yoluyla üzerlerine geçirmek isteyenler, dönemin mahkemelerine başvurmuşlar ve Ebû Hanîfe'nin ilgili fetvâsını belirterek, vakfın bozulmasını istemişlerdir. Fakat Osmanlı döneminde hâdisenin bu aşamaya gelmemesi adına bazı tedbirler alınmıştır. Alınan bu tedbirlerin en önemlisi, vakfiyelere konulan “rücû' rüknü”dür. Vakfiyede vakıf akdinin bağlayıcılık kazanması için yapılan uygulamalar ve delilleri ile ilgili olarak şu atıflarda bulunulmuştur:⁷⁵ “Eğerci vakf-ı akâr muhtâr-ı e'imme-i ahyâr olan üstâd-ı küll hâdî-i sübül hazret-i İmâm-ı A'zam hümâm-ı e'fham Ebû Hanîfetü'l-Küfî cûzâ hayru'l-cezâ re'y-i münîr ve mezheb-i hatîrlerinde sahîh ve câ'iz lâkin menzile-i âriyetden olmağla şeref-i lüzûmu hâ'iz olmadığından mâ'adâ vâkıf menfa'at-i evkâfî kendü ne'fsine şart etmekle İmâm-ı Rabbânî Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî katında butlânı kütüb-i mu'teberede mastûr ve musarrahdır. Binâen alâ-zâlik vakf-ı mezbûrdan rücû' semtine sâlik olup akârât-ı mesfûre gerü mülkûme redd ve mütevellînin bâb-ı tasarrufu bi'l-küllîye sedd olunmak taleb ederin” dedikde mütevellî-i mezbûr kendüye lâzım ve mahalle mülâyim cevâb-ı bâ-savâba âzim olup; “Eğerci hâl bast olunan minvâl üzre olduğu mahall-i kıl ü kâl değildir. Lâkin fâzıl-ı samedânî İmâm Ebû Yusuf eş-şehîr bi'l-İmâmi's-Sânî hazretleri şart-ı mezkûra musâdîf olursa da vâkıf mücerred vakf etdim demekle lüzûm sıhhate lâzım olduğuna câzim olmuştur. Bu takdîrce imâm-ı müşârun-ileyhin re'y-i münîri üzre vakf-ı

74 Sadeddin Efendizâde Ahmed Efendi vakfının vakfiye sureti Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri nr. 6, s. 167-169'de mevcuttur.

75 Rücû rüknü, esâs itibarıyla vakıf hakkında daha başlangıçta mahkeme kararı alınmasını, dolayısıyla, vâkıfın rücû' hakkının ortadan kalkmasını amaçlamaktadır. Böyle bir rüknün vakfiyeye eklenmesinin sebebi ise başlangıçta önem alınarak, ileride Ebû Hanîfe'nin fetvâsına dayanarak mahkemeye gidilmesinin önünün alınmasıdır. Bu rükün çeşitli şekillerde Osmanlı dönemi vakfiyelerinde yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ahmet Hamdi Furat, “İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 27, ss. 61-84, s. 77-78.

merkûmun sıhhat ve lüzûmuna hükm taleb ederim". Vakfiyede söz edilen rüçû' esas itibarıyla gerçekleşmemiştir. Böyle bir rüknün vakfiyeye eklenmesinin sebebi ise ileride Ebû Hanîfe'nin fetvâsına dayanarak mahkemeye gidilmesini önlemektir.

Vakfiyenin sonunda vâkıfın şartlarının yerine getirilmesi istenir. Aksi takdirde bazı müeyyidelerle manevî mesuliyetler yüklenir. "...nakz ve nakîzına mecâl muhâl ve tebdîl ve tağyîrine imkân mümteni'ü'l-ihimâl oldu *fe-men beddelehû ba'de mâ semî'ahû fe innemâ ismühû ale'llezîne yü-beddilûnehû inna'llâhe semî'un alîm*.⁷⁶" ayet-i kerimesiyle bazı ikazlar ve hatta bazısında da Allah'ın azabıyla tehdit cümleleri bulunmaktadır.

Vakfiyenin tarih rüknü, tarih gün, ay ve yıl olarak eksiksiz bir şekilde Arapça yazılmıştır. Vakfiye, 1 Muharrem 1052/1 Nisan 1642 tarihinde düzenlenmiştir.

2- Mevkûfatın Cinsi

Sıra	Yeri	Mevkûfatın Cinsi
1	Lefkoşa kasabasında Ayasofya mahallesinde	Ev, su kuyusu, havuzu, dolabı, meyveli ağaç bahçesi ve kenfî hâvî mülk
2	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Ev, bir göz değirmeni ve âhûru hâvî çiftlik ta'bîr olunur menzil
3	Lefkoşa kasabasında Hurşide karyesinde	Yeni Değirmen demekle ma'rûf değirmen
4	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Morfiye ta'bîr olunur yüz dönüm mülk yer
5	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Batso ta'bîr olunur elli dönüm mülk yer
6	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Rizari ta'bîr olunur altmış dönüm mülk yer
7	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Dut eşcârını hâvî Vunyadi ta'bîr olunur yirmi beş dönüm yer
8	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Androniko ta'bîr olunur kırk dönüm yer
9	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	İlya ta'bîr olunur altmış dönüm yer
10	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Bedonaci ta'bîr olunur on sekiz dönüm mülk yeri
11	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Feniçe ta'bîr olunur otuz dönüm yer
12	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Gopi ta'bîr olunur yüz elli dönüm mülk yer
13	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Petre ta'bîr olunur kırk dönüm mülk yer
14	Lefkoşa kasabasında Balıkitre karyesinde	Gopi ta'bîr olunur beş dönüm mülk yer
15	Lefkoşa kasabasında Trahon karyesinde	Dolaire ta'bîr olunur yirmi dönüm mülk yer
	TOPLAM	Altı yüz yirmi sekiz (628) dönüm arazi

76 Bakara, 2/181: "Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."

4- Hizmet Alanları

Sıra	Meblağ	Hizmet Alanı
1	Akârât ve emlâkden hâsıl olan galleden meblağın dört bin akçe Medîne-i Münevvere'ye	Ravza-i Mutahhara'da dört kişinin Kur'ân-ı Azîm'den vâkıf Sadeddin Efendi'nin rûhu için her gün birer cüz'-i şerîf tilâvet edüp sevâbını bağışlaması
2	Galleden bir miktar	Vakfın ev, değirmen, kuyu vb. yerlerinde tamire ihtiyaç duyulan yerlere harcanması
3	Her sene Medîne-i Münevvere'ye on bin akçe	Ravza-i mutahharada her gün ehl-i Kur'ân'dan On kişinin Kur'ân-ı Azîm'den birer cüz'-i şerîf tilâvet edüp vâkıf-ı mezbûrun rûhuna sevâbını bağışlaması
4	Günlük on akçe	Vâkıf Sadeddin Efendi'nin mahalle-i mezbûrede binâ eylediği medresenin müderrislerine
5	On talebeye	On talebeye günlük üçer akçe mukâbelesinde vâkıf-ı müşârûn-ileyhin rûhu için Kur'an-ı Kerim'den her gün birer cüz'-i şerîf tilâvet etmeleri
6	Her yıl gerekli miktarda harcama	Vakfa ait ev, değirmen, medrese ve Lefkoşa'da vâkıf olan evlerin tamir edilmesi
7	Galle fazlası	Medrese ve menzil ve çiftlik ve değirmenin tamirine harcanması

SONUÇ

Osmanlı insanı, hastalara ilaç hazırlayan, onlara evinde bakım hizmeti sunan, sokak hayvanlarına ekmek veren, hayvanlara mera açan, leylekleri koruyup kollayan; tekke ve zaviyelere bağlar bağışlayan, öksüz ve yetimleri barındıran, kızlara çeyiz hazırlayan, muhtaçlara aşevi açan, garip ve kimsesizler için hastane kuran; tarihi eserleri koruyan, Müslümanlara mezarlıklar yaptıran ve saymakla bitmeyecek vakıflar kurmuştur.

Vakıfların bu saydığımız faaliyet alanı düşünüldüğünde mektep ve medreselerdeki eğitimle toplumda dil birliğini, cami ve mescitler Müslümanların buluştuğu mekânlar olmasıyla din birliğini, ihtiyaç sahiplerine hizmet götürdüğünden toplumda kader birliğini sağlamayı hedeflediği söylenebilir.

Medrese ve mekteplerin sayısı arttıkça devrin ünlü bilginleri ve ilim adamları medreselerin bulunduğu yerlere davet edilerek bu mekânlar birer cazibe merkezi haline gelmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin uygulamalarında önemli bir yer tutan ilmiye sınıfının sahip oldukları birtakım ayrıcalıklar sayesinde eğitim faaliyetleri bazı yönlerden özerk bir şekilde yürütülmüştür.

Padişahların, padişah hanımlarının, devlet erkânının, ilmiye sınıfına mensup ulemânın kurdukları vakıflar, halk ile yönetim arasında bir köprü

vazifesi görmüştür. Bir kişiden ihsan ve iyilik görmek, kişinin iyilik gördüğü kimseye maddi ve manevi anlamda bağlanmasını sağlar. Bu anlamda vakıflar, tebaa ve yöneticiler arasında güzel bir muhabbet ve ülfet oluşmasına katkı sağlamıştır denilebilir.

Vâkîfın kurduğu vakıf, aslında onun psikolojisini, hayata bakış açısını, yüreğinin enginliğini, geçici dünyada kimlerin gönlünü almak istediğini, iyilik denizinde bir katre olmak için nelerini feda ettiğini, hayırla yâd edilmek için nelerden vazgeçtiğinin açık bir göstergesidir. Bu bağlamda Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi, Kıbrıs'ta eğitim alanında bir takım eksikleri fark ederek eğitim ve öğretim noktasında bir vakıf kurmuş, medrese ve kütüphanesiyle ilmin gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır.

Saadeddin Efendizade Ahmed Efendi'nin 628 dönümlük bağ, bahçe, arsa gibi arazisinin bulunması, aslında ilmiye sınıfı içerisindeki bir müftünün/ulemânın ne kadar mülke sahip olduğunu ve bu mülklerini Müslümanların hizmetine nasıl ve ne şekilde vakfettiğini de göstermektedir.

Vakfiyeye göre Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi, sadece medrese binasını inşa etmekle kalmamış, medreselerde okutulacak kitapların istinsahı, öğrencilerin araç ve gereçlerinin temini, müderris ve öğrencilerin ihtiyaçlarının finanse edilmesi ve hatta ilerleyen süreçte medresenin restorasyonunun yaptırılması gibi eğitimin devamlılığı ve istikrarını sağlayacak tüm tedbirleri almıştır.

Saadeddin Efendizade Ahmed Efendi Vakfiyesinin diplomatik açıdan tahlili yapıldığında vakfiyenin, şekil, kâğıt, yazı ve dil hususiyetleri noktasında iç ve dış diplomatik özelliklere uygunluk arz ettiği görülmüştür.

Osmanlı Devleti'nin birçok bölgesinde Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi gibi daha pek çok müftünün hem müftülük görevini yürüttüğü hem de hayır işlerinde yarıştığı, vakıfların tevliyet görevini üstlendiği görülmektedir.

Özetle, bugüne kıyasla o dönemde medresede ücretsiz okuyan bir talebe bu alanda göreve başlayarak kadrosunda emin adımlarla ilerleyebilir, talebeler yetiştirebilir, eser telif edebilir ve bir nevi akademik çalışmalarını yine vakıf kütüphanelerinde sürdürebilirdi. Sonunda kendisi de bu hayır fabrikasının bir dişlisi olarak vakıf kurabilir ve bu dünyadan ayrıldığında kendisi de hayırla yâd edilebilirdi. Nitekim Kıbrıs Müftü ve Kadısı Saadeddin Efendizade Ahmed Efendi de bu iyilik yarışını başarıyla tamamlamış ve talebe yetiştiren kıymetli bir "sadaka-i cariye" bırakmıştır.

KAYNAKÇA

A.ARŞİV KAYNAKLARI

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)	BOA, TS. MA.d., 7390; BEO, 2335/ 175084; ŞD., 1337; A.} MKT.MHM., 406; EV, 577, 33; EV.d., 17797; KK.d., 3397; A.} MKT.MHM., 110/17; DH.MKT., 798/12; BEO, 301/22528; EV.d., 31323; C..DH., 7847; TS.MA.d, 1762; TS.MA.d., 6935; TS.MA.d., 6972; DH.MKT., 501/48; MAD.d., 6483; TS.MA.d., 3687; A.AMD., 84/21; İ..DH., 320/20741.
İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi (ŞSA)	İstanbul Müftülüğü, Şeriyye Sicilleri Arşivi, İstanbul Kadılığı ve bilâd-ı selâse kadılığı sicilleri
Kıbrıs Şeriyye Sicilleri (KŞS)	1/291-1; 6/167-1; 29/132-1; 6/167-1; 13/54-1; 27/170-2.
İstanbul Müftülüğü, MŞH.	Sicill-i Ahvâl Dosyaları, nr. 172/22, orijinal kayıt nr. 2435.
İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi,	Mşh. Eo. , 1/1

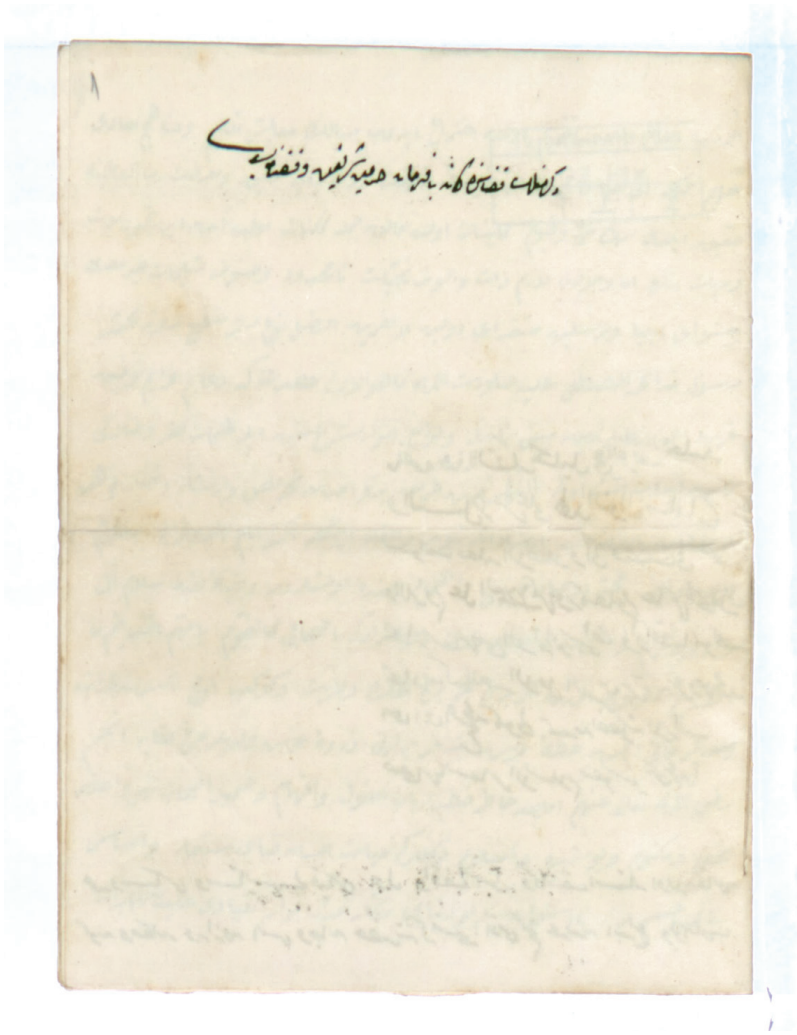
B.YAZILI KAYNAKLAR

Açikel, A ve A. Sağırlı,	Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları – Vakfiyeler I. Cild, Tokat 2005.
Aydınlı, Abdullah,	“Mevkuf”, <i>DİA</i> , Y. 2004, C. 29.
Atalay, Talip,	“Fethinden 1959 Yılına kadarki dönemde Kıbrıs'ta Vakıf Eğitim İlişkinine Genel Bir Bakış”, <i>İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları</i> , S. IV, C. II, Diyarbakır 2000.
Ateşin, Hüseyin,	Kıbrıs'ta Kimlik Davası, Marifet Yayınları, 2006.
Barış, Ayer,	“Kıbrıs Türk Halkının Varolma Mücadelesinde Vakıfların Yeri ve Önemi”.
Bayır, Önder,	“Arşiv Belgelerine Göre Balkanlardaki Osmanlı Vakıfları”, <i>Balkanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu, Vakıflar Genel Müdürlüğü</i> , Ankara, 2012.
Erdoğan, Mehmet Akif,	“Girne Mili Arşivinde Korunan 1633 Tarihli Bir Mülkname: Lefkoşa Kadısı Sadeddin Efendi Oğlu Ahmet Efendi Mülkü”, <i>Kıbrıs'ta Osmanlılar II, Lefkoşa</i> 2009, s. 70-71.
Ertem, Adnan,	“Osmanlı'dan Günümüze Vakıflar”, <i>Divan</i> , İlmî Araştırmalar, 1999/1, Sayı 6.
Furat, Ahmet Hamdi,	“İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı”, <i>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 2012, 27, ss. 61-84, s. 77-78.
Günay, Hacı Mehmet, Işık, Ayhan	“Vakıf”, <i>DİA</i> , Y. 2012, C. 42. “Osmanlı Devleti'nde Namaz ile ilgili Kurulmuş Vakıflar”, <i>Din ve Hayat Dergisi</i> , S. 26, Y. 2015.
Özgüdenli, Osman Gazi,	“Vakfiye”, <i>DİA</i> , 2012, c. 42, s. 465; Tak, Ekrem, <i>Diplomatik Bilimi Bakımından XVI- XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Tanımlanması</i> , Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

- Özkul, Ali Efdal, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ta Görev Yapan Müftüler Ve Faaliyetleri (1571-1878)", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013, p. 459-485, Ankara-Turkey.
- Sahillioğlu, Halil, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", Belgeler, IV/7-8, Ankara 1967.
- Sözcün, Zenal, "Kıbrıs'ta Osmanlı Dönemindeki Eğitim Sistemine Genel Bir Bakış", Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi, Yıl 1, C. I, S. II, SS.207-217.
- Tak, Ekrem, Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Gelişimi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Bilgi ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı, 2009.
- Ünsal, Behcet, "Türk Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimari Yöntemi", Vakıflar Dergisi, S. XVIII, Ankara, s. 96.
- Yorulmaz, Bülent "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta Eğitim ve Eğitime Hizmet Edenler", İRCİCA, İstanbul, 2001, ss. 601-6015.

EKLER

EK-1: Kıbrıs Kadısı ve Müftüsü Saadeddin Efendizâde Ahmed Efendi Medresesi Vakfı'nın Vakfiyesi⁷⁷



77 İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi, Mşh. Eo. , 1/1.

MESİHAT ARSIVI
MSH. EQ
4 4

ما تفسه هذا الصك كتحليل في التواضع
 والسود سري على هذا التواضع
 سوسا معدا الورد ولق قصص في
 والذم على الخطمك بوزك عام
 تحارس سوسا الورد سرف ورافضا كوكه
 ككلا كالعلا اول الورد سرف ورف
 صا ابا الخ كوكه كسود سرف الورد
 صحار ساسا الورد سرف سوسا

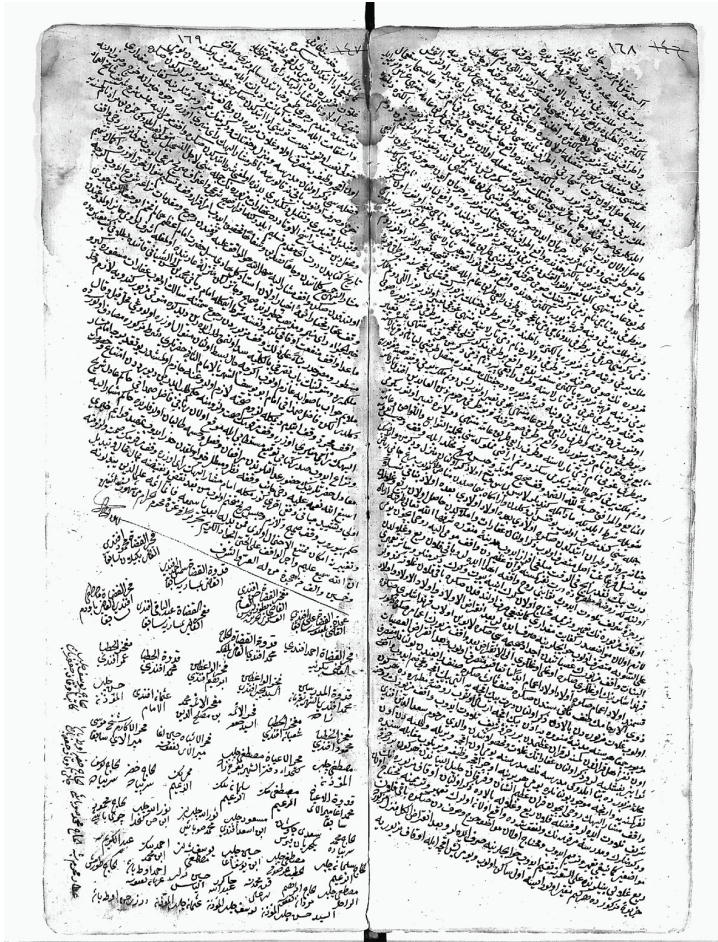
عبدوسيك وسابسه بقمين اول واقف سراسر وكاتف اسار الورد خانه
 كونه وكافه ورازبه اسر وجانه حضرت كرسف: اكنم عوده ابلع ورافها

اورده ابلع واحسه تقوم اورده بشرح ابرهه ساله معاش نعم وساج معاد
 تقوم اكنه اقي جاعل في الاض خيفة خذفت روي زينه خيمه ومرتت رب العالينه
 قصيه ابدى سح وبنج كاشات اوله خانه حمد ككناث اوله ابرهه كوكه موت
 وحيات اناه اما وورد لادم ذات والوف تحيات ناكدود ووضوف شيمت غير صلا
 برشواقي انبيا ورسليه منقاد اوليه وافريره افضل نوح بر شفيق سوزن كس
 سسل ضامرا للصلطن عليه صلوات الله ما هو الورد حضرت كده دعاهم غرام ترفيه
 قريمه ايم اكاره ويره سيني نايد وولاع انرا سرف سرف ابله ككلا كرف وصدلا
 نايد ابرهه ابدى اكنه اوله النه سرفه طريمه برتوا ساسه تحريف رارسار ونايد اناه
 ورفلار بره بارقه حسه استايد سرف واقف اكنه كراهم ابرهه اوله برلام
 اوليه اوقاف مجته اوصاف سبي واهتمام اورده اوساردر وبقية ابقه سلس ال
 واوردر كرام واهجاب واهفاد دوي الاض انا كده اصبالي كالفيم بايتم اقبه مجته
 الهتم مفهومي اورده هبري نوح ملك ولايت كوكه ابع آسا سرفه
 بيلسبر فاق اسره خلقه قريمه ايلسبر برلوق ده وده عسه ويدر مجه بقاء اخب
 رضى الله تعالى عنهم امايد فخر خطبا باب حقوق واهتمام وضمير كاتف انا انا
 كلفي وكنتم ويزنيه ومامعوم كلكه حيات انسانه قباي سعاد واساس
 بناي جسم نارا نااستورده ورفود بناي سكاره مبار بوار بنيادى عايت نا ايلس

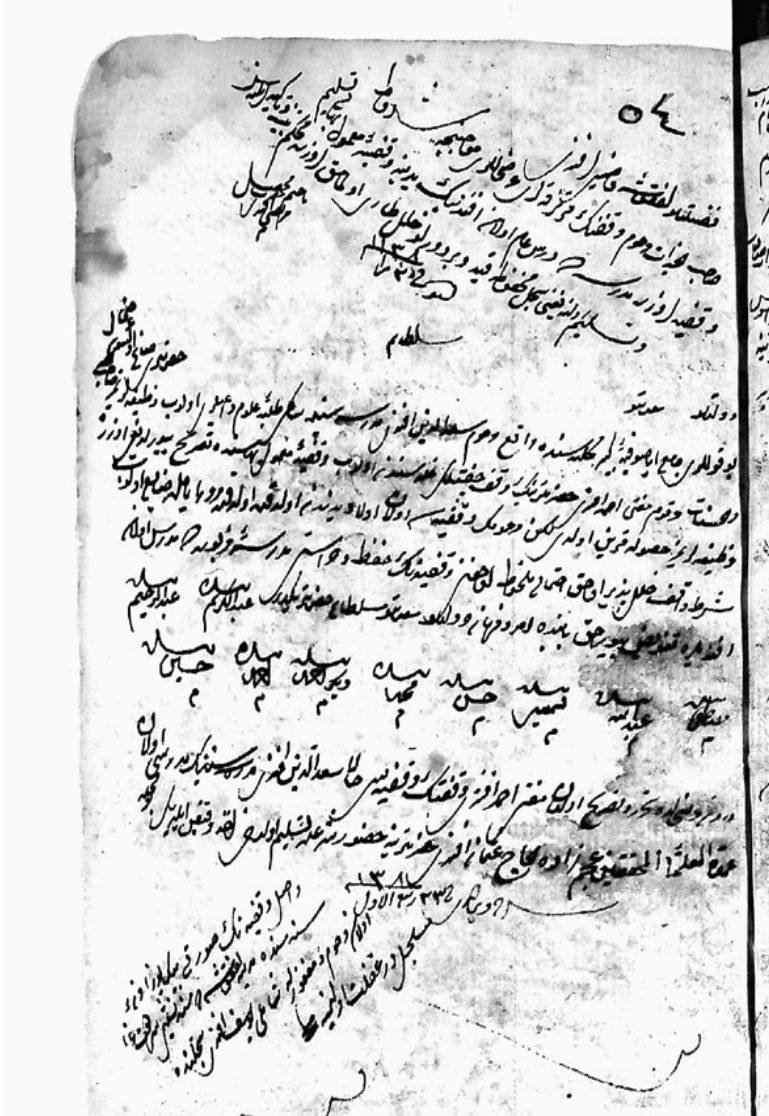
فناسف فاصوره نمايه غنايي عا ايله لوازم الف خاقي ابله هي الظن
 عنق ابرهه ارب ورمي سقار رمث ورمق ساسب نعيم سرف ذوال مقين
 سرف اوصال نعم نفسه سبال حيق مجته تحرله نطفه اكر سرف اوله اقباله
 اكر انا اوله برلوق يرد ناات بيته ده ويناك دوبر سرف سرف سعاد
 مقومه اذاه اهدم اربا ضرره ساعه ولا سرف سرف سرف سرف
 الهى واسوب حكم حكمت بناهني درك هكا كرس كيمه غني وفسر براه وير
 برهوب بفراد سعاد احتواي ومانفديو الاض سرف سرف سرف سرف
 بوزرعه فاره وحصه دا زوره اذاه اذاه اذاه اذاه اذاه اذاه
 ويدر حساني هراشده موالهال اقباله سرف وسعت وركه سرف
 سرف كمال استمال كرس لدره قانو زهر نا نفسى هست كار فوس سرف
 نفس جودت جه ساري اكر بنايد باز وسبه برفره كرسه ونا فاهه الا اوله
 الفع وسابل وافضل نوافله كمال عزمه فابل مثل الذيه بنفويه اموالهم
 في سبل الله اكل حبه ايت سبل سايو كل سنده ما يه حبه وقال النبي
 الملك صلا الله عليه وسلم لبس لك من مالك الا ما كلف فاقبت اربيت
 قابليت ارفه سرف فاقبت سرف سرف سرف سرف سرف سرف سرف
 لسيف واورده منافع بيلد وما نر جرب سرف كفا شفيق فرفم واذعاهه ورس

عبت بين ايله ساهه وعباه ابرهه جزيره قبر سله ساقا فرف
 قاضي اوله باضلع جزيره مزوره سرف اوله عماد الاض معين الحكام
 مابن الخلال عن الحكام كلف الاض والاسم احمد اذاه ايه الورد سرف
 اذاه فكر احوال آفرته اساره ولفكر امور عايق بيته الورد حضرت
 سرف كاشات عليه افضل التحيات موده اوله اذاه ايه ارمه الفقه
 عد الا عن ثلث حسنة جارته وعل سرف به وول صالحه بعبه حبه
 سرف سرف انا وهرينيف شفت سرف سرف سرف سرف سرف سرف
 عهد وواحد مظهره سرف نه تعاد مولدك وعل سرف نفس سرف
 ايلد كين حبه سرف ولفكر ايه ايلد مطالع ونا هه ايلد سرف
 عاموس نيت وصده فوس بره سلك ملك سرفه منضبط وسلاطه
 هه سرفه سرف اوله سرفه سرفه سرفه سرفه سرفه سرفه سرفه
 طريف رار الجرف عمده الفعاهه اسرافه سرفه سرفه سرفه سرفه
 في الحيات عاير خاتونه ملكه ورفلوق جامع سرفه ورفلوق ايلد
 ايلد سرفه عايريه واطلعه سرف سرفه سرفه سرفه سرفه سرفه
 وذا استجار سرفه حذرفه وكنيف حاوي ملكه مورث منالين وبقية
 مزوره نا ييلد نام قرفه واض ابع لار كرس ملكه ورفلوق ايلد

EK-2: Sadeddin Efendizade Ahmed Efendi'nin Vakfiyesi⁷⁸



EK-3: Sadeddin Efendizade Ahmed Efendi Vakfına mütevelli olarak Sadeddin Efendi Medresesi müderrisi Acemzâde Hacı Osman Efendi atanmıştır⁷⁹



EL-CÜRCÂNÎ'NİN BELAĞAT İLMİNDE EL-BEYAN VE'T-TEBYİN'İN İZLERİ*

Yrd. Doç. Dr. Semira KARUKO**

Makale Geliş: 28.07.2018

Makale Kabul: 20.08.2018

ÖZET:

Arap dili belağat ilminin kurucusu olarak, el-Beyan ve't-Tebyin adlı eseriyle, el-Câhız kabul edilmektedir. O, eserinde bu ilmin konularını ilk defa ele almış, kendisinden sonra gelen dil âlimleri de bu görüşler üzerine ilavelerde bulunarak belağat ilminin gelişimine katkı sağlamışlardır. Bu ilmin zirve noktasındaki isim ise Abdulkâhir el-Cürcânî'dir. Bu iki isim görüşleri itibariyle iki ayrı taraf olarak kabul edilseler de el-Cürcânî'nin belağat alanında kaleme aldığı *Delâilu'l-İcâz ve Esrârul-Belâğa* adlı eserlerinde *el-Beyânve't-Tebyîn'in* etkisini görebilmekteyiz Çalışmamızda müellifimizin iki eserini temel alarak bu izleri aktarmaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: El- Câhız, el-Cürcânî, Belağat.

ABSTRACT:

Al-Jahız is accepted as the founder of elequence in Arabic language with the work of al-Beyan ve't-Tebyin. He is the first one who handle with the subjects of that science and the scientits who are the followers of his ideas had added contributions to improve this area. The top best name on that science area is Abdulkaahir el-Cürcani. Although that two scientists are accepted as the two different sides due to their ideas, in the Works named as Delailu'l-'lcaz and Esraru'l Belaga of al-Curcani can seen the effects of al-Beyan ve't-Tebyin. In our study, we tried to present the mentioned traces on the basis of the author's works.

Keywords: Al- Jahız, al-Curcani, Elequence.

* Bu makale Semira KARUKO'nun 2013 yılında Muhammed TASA tarafından yönetilen ve Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladığı "el-Câhız ve Belağattaki Yeri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

1. ABDULKÂHİR el-CÜRCÂNÎ

Ebu Bekr Abdulkâhir b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/ 1078-79) İnan asıllı olup H. 377 tarihinde Cürcan'da doğmuş ve bütün hayatını orada geçirmiştir. Ebu Ali el-Farisî'nin yeğeni ve talebesi olan ünlü dil âlimi Ebu'l- Hüseyin Muhammed b. Hasan el-Fârisî'den Nahiv ilmi dersini almıştır. Ebu Ali'nin "*el-İzah*"ını da ondan okumuştur. Daha sonrasında kaynak kitapların talebeliğini yapmış ve kendinden önceki nahiv, belâğat ve nakd alanında yazılmış olan temel kaynakları inceleyerek adeta bunları hazmetmiş, kendine örnek almıştır. Aynı şekilde birçok şiir divanını okumuştur. Bütün bu çabaları yazdıklarına açık bir şekilde yansımıştır. Nahiv ve belâğat alanında imam (önder) olmakla nam salmıştır. En önemli nahiv ilmi eserleri: *el-Muğnî*, *el-Avâmil* ve *el-Cümel*'dir. Belâğat alanındaki kitapları ise: *Delâil'ul- 'İcâz* ve *Esrâru'l-Belâğâ*'dır.¹

İmam Abdulkâhir el-Cürcânî Arap edebiyat, kültür ve belâğatı alanında büyük bir etkisi olan eşsiz bir kişilik olarak kabul edilir. Başarılı çalışmalarının bu ilmin gelişimindeki rolü oldukça büyüktür. Bu da bu şahsiyet üzerinde önemle durmamızın sebeplerinden bir tanesidir. Onun bu ilimdeki yeri ve üstünlüğünü gözler önüne sererken aynı zamanda el-Câhız'dan hangi alanlarda ve ne ölçüde etkilendiğini de gözler önüne sermeye gayret edeceğiz.

Abdulkâhir el-Cürcânî, kendini adeta kendisinden önceki âlimlerin ve müelliflerin edebiyat, nakd ve belâğat alanlarında bıraktıkları mirası anlamaya vakfetmiştir. O aynı şekilde nahiv alanında da geniş bir bilgi ve kültür birikimine sahiptir. el-Halil, Sibeveyhî, ez-Zeccâc, Sa'leb, Ebu Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve diğer alimlerin eserlerini okumuştur. Aynı şekilde belâğat ve nakd ilimlerinde de el-Câhız, İbnKuteybe, el-Müberred, İbnMu'tez, Kudâme b. Ca'fer ve el-Askerî'nin teliflerini okumuştur.

el-Cürcânî'nin Nahiv ilmindeki şöhretine ve eserlerinin çokluğuna rağmen bu alanda büyük bir etkisi olmadığı açıktır. Daha doğrusu ortaya yeni bir şey koymuş değildir. Onun asıl etkisi belâğat alanında olmuştur. Belâğat ilminin gelişimini sağlayan görüşlerinin oluşumunda onun dil bilgisinin de büyük bir katkısı olduğu şüphesizdir.

Bu görüşlerin başında belâğat ilmi tarihinde bir dönüm noktası

1 el-Kiftî, Ebu'l- Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İnbahu'r- Ruvât ala Enbâhi'n-Nuhât*, thk. Muhammed abu'Fadl İbrahim , Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1986, s.188-189. Bkz. Hacımüftüoğlu Nasrullah, Abdulkâhir el-Cürcânî mad. TDV dergisi, 1988 c.1, s. 247-248. İstanbul.

sayılabilecek "Nazm teorisi" gelmektedir. O, bu teoriyi açıklamış, savunmuş ve ona harika deliller ve örnekler sunmuştur.

el-Cürcânî'nin asıl şöhreti buradan kaynaklanmaktadır. Bu özelliği onun belâğat alanında nahivden çok nam salmasını sağlamıştır. Bu ilmin gelişimi açısından oldukça büyük bir konuma sahip olmuş, "*Esrâru'l- Belâğa*" ve "*Delâilu'l-İcâz*" adlı eserleri de aynı şekilde büyük bir değere sahiptir.

el-Cürcânî'nin bu iki eserinde ortaya koyduğu çalışma, çaba ve belâğat araştırmaları, belağat ilminin fikrî olgunluk ve gelişmişlik dönemini temsil etmektedir. Onun nazm teorisiyle ilgili görüşlerini "*Delâilu'l-İcâz*" eserinde detaylı bir şekilde görüyoruz.

1.1.Delâilu'l-İcâz

el-Cürcânî *Delâilu'l-İcâz* adlı eserini Kur'an'ın icaz ve beyanını ispatlamak amacıyla telif etmiştir. Kur'an'ın icazının hangi hususlarda olduğu çok tartışılmış, farklı görüşler ortaya konmuştur. Cürcanî'ye göre Kur'an'ın icazı nazmındadır. Nitekim bu, Kur'an'ın kendi ifadesiyle de sabit olup, dönemin ediplerini benzerini getirme noktasında aciz bırakan da nazmıdır.

el-Cürcanî, edebi bir metnin kıymetini onun nazmına bağlamakta, nazmı da kelimeler ve terkipler arasında "nahiv manalarının" gözetilerek cümle oluşturulması esasına dayandırmaktadır². O, belağat felsefesini de bu esasa göre temellendirir ve şu şekilde bir tanım getirir: "Nahiv manaları ile sözü ve sözün kendisi için söylendiği kasıtları hedeflemektir"³. Sözü edilen nahiv manalarını şu şekilde açıklamıştır: "Nahiv manaları; nahvin hareketleri, sükunları ile harflerini konulması gerekli yerlere koymak, takdim ve tehir ile kelimeleri oluşturmak, bunları yaparken doğruyu gözetmek, yanlıştan kaçınmak, kısımlarına ayrılmaktadır. Eğer bir söz bu kuralardan saparsa, aykırılık ve yanlışlık sebebiyle kabul görmez, bilimsel kriterlere uymadığı için reddedilir"⁴.

Bu teoriyi kitabında titiz ve detaylı bir şekilde ele alır. Abdulkâhir el-Cürcânî kendisinin de "*er-Risaletü's-Şâfiye*"de belirttiği gibi, İs-

2 Kınar, Kadir, *Abdulkahir El-Cürcanî'nin Nazm Teorisi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/2006, s. 66.

3 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s.64.

4 Velfîd Muhammed Murad, *Nazariyyetu'n-nazm ve kıymetuha'l-ilmiyyetu-fi'd-dirâsâti'l-lügaviyyeti inde Abdilkahir el-Cürcânî*, Daru'l-fikr, Dımaşk, 1983, s.58; AhmedMatlub, *Abdulkahir el-Cürcânî, Belâğatuhu ve nakduhu*, Vekaletu'l-matbuat, Kuveyt, 1972, s.54.

lam dünyasında ortaya çıkan inkarcılık hareketlerine karşı, inancı ve onun temel kaynağı Kur'an'ı savunma ve O'nun mucizeliğini ispat ihtiyacından dolayı nazm teorisini geliştirmiştir⁵.

el-Cürcanî, kitabının mukaddimesinde kendi dönemindeki bir grup alimin belâğatla ilgili anlayışlarını ve zihniyet yapılarını sunan şu bilgileri aktarır:

“Sen bu ilimden daha köklü, dallı budaklı, meyvesi daha tatlı, suyu daha yumuşak, ürünü daha bol ve daha aydınlık bir ilim bulamazsın. Beyân ilmi olmasaydı sen güzel elbiseler dokuyan, zinet eşyası yapan, inciler dizen, büyü üfleyen, bal toplayan, sana rengârenk çiçekler gösteren, tatlı ve olgunlaşmış meyveler toplayan bir dil bulamazdın. Şayet bünyesinde barındırdığı bilgileri titizlikle ele alıp tasvir etmeseydi, bu bilgiler hep gizli kalacaktı. Bu bilgilerin nasıl bir görünüşe sahip olduğunu asla bilmeyecektin. Ayın son gecesinin hilali hep hilal olarak kalacaktı (dolunayı hiç görmeyecektin); bunları hep gizlilik bürüyecek ve sayısız fayda ve güzellikleri tanımaktan mahrum kalacaktın. Bütün bu faydalarına rağmen, Beyân ilminin uğradığı haksızlığa uğramış başka bir ilim de bulamazsın. İnsanlar bu ilmin ne anlam ifade ettiği hususunda yanıldılar. Bu ilimle ilgili bozuk inançlara ve temelsiz zanlara saplandılar. Büyük bir cehalet ve fâhiş hataya düştüler. İnsanların çoğuna göre başla, gözle işaret etmek ve el işaretleriyle anlaşmak ne anlam ifade ederse Beyân ilminin ifade ettiği de ondan ibarettir. Böyleleri diyorlar ki: ‘Beyân ilmi, haber vermek ve soru sormaktır, emretmek ve yasaklamaktır. Bunların her birini anlatmak için belirlenmiş özel lafız ve kalıplar vardır. Arapça olsun Farsça olsun, herhangi bir dilin bu gibi kalıplarını ve her lafzın ifade ettiği anlamı bilen, konuşabilecek durumda olan (yani lâl olmayan) sesleri ve harfleri telaffuz edebilen herkes, bildiği dilde beyân sahibidir (yani içinden geçeni açık bir şekilde ifade etmeye muktedirdir). Konuşmak için eksiksiz malzemeye sahiptir ve bu durum beyân konusunda daha ötesi olmayan son noktadır.

Böylelerinin fesâhat ve belâğat gibi lafızları duyduklarında tek anladıkları şey, sözü uzatmak, gür sesle, takılmadan, kekelemeden akıcı bir şekilde konuşmak, bilinmeyen (garîb) kelimeler kullanmaktır. Konuya biraz eğildiklerinde ise (bir adım daha ileriye giderek) şöyle derler: ‘Fesâhat ve belâğat, konuşanın lahn (gramer yanlışı) yapmamasıdır. Lahn, mansub telaffuz edeceği kelimeyi merfu telaffuz

5 AhmedSeyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetu'l-İcazi'l-Kur'anî ve eseruhafi'n-nakdi'l-Arabiyi'l-kadimi*, Daru'l-Fikir, Dimaşk, 1998, s.158-159.

etmesidir veya hata ile bir lafzı, sözlük anlamı dışında, Araplardan nakledilen anlamına aykırı bir anlamda kullanmasıdır.

Kısacası bu zihniyete sahip insanlara göre, belâğat ve fesâhat konusundaki eksiklik, ancak kişinin dili hakkıyla bilmek konusunda ki yetersizliğinden kaynaklanır. Bu kimseler bilmezler ki dilin ancak düşünülerek tespit edilebilecek bazı incelik ve sırları, akılla idrak edilebilecek nükteleri ve özel anlamları vardır ve bunları, ancak yaptıkları incelemeler sonucu dilin bu tür özelliklerini keşfetmiş ve dil ile aralarına girilmiş olan perdeleri kaldırmış olan kişiler bilebilirler. Sözün sözden üstün olmasını gerektiren, erişilmesini güçleştirip onu i'câz noktasına taşıyan ve beşer gücünün sınırlarının dışına çıkararak sır işte budur”⁶.

“*Delâilu'l-Î'câz*” eserine başladığı bu mukaddimesi sayesinde onun asıl amacını ve kitabını etrafında telif ettiği nazm teorisini daha iyi anlayabiliyoruz. Nitekim Kur'an'ın i'câzı, el-Cürcânî'yi, belağatın sırlarını bilmeye iten en önemli etken olmuştur. Ona göre Kur'an'ın en önemli özelliği belâğat ve i'câzıdır. Kur'an'ın diğer i'caz yönleri yanında eşsiz nazmıyla mucize oluşu genel kabul görmüş bir kanaattir.

Başka bir ifadeyle, el-Cürcânî, *Delâilu'l-Î'câz* adlı eserinde önceki alimlerin ortaya koymaya çalıştıkları *Î'câzul'-Kur'ân* konusunu ispat etmeye çalışır. Bu ispatı gerçekleştirmek için bir sözde, lafzın manaya üstünlüğü ile mananın lafza üstünlüğü görüşlerini çürütmeye çalışır. Nazm teorisi adını verdiği, güzelliğin sadece lafız ve anlamda olmadığını, ikisinin birlikte cümlelerin nazmında, üslûbunda olduğunu belirtir. Daha sonra üslûp güzelliği ve görkemliliğinin nasıl olacağını ele alır. Cümleyi geniş olarak inceler, cümle öğelerini ayrı ve iç içe değerlendirir. Cümlede atıf harflerinin (bağlaç), sözü uzatıp kısaltmanın, muktezây-ı hâlin (duruma göre söz söyleme) öneminden bahseder. Çalışmasıyla “meânî” ilmini kurar. Bu eseri okuyan kimse, Arapça nahiv kuralları ile Aristo'nun cümle, üslûp ve fasl konularındaki genel görüşlerini sentez yapma hususunda çok büyük gayret gösterdiğini farkedebilir. Tüm bu gayretler Şuubiler'e karşı başlattığı mücadelesinde el-Câhız'da da görebiliyoruz. Şuûbîlik ekolü, Arapların Emeviler döneminden itibaren fetihlerle bir arada yaşadıkları milletlere karşı, kendi milletlerinin üstün olduğunu iddia edip, Arap olmayanlara ikinci sınıf muamelesi yapması sonucu, bu milletlerin hem kendilerini savunmak hem de Araplarla

mücadele etmek amacıyla başlattıkları hareketin adıdır. Bu ekolün tepkisi sert olunca, el-Câhiz de Şuûbî hareketine tepki olarak Arapların yanında yer alıp, bu ekolle mücadele etmiş, Arap dilinin üstünlüğünü savunmuştur. Hatta bu amaçla “elBeyânve’t-Tebyîn” adlı meşhur eserini yazmıştır⁷. O halde el-Câhiz, Arap belâgatının kurucusu ise ‘Abdulkâhir de belâgatın kurallarını ortaya koyan ve yapısını sağlamlaştıran kişidir⁸.

1.2.Esrâru’l-Belâğa

el-Cürcânî’nin beyânla ilgili görüşlerini ise “*Esrâru’l-Belâğa*” adlı eserinde sunmuştur. Bu eserde belâgat konularını özellikle bedi ilmiyle ilgili konuları yoğun bir şekilde ele alıp incelemiştir. Konu başlığı itibarıyla şöyle sırlamak mümkündür: İstiare, aklî mecaz teşbih ve temsil konularıdır. Bunların izahı ve alt başlıklarını bu eserde bulmak mümkündür⁹.

el-Cürcânî’nin bu kitaptaki belâgat konularını ele aldığı üslubu farklılık arz eder. O, analitik- çözümleyici bir üslup kullanır. Her bir belâgat konusunu derin ve titiz bir şekilde anlatır. Konuları belirli bir mantık ve tutarlı bir felsefe temeline dayandırmaya çalışır. Eserde aynı zamanda bedî’ konularından seci ve cinas ile bunların tatbikine de yer verir. Şiir ve nesir örnekleriyle de konuları örneklendirir. ‘Abdulkâhir el-Cürcânî h. V. asırda Arap belâgatının gözde eserlerinden kabul edilen “*Esrâru’l-Belâğa*” adlı bu eserini yazdığına Aristo’yu çok iyi açıklayan ve yorumlayan felsefeci konumundaydı. Onun bu eserinde h.VI. asra Arap belâgatını taşıyan takrîrî (soru-cevaplı) yöntemin kökenleri görmekteyiz¹⁰.

2. Abdulkâhir el-Cürcânî’ninBelâgat İlminde el- Cahız’ın el-Beyân’ının İzleri

Bu araştırmamızda el-Cürcânî’nin bu iki eserinin içerikleri üzerinde detaylı bir şekilde duracak değiliz. Nitekim bu alanda yazılmış olan çok sayıda makale ve araştırma mevcuttur. Üzerinde duracağımız unsur, onun büyük gayretler sonucunda, belâgatçılar arasında el-Cürcânî’nin “*Belâğatın Şeyhi ve Kutbu*” olarak şöhret bulmasında el-Cahız’ın, dolayısıyla el-Beyan ve’t-Tebyin’in izleridir.

7 Bkz. Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şuûbiyye, İşâret yay., İstanbul, 1986.

8 Hüseyin, Taha, *El-Câhiz’dan ‘Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belâgatı*, Çev. M.Akif Özdoğan, *Ksü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2006), s.131-157.

9 Bkz. el- Cürcânî, Ebu Bekr ‘Abdulkâhir b. ‘Abdirrahman b. Muhammed, *Esrâru’l-Belâğa*, Mısır: Tsz.

10 Hüseyin, Taha, *El-Câhiz’dan ‘Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belâgatı*, Çev. M.Akif Özdoğan, *Ksü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2006), s.131-157.

el-Cürçânî'nin, belâğat ilminin sırlarını gün yüzüne çıkararak kişi olduğu inkar edilemez bir gerçekliktir. Hatta birçok belâğat alimi onu, bu ilmin kurucusu ve açıklayıcısı olarak kabul eder. Yahya b. Hamza el-'Alevî (ö. h. 749) şunları söyler: “*Abdulkâhir el-Cürçânî Delâilu'l-i'câz*” ve “*Esrâru'l-Belâğa*” adlı kitaplarıyla, bu ilmin kurallarını ilk ortaya koyan, delillerini açıklayan, sanatlarını düzenleyen, bu sanatların sırlarından çiçekler açtıran problemlerini ve düğümlerini çözen ilk kişidir.”¹¹

Abdulkâhir el-Cürçânî'nin belâğat tarihi açısından büyük bir öneme sahip olmasında, etkisinde kaldığı âlimlerin rolü inkar edilemez. Bunların başında el-Câhız gelmektedir. el-Cürçânî'nin eserlerinde, gerek görüşlerinde gerekse konuları sunma tarzında, el-Câhız'ın belâğî görüşlerinin ve üslubunun izini açıkça görebilmekteyiz.

Delâilu'l-i'câz” ve “*Esrâru'l-Belâğa*” kitaplarına inceleyen herkes, el-Cürçânî'nin, el-Câhız'ın belâğî görüşlerini devam ettirdiğini görecektir. el-Câhız ona birçok belâğat konu ve örneklerinde adeta rehberlik etmiştir. Hatta kendisi el-Câhız'ın ismini açıkça zikrederek onun beyân anlayışından bahsetmiştir.

Bu konuda *Delâilu'l-i'câz*'da karşımıza çıkan ilk örnek, fesâhattan bahsettiği kısımdır. O da uzun uzun bahsettiği fesâhatın manâsını şu şekilde tarif eder: “Fesâhat, lafızların birbirine uyumlu olması ve telaffuzu zor olmayan kelimelerin seçilmesinden başka bir şey değildir. Telaffuzu zor olan harfler bir araya gelmesin diye bu hususa dikkat edilir.

Örneğin el-Câhız, şu beyitleri nakleder:

لَا أُذِيلُ الْأَمَالَ بَعْدَكَ إِنِّي ... بَعْدَهَا بِالْأَمَالِ جَدُّ بِخَيْلٍ
كَمْ لَهَا مَوْقِفًا بِيَابِ صَدِيقِي ... رَجَعْتُ مِنْ نَدَاءِ بِالْتَّعْطِيلِ
لَمْ يَصْرُهَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ شَيْءٌ ... وَانْتَنَتْ نَحْوَ عَرْفِ نَفْسٍ ذُهُولِ

*Senden sonra beklentilerimi serbest bırakmam.
Artık ben beklentiler konusunda çok cimriyim
Beklentilerim bir dostun kapısında nice bekledi de eli boş döndü
Allah'a hamdolsun ki hiçbir şey ona zarar vermedi
Ve bu, dalgın nefsimi isteksizliğe yöneltti.*

11 el-'Alevî, Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-Yemenî, *et-Tirazu'l- mutadammin li esrâri'l- belâğa ve 'ulûmi'l- hakâyiki'l- i'câz*, Mısır, h. 1332, I,4.

Abdulkâhir el-Cürcânî, el-Câhız'dan nakillerine devam ederek şöyle der:

el-Câhız, bu şiiri naklettikten sonra “Sonuncu beytin ikinci mısrasını bir yokla. Lafızlarının birbirinden kaçtığını göreceksin” demiştir¹².

Fesâhat konusunun başka bir kısmında da el-Câhız'dan nakillerde bulunur. “Tenâfursuz söz söyleme” üzerine ele aldığı bu konuda -aynı şekilde- el-Câhız'ın örneklerini ve delillerini verdiği görürüz. Mef'ul'übihin hazfi konusunu anlatırken, bu hazfin güzelliğini ve harikalığını el-Buhtûrî'nin şu beytiyle açıklar:

مَثَلًا = *Ululuk, yücelik ve erdemlerde -aradık ise de- senin dengini bulamadık.* (el-Hafif)

Bu sözün açılımı “Senin dengini aradık” biçiminde olup مَثَلًا “dengini” ifadesi hafzedilmiştir. Çünkü ikinci cümlede yer alması ona delalet etmektedir. Diğer yandan bu ifade biçiminin güzellik, üstünlük ve etkileyiciliği de ortadadır. Şair, *طَلَبْنَا لَكَ فِي السُّؤْدِدِ وَالْمَجِيدِ* “*Ululuk, yücelik ve erdemlerde sana denk birini aradık; ama bulamadık*” deseydi ifade yukarıdaki gibi güzel düşmezdi. Bunun sebebi şudur: Övgünün esasını oluşturan ve birinci derecede kastedilen husus, sözü edilen kişiye denk birinin mevcut olmadığını ifade edilmesidir. Aranması ise anlatılmak istenen asıl hususun kendisine dayandırılması ve pekiştirilmesi için dolaylı olarak zikredilen bir şey gibidir. Böyle olunca şair “*Ululuk yücelik ve erdemlerde sana denk birini aradık; ama bulamadık*” deseydi mevcut olmama ifadesini doğrudan “*denk olan*”a yüklemeyi bırakıp onun zamirine yükleyecekti. Kinâye (zahir) ise açıktan söylemenin (tasrih) yerini asla tutamaz¹³.

O bu sözlerini, el-Câhız'ın kinâye ve ifsâh (açıklama) ile ilgili görüşleriyle açıklar. -Ona göre- bu iki sanatta da olay “mutâbakat” kavramı etrafında dönmektedir. el-Cürcânî şunları aktarır:

“Ebu Osman el-Câhız'ın “*el-Beyânve't-Tebyîn*” adlı eserindeki ifadesi bu hususu çok güzel ortaya koymaktadır. Kastımızın iyi anlaşılabilmesi için şimdi onun konuyla ilgili bu ifadelerine yer vereceğiz. O şöyle demektedir: “Evlilik teklifinde yerleşik uygulama, teklifte bulunan tarafın sözü uzatması, cevap verenin ise kısa tutmasıdır.

12 el-Cürcânî, *a.g.e.*, s.48-49; bkz. el-Câhız, *el-Beyânve't-Tebyîn*, 1/65-66.

13 el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 120.

Nitekim Kays b. Hârice (b. Sinan), Dâhis (Gabra) savaşının¹⁴ sonunda belirlenmiş olan diyeti ödemek üzere yola çıkacak olan iki kişinin (ki bunlar Hâris b. Avf ile Herim b. Sinan'dır) develerinin semerini kılıcıyla keserek "Ey iki ihtiyar! Bu konuda benim yapabileceğim ne var? demişti. O da şu cevabı verdi: "Ben, bana konuk olan herkesi güzelce ağırlarım, öfkelenen herkesin öfkesini yatıştırırım. Güneşin doğuşundan batışına kadar konuşabilirim. Bu konuşmada bağların devam ettirilmesini emreder, koparılmasını da yasaklarım..."

Derler ki: bunun üzerine Kays b. Hârice geceye kadar gün boyunca konuştu. Bu konuşmasında ne bir kelimeyi yineledi ne de aynı anlama gelebilecek kelime ve cümleleri tekrar etti."

Ebu Yakup (el-Hureymî)'ye dediler ki: "Bağların koparılmasını yasaklamak yerine bağların devam ettirilmesini emretmekle yetinseydi ya. Bağların devam ettirilmesini emretmek, koparılmasını yasaklamakla aynı şey değil midir?"

Ebu Yakup şu cevabı verdi: "Bilmiyor musun, bir şeyi kinâyeli ve üstü kapalı bir biçimde söylemek, akıllarda açıkça söylemek kadar iz bırakmaz"¹⁵.

Abdulkâhir el-Cürçânî bu olayı anlatır, sonrasında el-Câhız'ın bu konudaki yorumlarına itimat ederek onları paylaşır; örnek ve delillerini sunar.

Kapalı ve anlaşılmaz konuşmak ile bilinmeyen (garib) kelimeler kullanmanın i'caz kapsamına girmediğini anlattığı sözlerinde el-Cürçânî, bu tarz kelimeleri kullanmanın kötülendiğini, bundan sakınılması gerektiğini söyler. Bilinmeyen (garib) kelimeleri kullanmanın üstünlük sebebi sayılmasını da şaşkınlıkla karşılar ve kadim alimlerin de, asıl üstünlüğün bu kelimelerin terkinde olduğunu düşündüklerini vurgular¹⁶. Sonrasında da el-Câhız'a dönerek kendisinden bu hususta etkilendiği birçok görüş ve örneği sunar ve şunları aktarır:

"*el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde el-Câhız şöyle der: "Yahya b. Ya'mer'e ait olan ve Yezid İbnu'l Muhelleb'in ağızıyla Haccâc'a iletilen mektubu insanların elden ele dolaştırdıklarını gördüm. Mektup şöyleydi:

14 Kapar, Mehmet Ali, Eyyamü'l-Arab mad., DİA, c.12, s.15.

15 el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 120-12; bkz. el-Câhız, a.g.e., I/117-118.

16 bkz. el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 261-262.

“Biz düşmanla karşılaştık, bir kısmını öldürdük, bir kısmını esir aldık, bir grup derelerin eteklerine ve ağaçlıkların arasına doğru kaçıp gitti. Biz, geceyi dağın başında geçirdik, düşman dağ eteğinde geceledi.” Haccâc mektubu alınca “Bu mektubun sahibi Yezid olamaz” dedi. Yahya b. Ya’mer de onunla beraber dediler. Hemen onun yanına getirilmesini emretti. Yahya gelince Haccac “Sen nerede doğdun?” diye sordu. “Ehvâz’da” dedi. Haccac, “Böyle fasih konuşmayı nereden öğrendin?” diye sordu. O da “ Babamdan öğrendim” dedi.

Yine der ki:

İnsanların şunu da yazıp elden ele dolaştırdıklarını gördüm: Bir kadın, Yahya b. Ya’mer’e gelerek kocasından şikayetçi olmuş, kocası da onu birkaç kez azarlamıştı. Bunun üzerine Yahya, kadının kocasına “Senden evlilik akdinin bedelini istedi diye mi onun hakkını vermeyip eksiltiyorsun” dedi.

el-Câhız sözünü şu değerlendirmeye bitiriyor:

“İşte onlar böyle sözleri, fesâhat ve belâğat göstergesi olarak birbirine nakledip duruyorlardı. Allah böyle sözleri belâğat ve fesâhat niteliğinden irak etsin.”¹⁷

Bunlar ve bunlara benzer birçok örnek, Abdulkâhir el-Cürcânî’nin, el-Câhız’ın görüşlerini rehber edindiğini, ondan çok sayıda alıntıda bulunduğunu ve belâğat konularının sunumunda onun izinden gittiğini gözler önüne sermektedir.

Abdulkâhir el-Cürcânî’nin, el-Câhız’ın peşinden gidip onu takip emekle kalmadığını zikretmek doğru olacaktır. Nitekim el-Câhız’ın onun üzerindeki etkisi, bazı meselelerde ona olan muhalefesinde bile kendisine benzemesine sebebiyet vermiştir.

Buna en açık örnek, lafız, mana ilişkisi ve bunlardan hangisinin belâğata temel oluşturduğu konusundaki görüşleridir. Nitekim belâğatta biçim lafızlarla, içerik ise anlam ile sağlanmaktadır. Arap edebiyatı ve belâğatında bu hususta tartışmalar ve farklı görüşler ortaya konmuştur. Lafız savunanların başında el-Câhız, manayı savunanların başında da el-Cürcânî gösterilir.

İşte bu noktada el-Cürcânî, el-Câhız’ı manayı ihmal etmek ve anlamları bilmenin bütün insanlar arasında ortak olduğunu ve bu konuda dili iyi bilenlerle sıradan insanların, farklılıklarına rağmen, eşit olduğunu savunmak ve daha da ileri giderek anlamların yola

17 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s.262; bkz. el-Câhız, a.g.e., I/378-379.

atıldığını iddia etmekle suçlar. el-Câhız'ın lafzı yücelttiği ve anlamı ise önemsiz gördüğüne dair örnekler sunar. Sonra da ona reddiyede bulunur ve anlamın belâğattaki etkisini göstermeye çalışır¹⁸.

Abdulkâhir el-Cürcânî'nin, lafız- manâ tartışmaları hususunda el-Câhız'a olan bu muhalefetinin sadece olaya dışarıdan bakıldığına görünen bir hilâfet olduğuna dikkatleri çekmeden bu konuyu geçemeyeceğiz. Onun görüşlerini dikkatlice incelediğimizde ikisi arasında bir ihtilaf olmadığını görebiliriz. Nitekim el-Câhız, kendi dönemindeki edebiyatçıların manâya önem verip lafzı dışladıklarını görünce, lafzın değerini yükseltmek ve belâğat açısından önemini vurgulamak istemiştir. Her ne kadar o, lafzın güzelliği üzerinde daha çok durmuş ise de anlamı tamamen göz ardı etmiş değildir¹⁹. Lafız – manâ dengesinin sağlanmasının güzellik açısından önemini vurgulamıştır. Örneğin o, şöyle demektedir: “Söz ancak anlamı lafzı, lafzı da anlamı ile yarışmadıkça ve lafzı kulağa anlamı ile aynı anda varmadıkça belâğat ismini hak edemez.”²⁰ Sözün manâsı değerli, lafzı da belâğatlı olursa yağmurun verimli toprakta yapacağı etkinin aynısını kalplerde de yapacağını belirtir²¹. Bu ifadelerini de el-Beyan ve-Tebyin adlı esrinde Bısr b. Mutemir'den yaptığı şu nakille destekler: “Kim güzel bir anlam dilerse ona güzel bir lafız arasın, çünkü iyi bir anlamın hakkı iyi bir lafızdır.”²²

el-Cürcânî demanânın değerini yükseltirken, lafzı da tamamen ihmal etmez. O, güzelliğin tekil lafızda değil de lafızların bir araya gelmeleri sonucu ortaya çıkan anlamda olduğu görüşündedir. Abdulkâhir el-Cürcânî'ye göre “Söz söyleme, resim yapma veya kuyumculuğa benzer. Manâ ise resim ve kuyumculuğa konu olan, kendilerinden yüzük veya bilezik yapılan altın ve gümüş gibi maddelere benzer. Bir yüzüğün şeklinin ve işçiliğinin kaliteli veya kalitesiz olduğunu değerlendirmek için bu şekli taşıyan gümüş veya o işçilik ve sanatın üzerinde gerçekleştiği altın maddesine bakman doğru olmadığı gibi, bir kelamdaki üstünlük ve meziyeti tanıman için sırf manâsına bakman yeterli değildir. Birinin gümüşünün daha kaliteli ve yapıldığı taşların daha kıymetli olduğundan dolayı bir yüzüğü diğerine üstün tutarken bu üstün tutma nasıl onun sırf yüzük oluşu açısından olmuyorsa, manâsından dolayı bir beyti

18 Bkz. el-Cürcânî, *a.g.e.*, s.172-176.

19 Güler, İsmail, *Arap Belagatında Biçim ve Anlam Tartışmaları*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 10, sayı:2, 2001.

20 el-Câhız, *a.g.e.*, 1/50

21 el-Câhız, *a.g.e.*, 1/61.

22 el-Câhız, *a.g.e.*, 1/81.

diğerine tercih ettiğimizde de bu tercih ve üstün tutmanın sadece onun şiir ve kelimeler oluşu açısından olmaması gerekir"²³. Abdulkâhir el-Cürçânî, edebî metnin sadece manâsı sebebiyle de meziyet ve üstünlük kazanamayacağı kanaatindedir. Meziyet için lafız da manâ da tek başına yeterli değildir. Ancak gerekli şartları taşıyan kelimeler biçimine dönüştükleri zaman belâğat meziyetini kazanmaktadırlar.

Abdulkâhir el-Cürçânî ile el-Câhız arasında bu konu hususunda aslında bir farklılık olmadığı açıktır.

Beyân görüşünü ele aldığı "*Esrâru'l-Belâğâ*" adlı eserine geçecek olursak burada da el-Câhız'ın beyânından etkilendiğini açıkça görebiliyoruz. Beyânın üstünlüğünü anlattığı kitabının mukaddimesinde dahi el-Câhız'ın izi açıkça görülmektedir. Ona göre beyânın üstünlüğü teliftedir; söz ise ancak telif sayesinde fayda sağlar²⁴.

Onun seciden bahsederken, ancak doğal olan (matbu') seciyi kabul ettiğini bunda hoş görülmecek ya da beğenilmeyecek bir yönün olmadığını ifade ettiğini görürüz. Bu düşüncesini de el-Câhız'dan aldığını şu sözleriyle açıkça göstermektedir: "Manânın onu gerektirdiği, çağırıldığı ve etrafında cereyan eden seciden daha güzel seci bulamazsın..." diye başladığı sözlerine el-Câhız'dan aldığı örnek ve yorumları aktararak devam eder²⁵.

el-Câhız'ın, "*Esrâru'l-Belâğâ*"daki etkisini aktarmaya devam etmek konumuzun sınırlarını zorlayacağından bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Fakat bu eseri okuyan herkes, onun mantığını ve felsefesini kitabın tümünde kolaylıkla görebilir.

SONUÇ

el-Cürçânî her ne kadar "belâğatın babası" olarak ün yapmışsa da el-Câhız'ın bu ilmin kurucusu olduğu tartışmasızdır. Fadl b. el-Amîd'in (ö.h.360) şu sözleri bu durumu doğrular niteliktedir: "Üç ilim vardır ki, bütün insanlar bunlarda üç kişiye muhtaçtır. Fıkıhta Ebu Hanife'ye, çünkü o, yazdıkları ve birer klasik haline getirdiği eserleriyle kendinden sonra gelen ve bu ilimle ilgili söz söyleyen herkesin ona işaret edip ondan rivâyette bulunmalarını sağlamıştır. Kelamda Ebu Huzeyl'e; Belâğat, fesâhat, dil ve muârazada ise Ebu Osman el-Câhız'a muhtaçtırlar"

23 bkz. el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, 1/95-98.

24 bkz. el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, 1/95-98; el-Câhız, a.g.e., 1/8, 75.

25 bkz. el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, 1/102-105.

İbnu'l-Amîd, -bu sözleriyle- belagat ilmini el-Câhız tarafından kurulan müstakil bir ilim haline getiriyor. Nitekim belâğatın da Fıkıh ve Kelam ilimleri gibi, o dönemde, müstakil ve ayrıcalıklı bir yeri vardır.

el-Câhız'ın ortaya koyduğu en önemli eserler arasında ise -Ebu'l-Kâsım es-Sirâfî'nin de açıkladığı gibi- "el-Beyân ve't-Tebyîn" onun en çok yayılan, elden ele dolaşan, en çok istifade edilen eseri olmuştur. Kendisinden sonra gelen birçok edebiyatçı, eleştirmen, yazar belâğat ve fesâhat ehli kimseler bu eserin adeta öğrenciliğini yapmışlardır. Onun rehberliği sayesinde ince bir edebiyat zevkine, yazı ve telif sanatında güçlü bir kaleme sahip olmuşlardır.

Abdulkâhir el-Cürcânî ise Delâilu'l- İcâz ve Esrâru'l- Belâğa adlı eserleriyle Belâğat ilminin zirve noktası olarak kabul edilmektedir. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin büyük bir ölçüde el-Câhız'ın beyanından, fikirlerinden ve belâğat konularını sunma tarzından etkilendiği, iki müellifin belâğat eserleri incelendiğinde açıkça görülmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki nasıl ki el-Câhız, gerçekten Arap belâğatının temelini atan şahıssa, el-Cürcânî de bu temeli yükselten ve binayı kuran kişidir. Başka bir ifade ile el-Câhız, Arap belâğatının kurucusu ise 'Abdulkâhir de belâğatın kurallarını ortaya koyan ve yapısını sağlamlaştıran kişidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Matlub, *Abdulkâhir el-Cürcânî, Belâğatuhu ve nakduhu*, Vekale-tu'l-matbuat, Kuveyt, 1972.
- Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetu'l-İcazi'l-Kur'anî ve eseruhafi'n-nakdi'l-Arabıyyi'l-kadimi*, Daru'l-Fıkr, Dımaşk, 1998.
- el- Cürcânî, Ebu Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahman b. Muhammed, *Delâilu'l- 'icâz*, Mısır. Tsz.
- el-'Alevî, Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-Yemenî, *et-Tirazu'l- mutadammin li esrârî'l- belâğa ve 'ulûmi'l- hakâyiki'l- i'câz*, Mısır, h. 1332.
- el-Câhız, Ebu Osman'Amr b. Bahr, el-Beyânve't-Tebyîn, (Thk. M. Abdusselam Har-un), Matbaatu'l- Hancı, Mısır, 1975.
- el-Kıftî, Ebu'l- Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İnbahu'r- Ruvât ala Enbâhi'n-Nuhât*, thk. Muhammed abu'Fadl İbrahim , Daru'l-Fıkr el-Arabî, Kahire, 1986.
- Güler, İsmail, *Arap Belagatında Biçim ve Anlam Tartışmaları*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 10, sayı:2, 2001.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Abdulkâhir el-Cürcânî mad.* TDV dergisi, 1988 c.1, İstanbul.
- Hüseyin, Taha, *El-Câhız'dan 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belâgatı, Çev. M.Akif Özdoğan, Ksü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8(2006), s.131-157.*
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisan'ul- Arab*, Darus-Sadr, Beyrut, 1968, "nazm" maddesi.
- Kapar, Mehmet Ali, *Eyyamü'l-Arab mad.*, DİA, c.12, s.15., İstanbul.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşâret yayınları, İstanbul, 1986.
- Kınar, Kadir, *Abdulkâhir El-Cürcani'nin Nazm Teorisi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/2006.
- Velîd Muhammed Murad, *Nazariyyetu'n-nazm ve kıymetuhu'l-ilmiyyetu-fi'd-dirâsâti'l-lüğaviyyetiinde Abdilkahir el-Cürcânî*, Daru'l-fıkr, Dımaşk, 1983.

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE MANTIK BİLİMİNİN YERİ*

Prof. Dr. Ali DURUSOY**

Makale Geliş: 12.08.2018

Makale Kabul: 29.09.2018

ÖZET

Bu yazıda Aristoteles'in Büyük Şârihi İbn Rüşd'ün mantık çalışmaları; zarûriyyât veya câmî, telhis, tefsir ve makale başlıkları altında anlatılmaya çalışıldı. Ayrıca İbn Rüşd'ün mantığı hangi amaç için kullanmaya çalıştığı Faslu'l-makâl ve el-Keşf an menâhici'l-edille kitaplarına atıfla açıklanmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Aristoteles, Faslu'l-makâl, zarûriyyât, câmî, telhis, tefsir, makale.

ABSTRACT

In this paper, the logical works of Ibn Rushd who is the Great Commentator of Aristotle will be analyzed under the titles of zaruriyyât or câmî, talhîs, tafsîr and maqâlah. Furthermore, the aim of his usage of logic will be explained by referring to his Fasl al-maqâl and al-Keshf 'an manâhic al-adillah.

Key words: Ibn Rushd, Aristotle, Fasl al-maqâl, zaruriyyât, câmî, talhîs, tafsîr, maqâlah.

Bu yazıda Mantık konusunda İbn Rüşd'e (1126-1198) kadar neler yapıldığına kısaca değindikten sonra bu konuda İbn Rüşd'ün ne yaptığını ve niçin yaptığını tanıtmaya çalışacağım.

Bilindiği gibi kendinden önceki düşüncelerin çelişikliği karşısında bunların doğrusunu ve yanlısını göstermek, kendi düşünsel çalışmaları için bir ölçü olmak üzere, Mantık bilimini tasarlayıp yazan, İlkçağın ünlü filozofu Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322). İzleyicilerin önce "*Organon*" sonra *mantık* adını verdiği bu bilim, Aristoteles'ten sonra ilkçağ bilim ve felsefesinin tedris edildiği Atina ve İskenderiye gibi merkezlerde okutulup araştırıldı. İskenderiye'de felsefenin dinlerle karşılaşmasından ortaya çıkan olumsuz durumdan mantık bilimi de nasibini aldı. Fârâbî'nin (870-950) bize bildirdiğine göre burada Hıristiyan din adamlarınca mantık hakkın-

* Bu makale, 11-13 Aralık 1998 tarihlerinde gerçekleştirilen "Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

da bir değerlendirme toplantısı yapıp kıyasdan sonraki kısımlar ve özellikle burhân, dinsel açıdan sakancalı görülerek tedrisi yasaklandı (bkz. İbn Ebî Useybîa, 'Uyûnu'l-enbâ, 604-605). Ancak, kategoriler, önermeler ve kıyas, dinî öğretileri kanıtlamak için yararlı görülüp eğitimine izin verildi. Böylece mantık ilk kez sûrîleşip felsefeden ayrılarak Kelâmın emrine girmiş oldu. Bu süreç her ne kadar miladî dokuzuncu yüzyılda mantığın Süryancadan veya doğrudan Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmesine kadar sürmüşse de, Süryânî bilim adamları kurdukları ilâhiyat okullarında mantığın diğer kısımlarını gizlice incelemekteydiler. Böylece çeviriler yoluyla dokuzuncu yüzyılda mantık eğitimi ve incelemeleri, Bağdat'da yapılmaya başladı ve burası önemli bir merkez haline geldi. Mantıkla ilgili yasak farkında olmadan ilk dönem Arapça çevirilerde de bir süre devam etti. Mantığın özünü oluşturan Burhanın tam bir çevirisi Fârâbî için gerçekleştirildi. Dokuzuncu yüzyılın sonunda neredeyse çeviri çalışmaları tamamlanıp onuncu yüzyılda Mantık üzerine yoğun çalışmalar başlamıştı. Başında Fârâbî'nin bulunduğu Bağdat mantık okulu kurulmuştu. Bu yüzyıl, çevrilen mantık metinleri üzerine yoğun şerh tefsir, telhislerin ve kısımda özgün metinlerin ortaya konduğu yüzyıldır. Bu çalışmalarından dolayı okulun başında bulunan Fârâbî, Muallimi Sanî, İbn Adî (893-974) ve Sicistânî (912-985) gibi bazı öğrencileri Mantıkî unvanını aldılar. On birinci yüzyılda Bağdat'ın yıldızı söndü, çalışmalar doğu ve batıya kaydı. Doğuda İbn Sînâ özgün çalışmalarıyla Organon'un Arapça çevirisinin etkisini kırdı, kendinden sonraki mantık çalışmaları; İbn Sînâ'nın metinlerine dayanmaya başladı. Batıda ise Fârâbî'nin mantık çalışmaları üzerine İbn Bâcce'nin (1090-1138) şerhleri sözkonusu idi (Bkz. *Teâlîkû İbn Bâcce Ala Mantıkî'l-Fârâbî*, nşr. Macid Fahri, Beyrut 1994). Öte yandan önceleri mantığa şiddetle karşı olmalarına rağmen on birinci yüzyıldan itibaren fıkıhcılar ve kelâmcılar mantık bilimine ilgi duyarak onu din bilimlerine dahil etme çalışmalarını başlattılar. Batıda ilk kez fikhî kıyası eleştiren İbn Hazm (994 -1064) *et-Takrib lihaddî'l-mantıkî*, doğu da ise Gazâlî (1058-1111) İbn Sînâ'nın metinlerine dayanarak bir dizi mantık kitabı yazdı. Böylece mantık ikinci kez, bilimden ve felsefeden ayrılıp Kelâm ve Fıkhın emrine girerek sûrîleşme sürecine girmiş oldu. Oysa Fârâbî'nin Arapça'da kurup İbn Sînâ'nın geliştirdiği mantık salt sûri değil, aynı zamanda içerikli bir mantık idi, asla dinî tartışmalar için kullanılmamıştı.

Giriş tarzındaki bu açıklamalardan sonra İbn Rüşd'ün mantık konusunda yaptığı çalışmaların tanıtımına geçebiliriz. Cemâleddin el-'Alevî'nin *el-Metnü'r-Rüşdî* adlı çalışmasının da yardımıyla filozofun bu konudaki çalışmalarını, birbirini izleyen dört dönemde değerlendirebiliriz.

Birinci dönemde *ez-Zarûriyyât fi'l-mantık* genel başlığı altında topladığı ve Fârâbî'nin mantık metinlerine dayanarak yaptığı "ihtisar" çalışmalarıdır ki bu muhtasarları yazmasında Endülüsde Fârâbî'nin mantık metinleri üzerinde incelemeler yapan İbn Bâcce'nin (1090-1138) etkisi görmezlikten gelinemez. *ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkıh* adını verdiği *Muhtasaru'l-mustasfâ'sı* da, zarûriyat türünden yaptığı çalışmalardandır. "Zarûriyyât" niteliği taşıyan bu muhtasarla "câmî" niteliği verdiği ve yalnızca Aristotelesin metinleri için yaptığı özet çalışmaların karıştırılmaması gerekir. Çünkü İbn Rüşd, Aristoteles'in *Organon*'u üzerinde câmî çalışması yapmamış, yalnızca fizikle ilgili metinler üzerinde yapmıştır. Küçük şerhler adıyla bazıları neşredilen bu metinler (bkz. Makalenin Kaynakları); *Organon* değil, Fârâbî metinleri üzerine yapılmıştır.

İbn Rüşd'ün ikinci dönem mantık çalışması; Porphyry'in (232-298) *Isagoge*'sinide içine alan (Arapça aslı kayıp, Latince ve İbrânîce versiyonu var. Bkz. Makalenin Kaynakları); *Organon*'un bütünü üzerine yaptığı "telhîs" adiverilen çalışmasıdır. Telhîsler; İbn Rüşd'ün *Organon* üzerine yaptığı ilk çalışmadır (Bkz. Cemaleddin el-'Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 49-51, 64, 69, 72, 139-153).

İbn Rüşd "telhîs" çalışmalarında büyük ölçüde Aristotelesin planına bağlı kalarak ana çatıyı korumaya çalışır, değişiklik sözkonusu olursa gerekçesiyle birlikte buna işaret eder (bkz. *Telhîs el-cedel*, 602, 620). Bu itibarla İbn Rüşd, telhislerde, *Organon*'u Aristoteles bu kitabı arapça yazmış olsaydı böyle yazardı dercesine sanki yeniden yazmıştır (bkz. *Telhis el-makûlât*, 3). Bu durumu, *Organon*'un arapçaya yapılmış olan çevirileriyle *Telhis* karşılaştırıldığında görmek mümkündür. Açık, seçik ve akıcı bir dille yazılmış olması bakımından arapça çevirisini aratmayacak kadar mükemmeldir. İbn Rüşd, telhislerde metne kendisinden çok az şey ekler ki bunlar daha çok verilen örneklerle ilgilidir. Ayrıca bir kitabın telhisinde diğer kitablara atıfda bulunması, konuya ne denli vakıf olduğunu gösterir (bkz. *Telhis el-İbare*, 81, 84, 87, 89, 111).

Şu bir gerçek ki İbn Rüşd'ün gerçekten saf Aristo mantığını ortaya koyma uğuruna yapmış olduğu bu mükemmel çalışmasını, yalnızca *Organon*'un arapça çevirisini göz önüne alarak yaptığını söylemeyiz. Onun bu konuda kendinden önceki Theophraste (m.ö. 372-288). Eudeme (m.ö. 4.y.y.), Galen (m.s. 129-199), Alexandre d'Aphrodise (160-220) ve Themistius (320-395) gibi ünlü Aristo şârihlerinden ve belki de en çok Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) çalışmalarından yararlandığını söylebiliriz.

Ancak ne var ki İbn Rüşd, şârihlerle ilgili yaptığı atıflarda, çoğunlukla ve özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ söz konusu olduğunda ya Aristoteles'i yanlış anladıklarını, ya da onun demek istemediği bir şeyi ona isnad ettiklerini veya söyledikleri yeni şeylerin zaten Aristonun metninde mündemic olduğunu söyleyerek şârihlerin çalışmalarını küçümser gibi bir tavır takınır ve Aristoteles'in gerçek maksadını kendisinin anladığını ileri sürer (Meselâ bkz. *T. el-Makûlât*, 18, 53; *T. el-Kiyâs*, 143, 152, 172, 176, 179, 182, 188, 192, 196, 202, 233, 300; *T. el-Cedel*, 506, *T. el-Muğâlata*, 704, 724-725, 729-730).

Aristoteles'in saf metnini inşa etmek ve ona sıkı sıkıya bağlı kalmak uğruna önceki şarihlerle karşı böyle davranmak, onların yorumlarını yalnızca kendi yorumunu desteklemek için kullanmak (bkz. *T. el-Muğâlata*, 729-730). İbn Rüşd adına yadırganacak bir durum olarak görülebilir. Oysa yalnızca *Telhîs el-ibâre*'de bile Fârâbî'nin etkisini açık olarak görmek mümkündür. Telhîslerde en çok Fârâbî'nin adının geçmesi bile, onun çalışmalarından nedenli yararlandığını söylemek için yeterlidir.

İbn Rüşd, *Makûlât* ve *İbâre* telhisinde daha çok dil-düşünce ayrımına değinerek, dilin yörel, düşüncenin de evrenselliğini belirtir. Kıyas ise burhâna bir giriştir ve burhân için araştırılır. Kıyasın sûri sonuç vermesi burhân için yeterli değildir. Bu yüzden her burhan bir kıyas ama, her kıyas bir burhan değildir (*T. el-Kiyâs*, 137, 151). İbn Rüşd, kıyasın sûrîliğini göstermek için harflerle temsil yönteminin en uygun yol olduğunu belirtir (*T. el-Kiyâs*, 144-145). İbn Rüşd'ün burada mantık ve matematik gibi sûrî bilimleri anlatmak için sembolleştirmeye temas etmesi son derece önemlidir. Yine Aristonun kıyasda kaplamcı olduğunu ve dolayısıyla bu kıyasa dördüncü bir şeklin eklenmeyeceğini belirtmesi doğru bir tesbittir (*T. el-Kiyâs*, 152, 172, 173).

Burhan sûreti ve maddesi örtüşen bir kıyasdır. Burhanda kıyas kurallarına uyulmuş ve öncüller deneyle doğrulanmıştır (Bkz. *T. el-Burhân*, 422; *T. el-Kiyâs*, 255-256). Burhanî bir kıyasın öncüllerini, doğrulayan veya sebat, teşâbüh, tekrar ve duyularla bize kazandıran burhanî istikrâdır (*T. el-Burhân*, 490; *T. el-Kiyâs*, 356). Burhanî bilgi, bir şeyin sûrî-maddî veya fâil-gâî nedenini bilmektir (bkz. *T. el-Burhân*, 471).

Burhanın bir alt derecesi olan cedel, öncülleri meşhûr mukaddimeler olan bir kıyastır (bkz. *T. el-Cedel*, 509-510). Felsefeye hazırlayıcı ve topluma nazarî konuları tasdik ettirmede yararlıdır (*T. el-Cedel*, 500-501). Cedeli kıyâs iki kişi arasında gerçekleşirken burhan kişinin kendi kendisinde yaptığı bir kıyasdır (bkz. *T. el-Cedel*, 625).

İbn Rüşd, yerinde bir tesbitle Aristo'nun, *Organon*'u muğâlata sanatıyla noktaladığını söyler. Ayrıca o, en çok bu kitabın yorumunda zorlanmıştı. Çünkü kendisine, ne güzel bir çeviri ulaşmış ve ne de İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki tefsirinden başka iyi bir tefsir gelmiştir (*T. el-Muğâlata*, 729-730).

İbn Rüşd'e göre hatâbe de mantık bilimine dahildir. Çünkü buradaki zamirler (gizli kıyaslar) burhandaki kıyasa, buradaki temsil'de istikrâya karşılık düşer. Bir iknâ sanatı olan hitabet, sûretini mantıktan maddesini siyâset, ahlâk ve hukuktan alır. Amacı talim ve irşâtdir. Toplumunu erdeme yönlendirip, itikadı konuda ikna etmedir (*T. el-Hatâbe*, 10, 34, 18, 3-4, 212, 249). Hatâbede kullanılan sözcüklerin durumlarını incelemek de ayrıca mantığın konusuna girer (*T. el-Hatâbe*, 249). O, hatâbeyi ve çeşitlerini açıklarken zaman zaman Kur'an'dan örnekler verir (Bkz. *T. el-Hatâbe*, 288).

İbn Rüşd, ahlâkî fiillerle ilgili güzeli ve çirkini konu alan ve bunları öykünme (hikâye) ile anlatan, sözlerle hayalde canlandıran (tahyîl) şiir sanatını da mantığa dahil eder. Burada iyi fiiler övülerek, kötü fiiler ise yerilerek iyiye bir yönlendirme ve kötüden kaçındırma söz konusudur. İbn Rüşd, şiirin bu türünün arapçada bulunmadığını ama Kur'an'da pek çok örneklerinin olduğunu belirtir (*T. eş-Şi'ir*, 203-206, 210-211, 218-220, 229, 232).

Hatabe ve Şiiri mantık ilmine dahil eden ve niçin dahil olması gerektiğini açıklayan İbn Rüşd, bu iki konudaki örneklerini daha çok Kur'an'dan ve hadislerden vermeye çalışır.

İbn Rüşd'ün üçüncü dönem mantık çalışması "*el-Mesâilu'l-mantıkıyye*" (Mantıkla İlgili Sorunlar) başlığı altında toplanan bir dizi makaleyi içerir (makalelerin sayısı ve adları için bkz. Makalenin Kaynakları). İbn Rüşd bu makalelerde genellikle telhîslerde kısaca değindiği, Alexandre ve Themistius gibi bazı şârih ve Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, mantıkla ilgili olarak katılmadığı görüşlerini eleştirir. Bazı makalelerde ise kendince önemli gördüğü herhangi bir konu özel olarak incelenir. Bu bakımdan bu dönem bir açıdan eleştiri, bir başka açıdan telhislere ek bir çalışma olarak görülebilir (Bkz. Cemâleddin el-'Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, 74-119).

İbn Rüşd, özel bir ilgiden dolayı dördüncü dönem mantık çalışmasını, *Organon*'un *Burhân* kitabının şerhine ayırmıştır. İbn Rüşd; telhislere "manâyı telhîs", muhtasarlarda "kavilleri tecrîd" ederken; bu çalışmasında "lafızları tefsir" etmeyi tercih etmiştir. Önce, Aristoteles'in metninden bir bölüm ele alınır ve sonra "tefsir" başlığı altında konunun açıklaması yapılır. Tıpkı daha önce Fârâbî'nin *Kitabül-İbâre*'ye yaptığı şerh gibi.

İbn Rüşd'ün anametne bağlı kalarak Organon üzerine yaptığı önemli çalışması; telhîslerdir.

İbn Rüşd'ün mantıkla ilgili çalışmalarına ilişkin bu bilgilerden sonra bu çalışmaları niçin yaptığı sorusunu açıklamaya geçebiliriz. Çünkü İbn Rüşd'ün mantık çalışmalarını anlamlı kılan, bu sorunun cevabıdır. Onun bu konudaki düşünceleri biri diğerini tamamlayan *Faslü-makâl* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille*'ye dayanılarak açıklanabilir. Birinci kitabda mantığın niçin gerekli olduğu, ikinci kitabda ise bu gerekliliğin yerine getirildiği görülmektedir.

İbn Rüşd önce felsefeyi tanımlayarak mantığın konumunu belirlemeye çalışır. Felsefe, varlıkları, yaratılmış olup Tanrıya delalet etmeleri bakımından “nazar” ve “itibar” etmektir. Din (şeriat), “itibar”ı (haşr 59/2) ve “nazarı” (Araf 7/175) teşvik eder. Ona göre “itibar ediniz” emri, hem aklî hem dinî (mantikî ve fikhî) kıyası kullanmanın gerekliliğine bir nassdır. Din bu âyetleri zikredince akıl yolu ile varlıkları nazar ve itibar vacip olmaktadır.

İbn Rüşd, felsefeyi Tanrıyı aramak olarak tanımladığı gibi, itibar sözcüğünü de kıyas olarak; bilinenden bilinmeyi çıkarmak olarak tanımlar. İtibar kıyasdır veya en azından kıyas ile yapılır. Şu halde mevcûdâtı aklî kıyas ile nazar etmek vaciptir. İtibar, kıyas olunca nazarın da burhân olması kaçınılmazdır. Çünkü burhân niteliği taşıyan nazar, nazarın en üstünüdür. Burhân yoluyla Tanrıyı ve diğer varlıkları bilmek dinî bir emr olunca, herşeyden önce burhânın türlerini ve şartlarını, onu cedelî, hatabî ve muğâlitî kıyasdan ayıran özelliklerini bilmek gerekir. Oysa mutlak olarak kıyas ve türlerini bilmeden bunları bilmek mümkün olmaz. Kezâ kıyası bilmek de, kıyası oluşturan mukaddimleri ve türlerini bilmekle mümkün olur (*Fasl*, 22-25).

Burada İbn Rüşd, “itibar ve nazar” sözcüklerinden mantığın bütün bölümlerini çıkardığı halde kategorileri her nedense dışarda bırakmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün itibar ve nazarı emreden âyetlerden mantık bilimini ve bunun dinen meşrû olduğunu istidlal etmesi, bize Gazalî'nin *el-Kıstâsu'l-mustakîm*'de mantık kurallarını Kur'an âyetlerinden çıkarma çabasını hatırlatmaktadır.

Şu halde, mevcûdâtı nazar edecek müminin, öncelikle nazarın âletini -ki bu âlet mantıktır (bkz. *T. el-Cedel*, 512)- bilmesi gerekir. Hukuk yargıları (ahkâm) konusunda fakîhin, fikhî kıyası bilmesi nedenli gerekli ise ârif içinde mevcûdât konusunda mantikî kıyası bilmek o denli gereklidir. Keza fakîh itibar âyetinden fikhî kıyasın gerekli oluşunu istidlâl etmişse, âri-

fibillahın öncelikle aklî kıyasın gerekliliğini istidlal etmesi gerekir (*Fasl*, 23-25). Acaba gerçekten de fakihler, fikhî kıyasın gerekliliğini bu âyetten mi istidlal etmişlerdir?

İbn Rüşd'e göre İslâm'ın ilk döneminde olmayan fikhî kıyasın sonradan uydurma olduğu iddia edilemediği gibi, aklî kıyasda sonradan uydurma (bidat) olarak görülemez.

Ancak aklî kıyası, dinlerimiz ayrı olan bizden öncekiler bulduğu için bizim bu kıyası onlardan alıp incelememiz gerekir. Çünkü bir âlet durumunda olan kıyası başkalarından almamızda dinsel bir sakınca yoktur. Zira burada aleti yapanların dinî durumu değil, aletin kendisi ve işlevi önemlidir (bkz. *Fasl*, 25-26). Çünkü öncekilerin uzun çalışmaları sonucu keşfettiklerini bizim yeniden ve kısa sürede keşfetmemiz hem imkansız hem de gereksizdir. Şu halde bizim yapmamız gereken onların yanlışlarını göstermek doğrularını almaktır. İbn Rüşd'e göre müslümanların fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda yaptıklarını öncekilerde mantık ve mevcûdât araştırmaları konusunda yapmışlardır. Ne kadar zeki olursa olsun, bir insanın bu birikimi yeni baştan kazanmaya çalışması imkânsızdır. Bu durumda, eskilerin mevcûdât hakkındaki bilgilerinin burhânî şartlarına uyanları almalı, uymayanları bırakmalıyız. Buna göre eskilerin kitaplarını "nazar", dinen gereklidir (bkz. *Fasl*, 26-28).

İbn Rüşd yerinde bir tesbitte, bilgi ile değer arasını ayırarak, bazı fakihlerin olumsuz tavırlarından dolayı fıkıh ilminin yasaklanamayacağı gibi, bu kitapları inceleyenlerin olumsuz davranışlarına bakarak mevcudâtı nazar etmeyi yasaklamanın gerekmiyeceğini belirtir (*Fasl*, 28-30).

İbn Rüşd'ün mantık ve felsefenin gerekliliğini ve meşruluğunu dinsel açıdan temellendirmeye çalışması; ilk müslüman filozof olan Kindî'nin (804-863) *el-Felsefetü'l-ûlâ'* sının girişindeki düşüncelerinin genişletilmiş ve sistemleştirilmiş şekli gibidir. Zaten neredeyse bu gün olduğu gibi, Ortaçağ İslâm toplumunda felsefenin yürüyüşü genellikle bu meşruiyet tartışması ekseninde görülmektedir.

İbn Rüşd, Kur'an'daki "itibar" sözcüğünden mantık bilimini ve gerekliliğini çıkarmakla yetinmez. Aynı zamanda bir başka âyette geçen (Nahl 16/125) "hikmet, mev'ize ve cedel" sözcüklerinden kıyasın uygulandığı bölümler olan tasdik çeşitlerini de istidlal eder. İbn Rüşd'e göre insanlar farklı yaradılıştaki oldukları için kimisi, burhanî (hikmet), kimisi hatabî, kimi de cedelî kanıtlarla (kaviller) tasdik eder. İşte bu yüzden din insanları üç yolla hakka çağırılmaktadır (bkz. *Fasl*, 31). İbn Rüşd'e göre eskilerin burhanî nazarla edindikleri bilgiler dinî öğretiyle çatışmaz. Çünkü gerçek

(hakk) gerçeğe çatışmaz, aksine gerçek gerçeğe uyar ve ona şahâdet eder. Aradaki ayrılık görünüştedir ve bunu da “tevil” yolu ile aşmak mümkündür (bkz. *Fasl*, 31-33). Kısaca tevil, inancı burhanî bilgi konumuna getirmenin yoludur. Çünkü İbn Rüşd, tevil âyetinde geçen ilim ehlinin ancak burhanla bilgi sahibi olduklarını dolayısıyla inançlarının da burhana dayandığını belirtir. Şu halde din karşısında iki tür insan var: İman ehli olan müminler ve burhan sahibi olan bilginler. Burhan ehli tevil yoluyla müminin iman ettiği şeyin gerçeğini bilip inanır (Bkz. *Fasl*, 38).

İbn Rüşd’ün bu açıklamasına bakılırsa, burhân ehli adeta inanmaz, ama bilir. Veya iman ehlinin işittiklerini burhan ehli görürür. Çünkü Tanrı ancak burhanla idrak edilir (*Fasl*, 41) ve burhan, Allah’ın bilginlerle konuşma vasıtasıdır. Nebiler için vahy ne ise alimler için de burhan odur (*Keşf*, 162-163). Şu halde inanca giden üç yol vardır ki herkes tasdikini bu üç yoldan biriyle yapmakla yükümlüdür.

İbn Rüşd, mantığı neredeyse bir inanç aracı (âlet) olarak düşünmektedir. Buna göre eğer insan burhan ehli ise inancını burhanla, cedel ehli ise cedel ile, mevize ehli ise mevize ile tasdik edecektir (*Fasl*, 45-46). Dinî öğreti, ya tasdik ya tasavvurla olur ki tasavvurda ya şeyin doğrudan kendisini tasavvur etmekle veya misâlini tasavvur etmekle olur. Kuşkusuz doğrudan tasavvur burhan ehline, misâlle tasavvur topluma (cumhura) ait olmalıdır (*Faslı*, 62).

İbn Rüşde göre iki tip “tevil” ehli vardır. Filozoflar ve fakikler, filozoflar varlık (mevcûd), fakihler değer (amel) konusunda tevil yaparlar. Bu iki küme ârif ve fakîh, burhanın şartlarına uyduğu sürece tevil ve nazarlarında yanılırlarsa mazurdurlar, burhanın şartlarına uymazlarsa günahkârdırlar (bkz. *Fasl*, 44-45).

İbn Rüşd’e göre tevil konusunda tek yetkili burhân ehlidir (bkz. *Fasl*, 65). İslâm’ın ilk dönemlerinde tevil yok, fakat takva vardı. İbn Rüşd’e göre sonraki dönemlerde tevil, takvâdan uzaklaşmanın ve toplumsal yozlaşmanın nedeni oldu (bkz. *Fasl*, 65-66). Çünkü sonraki dönemlerde varlık (mevcûd) konusunda tevil yapan Mutezile ve Eşariler, tevil ve burhanın şartlarını yerine getirmedi, ayrıca ulaştıkları eksik sonuçları topluma ifşa ederek ayrılık nedeni oldular (bkz. *Fasl*, 62-63).

İbn Rüşd’e göre, hiç hakları olmadıkları halde, bu büyük dinî önce Hariciler sonra Mutezile ve Eşariler, daha sonra Sûfiler gelip değiştirdiler (bozdular). En sonunda da Gazalî gelip her şeyi berbat etti. Çünkü kendi yanlış anlayışına göre hikmeti ve filozofların görüşlerini topluma (cumhûr) ifşa etti (bkz. *Keşf*, 182).

İbn Rüşd, meşruluğunu ve gerekli oluşunu dine dayanarak açıklamaya çalıştığı mantığı bir tevil aleti olarak görmektedir. Nitekim, Tanrıya götürülen varlık hakkındaki nazarda, burhân şartlarına uygun olarak kullanılmadığı için İslâm ümmeti inanç birliğini kaybetmiş, o kadarki çeşitli inanç sahipleri birbirlerini dinsizlikle itham etmektedirler. İşte İbn Rüşd, İslâm inancının saf Aristoteles mantığı ile açıklandığında –ki bu bir tevil işidir– toplumda bir inanç birliğinin sağlanacağını düşünmektedir. Nasıl kendisinden önceki filozofların gerçeklik hakkındaki karşıt görüşleri, Aristotelesin mantık bilimini kurmasına neden olmuşsa, İslâm toplumundaki inanç ayrılıkları da İbn Rüşd'ü önce Aristoteles mantığını iyice anlamaya, sonra bu mantığın gerekli olduğunu göstermeye ve en sonunda da bu düşüncesini uyguladığı *el-Keşfan menâhici'l-edille*'yi yazmaya sevk etmiştir. İbn Rüşd, *Keşf* kitabında önceki kelâmcıların Tanrı kanıtlamalarının cedelî ve hatabî delillere dayandığını dolayısıyla ayrılıklara neden olduğunu söyler. O, kendisinin, âyetlerinde zımnen işâret ettiği ve insan fitratına en uygun, basit ve kesin sonuç veren inâyet ve ihtira kanıtlarından söz eder. Kendi kanıtlarının geçerli kanıtlar olduğunu göstermek için Kur'ân'dan âyetler nakleder. Aslında bu durum mantıkta, "Musâdere 'ale'l-matlûbu'l-evvel" yani sonucun kanıt yerine konması denilen şeydir.

Keza İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü her iki kanıt eleştiriden masun kalmaz. İnsan ile mevcûdât arasında bir uyumun bulunduğu tartışılabilir. Keza bir varlığın gerçekliğini bilmek, zorunlu olarak onun yaratılmış olduğunu bilmeyi gerektirmez (bkz. *Keşf*, 132-152, 251).

Her ne kadar İbn Rüşd, Mantığı kullanarak, inancı aklileştirip evrenselleştirmeyi ve toplumu tek bir inanç üzerinde birleştirmeyi düşünmüş ise de bu durum gerçekte mümkün görülmemektedir. İnanç, bilgi konusu olduğu zaman dinsel kategorilerle düşünmek ve polemik yapmak kaçınılmaz olur. Nitekim kendisinin Eşarilerin bir kısmını küfür ve sapıklıkla itham etmesi bu durumun açık bir örneğidir (Bkz. *Fasl*, 63-64; *Keşf*, 199-200, 207).

Gazâlî'nin mantığı kelâm ve fıkıh usulu için kullanmayı denediği gibi, İbn Rüşd'de aynı şeyi kelâm için yapar. Şu farkla ki Gazâlî, İbn Sînâ'nın metinlerine dayanırken İbn Rüşd, ilk kaynağa gitmeyi tercih ederek Aristoteles'in mantığına dayanmayı tercih etti. Her ne kadar, sebeblilik anlayışı dolayısıyla Eşarileri ve özellikle Gazâlî'yi eleştirmişse de, mantığı kelâmın emrinde kullanması ve dinî bilimselleştirmeye çalışması itibarıyla, Aristoteles'in metinleri üzerine yaptığı devâsâ şerhlere rağmen İbn Rüşd'ün kelâmcı bir zihniyete sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun mantık çalışmaları, telhîs ve şerhleri daha çok dinsel amaçlıdır, bilimsel amaç-

lı değildir. Oysa ondan inancı ve bilimi ayırması, hiçbir zaman kesin sonuç vermeyecek böyle bir çabaya girmemesi beklenirdi. Muhtemelen o şeriat ve hikmet diye iki gerçekliğin bulunduğu, ikisinin burhan ve tevil köprüsü üzerinde buluştuğuna, bize düşen işin bu iki köprüyü şartlarına uygun olarak kurmak gerektiğine inanmaktaydı. Onun mantık çalışmalarını yönlendiren fikrin bu durum olduğunu düşünüyorum.

Kezâ İbn Rüşd, Aristoteles şerhleriyle burhanı ve hikmeti, *Keşf*deki kanıtlamalarıyla dîni iyi anladığını, *Fasl* da ise ikisini uzlaştırdığını düşünüyordu. Diğer taraftan *Fasl*'daki fıkıh usûlü ve mantık ile fıkıh ve felsefe karşılaştırmalarına bakılarak kitabın adında geçen hikmetin mantık-çünkü hikmet, mantık (burhan)la kazanılır- ve şeriatında, fıkıh usulu veya fıkıh -çünkü fıkıh, usulle kazanılır- olarak düşünülmesi ve kitabın bir de bu açıdan değerlendirilmesi mümkündür.

İşte bütün bu tarz ve tavırlar İbn Rüşd'ün deyimiyle “felsefî bir hayvan olan insanın” (bkz. *T. el-Cedel*, 618) düşünce serüveninin bir kesiti, mantık ise dinin sâdık bir hizmetçisidir.

KAYNAKLAR

İbn Rüşd, *Telhis, Mantık-ı Aristû* (I-III).

Kitabu'l-makûlât

Kitabu'l-ibare

Kitabu'l-kıyas

Kitabu'l-burhân

Kitabu'l-cedel

Kitabu'l-muğâlata.

Nşr. Cirâr Cihâmî, Beyrut, 1983.

.....*Telhisu'l-hatâbe*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Beyrût 1960.

.....“*Telhisu Kitab li-Aristûtâlis fi'ş-ş-i'r*”, nşr. A. Bedevî, Aristotalis, *Fennü'ş-Şir* içinde s. 199-250, Beyrut-Lübnan 1952.

.....*Kitâbü'l-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi'l-mille*, Nşr. Mahmûd Kasım, 2. baskı, Kahire 1964.

.....*Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikme ve'ş-şeria mine'l-ittisal*, nşr. Muhammed 'Amâra, 2. Baskı, Kahire 1983.

.....*Faslu'l-makâl, Felsefe-Din ilişkileri* (Arapça Aslıyla) Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1982.

.....*Middle Commentary On Porphyry's Isagoge*, Tr. H. A. Davidson, (Arapçasından Latince ve İbraniceye yapılmış çevirilerinden İngilizceye tercüme edilmiştir.) The Medieval Academy of Cambridge Massachusetts and the University of California Press 1969, America.

.....*Three Short Commentaries On Aristotle's "Topics", Rhetoric" and Poetics"*, Ed. And Tr. by Charles E. Butterworth, Albany State University of Newyork Press, 1977.

.....*Telhîsu kitabi'l-makûlât*, Nşr. Maurice Bouges, Beyrût, 1932 ve 2. Baskı Beyrût, 1983.

.....*Telhîsu'l-İbâre*, Nşr. Muhammed Selim Salim, Kahire 1972 (209 sayfa).

.....*Telhisu'l-Kıyâs li-Aristû*, Nşr. A. Bedevî, Kuveyt 1988.

Şerhu'l-Burhan Li-Aristû ve Telhisu'l-Burhân, Nşr. A. Bedevî, Kuveyt 1984.

.....*Telhîsu Kitabi Aristûtâlis fi'l-cedel*, Nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire, 1980 (503 sayfa).

.....*Telhîsu Kitabi's-Safsata*, Nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire 1972 (197 sayfa).

.....*Telhisu'l-hatâbe Li-Aristû*, Nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire 1967 (704 sayfa).

.....*Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'ş-ş-i'r*, nşr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire 1971.

.....*Resâilü İbn Rüşd el-Mantıkıyye; Telhîsü Kitabi'l-Makûlât*, Kahire 1980 (20 + 160).

Telhîsu Kitâbi'l-İbâre, Kahire 1981 (16 + 132).

Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs, Kahire 1983 (44 + 396).

Telhîsu Kitâbi'l-Burhân, Kahire 1982 (24 + 204).

Telhîsu Kitâbî'l-Cedel, Kahire 1979 (53 + 264).

Nşr. Mahmûd Kasım, M. Ch. Butterworth, Ahmed Abdulmecid Harîdî.

Telhîsu Kitâbi's-Ş'ir,

Nşr. M. C. Butterworth, A. Abdulmecid Harîdî, Kahire 1986 (17 + 158).

Makâlât fî'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîî,

Nşr. Cemâleddin el-'Alevî, Dar en-Neşr el-Mağribî, Fas 1983.

Makâlâ fî'l-mahmûlâtî'l-müfredre ve'l-mürekkebe ve nakdi mezhebi İbn Sînâ.

Ta'lîk alâ kavli li-Ebî Nasr fî Kitâbi'l-burhân.

Makâle fî cihâti'n-netâic fî'l-mekâyisi'l-mürekkebe ve fî ma'nâ'l-makûl 'alâ'l-küll.

Makâle fî'l-mukaddimeti'l-vücûdiyye evi'l-mutlaka.

Makâle fî nakd mezheb Themistius fî'l mekâyisi'l-mümküne.

Makâle fî'l-kıyâsi's-şartî ve nakd mezheb İbn Sînâ.

Makâle fî nakd mezheb İbn Sînâ fî aksi'l-kazâyâ.

Makâle fî'l-kelime ve'l-ismi'l-muştak ve nakd—I mezheb-I Ebî Nasr.

Makâle fî hadd (cüzi'l-kıyâs) ve nakd-i mezhebeyi'l-İskender ve Ebî Nasr.

Makâle fî haddi's-sahs.

Makâle fî külliyâti'l-cevher ve külliyâti'l-'araz.

Makâle fî ciheti'l-mekâyisi'l-muhtalita mine'z-zarûrî ve'l-mutlak ve'l-müm-kün.

Makâle fî lüzûm cihâti'l-netâic li-cihâti'l-mukaddimât.

Makâle fî mahmûlâtî'l-berâhim.

Makâle fî ma'nâ'l-makûl 'alâ'l-küll ve gayr zâlik.

.....ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkıh ev Muhtasaru'l-mustasfâ, Nşr. Cemaleddin el-'Alevî, Beyrût, Lübnân 1994.

Cemâleddin el-'Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, Mağrib 1986.

İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ fî tabakati'l-etibbâ*, Nşr. Nezzâr Rızâ, Beyrût 1965.

İSLAM VE İNANÇ-EYLEM-ERDEM BÜTÜNLÜĞÜ*

Mehmet ERDOĞAN**

Makale Geliş: 11.06.2018

Makale Kabul: 23.07.2018

Özet:

İslam fitrat dinidir ve insanlığa cevap olmak üzere gelmiştir. Getirdiği cevapların insanda birebir karşılığı olması gerekir. İnsanın inançlar, eylemler ve erdemler olmak üzere üç boyutu vardır. Buna göre dinin de aynı şekilde üç boyutu olmalıdır. Yüce Allah, şecere-i tayyibe örneği üzerinden bu tekâbüliyeti ortaya koymuştur. Ağacın kökleri inançlara, gövde ve dalları eylemlere, semere de erdemlere tekabül eder. Ancak bunlar arasında gerçeklikte asla bir ayrılık olmaz. Ağacın ağaç olması ve meyve vermesi ancak bu bütünlükle mümkün olduğu gibi, insanın erdemli olabilmesi de aynı şekilde onun inanç-eylem ve erdem bütünlüğü içinde varlığını sürdürmesi esasına bağlıdır.

Temel İslam Bilimleri bu üç boyutlu gerçekliğin anlaşılması ve üretilen bilginin nesilden nesle aktarılması amacıyla oluşmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, fıkıh, Fıkıh-ı ekber, fıkıh-ı zâhir, fıkıh-ı bâtın, şecere-i tayyibe, akaid, ilm-i kelam, bidat, Temel İslam Bilimleri.

ISLAM AND INTEGRITY OF BELIEFS- DEEDS- MORALITY

Abstract: Islam is a religion of nature and it had been decreed by Allah as an answer to mankind. The answers which are offered by Islam have to have one to one correspondence within human needs.

Humans have three dimensions which are beliefs, deeds, and morality.

Similarly religion should also have three aspects. In the Quran, Allah the Greatest presents this correspondence through the example of good tree. The tree's roots correspond to beliefs; trunks and branches to deeds; and fruits to morality.

However these parts cannot be separated in reality.

A tree only becomes a tree and produces fruit if it has all the components in place. Similarly, in order for a human to be moral, he/she has to maintain a life with the integrity of beliefs and deeds. Thus, Basic Islamic Sciences has been established to explain these three dimensional reality and to convey this produced knowledge to generation to generation.

Key words: Religion, Islamic jurisprudence, al-Fiqh al-Akbar, al-fiqh al-zahir, al-fiqh al-batin, Shajara Tayyiba (good tree), Aqa'id, Ilm al-Kalam, bid'ah, Basic Islamic Sciences.

* Bu makale Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi konferans salonunda verilen bir konferansın geliştirilmiş şeklidir. Konunun bilgisayar ortamına aktarılmasında katkısı olan değerli öğrencim Meryem Sezgin'e teşekkür ediyorum.

** Prof.Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yakın Doğu Ün.i İlahiyat Fakültesi

İSLAM VE İNANÇ-EYLEM-ERDEM BÜTÜNLÜĞÜ

Vaktiyle bu konuyu nüve halinde *Fıkıh İlmine Giriş* adlı kitapçıkta da “Fıkıh ve Diğer Temel İslam Bilimleri”¹ başlığı altında yazmaya çalışmıştım. Konuyu İbrahim Suresi 24-25 ayetleri üzerinden sunmaya çalışacağım.

Kuran-ı Kerim’in özelliklerinden bir tanesi de bolca temsile yer vermesidir. Mesel ve model üzerinden bir anlatım biçimi vardır. Bu muhataplar üzerinde fevkalade bir etki oluşturuyor. Tabi bizim temel metinlerimizde verilen bu kabilden örneklerle bakıldığında bunların kahir ekseriyetinin tarım ile ilgili olduğu görülür. Bu İncil’de de, Tevrat’ta da, Kuran’da da, hadislerde de böyledir. Çünkü toplum tarım ile haşır neşir idi. Dünyanın öküzün boynuzlarının ucunda olduğu algısı vardı. Ama bu algı tarım gerçekliği üzerine kurulu idi ve doğru idi. Tarım olmasa ya da kuraklık ve bunun sonucunda yaygın kıtlık olsa, bu tarımla geçinen dünyanın kıyameti demektir. Böyle bir ortamda verilen örnekler de elbette tarım ile ilgili olacaktır. Bahsedeceğimiz âyette verilen örnek de tarımdandır. Bir ağaç üzerinden örnek verilmiştir. Âyet-i kerime şöyledir:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٤٢﴾ تُوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِأَذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٢﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴿٦٢﴾

“Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.

O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.

Kötü sözün misali de kökü yerden sökülmüş, ayakta duramayan kötü bir ağaçtır. (İbrâhîm 14/24-26)

Bu ayette ‘kelime-i tayyibe’, ‘şecere-i tayyibe’ gibidir deniyor. Yani mücerret, soyut bir kavram olan Kelime-i Tayyibe somut görkemli bir ağaç üzerinden anlatılmak isteniyor. Kelime-i Tayyibe (hoş söz) ne olabilir? Mesela İ’la-yı kelimetullah dediğimiz zaman ne anlıyoruz? Bu, Allah’ın kelimesinin yüceltilmesi demektir. Buradaki kelimedenden maksat elbette dindir. Zikrül-cüz irâdetü’l-küll kabilinden bir mecaz vardır. Dolayısıyla Allah’ın kelimesi demek Allah’ın dininin yüceltilmesi demektir. Buna göre kelime-i tayyibe yani Allah’ın dini Şecere-i tayyibe gibidir.

Ayette Allah şecere-i tayyibenin evsafını veriyor. Aslında herkes ağacın nasıl olduğunu, ne olduğunu bilir. Hatta resmini bile yapabiliriz. Burada

1 Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh İlmine Giriş*, II. Basım, İstanbul 2012, s. 18.

bahsedilen “asluhâ” yani onun dibinden maksat ağacın kökleridir, onlar yerin altındadır ve görünmüyor. “Fer’uhâ” ise ağacın göğe ağmış olan gövde ve dallarıdır. Bu dalların her ucunda da ağacın yemişi vardır. Allah bunun için ise “ükül” kelimesini kullanmıştır.

Burada ağacın üç unsuruna değinilmiş oldu: “Asıl” (ç. usûl) yani kökler, “fer” (ç. furû) yani o köklerden dışarı vuran gövde ve dallar, “ükül” yani ağacın meyvesi/yemişi.

Allah dinini öyle bir ağaç örneği üzerinden anlatıyor ki aslında o şey her gün bakımını yaptığınız ve geçiminizin medarı olan bir şey oluyor. Biz burada hayatın içinden olan bir örnekten bahsediyoruz. Bugün biz din namına insanlara hitap ederken maalesef aynı şekilde onlara kendi hayatlarının içinden hitap edemiyoruz. Çünkü bugün dahi bizim verdiğimiz örneklerin hemen hemen hepsi hala tarım toplumuna ait. Biz insanlara tarım toplumuna ait örneklerle ulaşmaya çalışıyoruz, onlar da anlamıyorlar çünkü hayatlarında bir karşılığı yoktur. Biz Allah Teâla’nın sünneti üzere hareket edecek olsak ancak o zaman başarılı oluruz. Allah bize burada ağaç ile hitap etmiş yani hayatımızın içinden bir örnek vermiştir. Bizim de Sünnetullah’a uygun hareket etmemiz için bugünkü nesle onların hayatlarının içinden örneklerle hitap etmemiz gerekiyor.

Ayete dönelim: Ağacın dibi sapa sağlamdır. Ağacın bu boyutu toprağın altında görünmeyen kısımdır ama yine de var olan, varlığından asla kuşku duyulmayan bir şeydir. Üzerinde yükselen kısım da zaten onun varlığının kanıtı olmaktadır.

Dinin tümü, bütün boyutlarıyla insana bir cevap olmak üzere gelmiştir. Şu halde din ve bütün boyutları ile insan karşılaştırıldığı zaman her ikisinin de birebir örtüşmesi gerekir. Buna göre insanın hangi boyutu bu sapa sağlam olan asla tekabül eder? Elbette ki kökler, insanların inançlarına tekabül eder. Nasıl ki ağaç kökleriyle toprağa tutunuyor, oradan besleniyorsa insan da inançlarıyla Allah’a bağlanır ve oradan beslenir, gücünü kuvvetini O’na bağlı olan inancından alır. “La havle ve la kuvvete illa billah” derken insan olarak bütün güç ve kudretimizi imanla bağlandığımız Allah’tan alıyoruz demiş oluyoruz. Yaptığımız her işin başında “Bismillah” derken, kendisine iman ettiğimiz, irade ve kudretiyle varlığımızı sürdürdüğümüz Allah ile ya da Allah adına... demiş oluyoruz.

İnançların kök saldıği yer kalbimizdir. Şimdi siz bu inançları oraya koyduğunuz zaman bu inançları orada etkisiz bir halde tutabilir misiniz? Yani bir şekilde inandığımız ve kalbinize yerleşen bir inanç, öylece orada durabilir mi, yoksa illaki toprağın altına düşen herhangi bir tohumun belli bir

ortam oluştuktan sonra çimlenip dışarıya çıkararak sürgünler vermesi gibi onun da dışarıya vurması gerekir mi? İlla ki vurur. Peki, nasıl vurur? Önce küçük bir filiz olarak toprağı yarar, derken büyür büyür, kocaman bir ağaç olur ve vakti gelince de meyve vermeye başlar. Peygamberimizin bir hadisini burada hatırlamak gerekir:

الإيمانُ بضْعٌ وسبعونَ أو بضْعٌ وستونَ شعبةً . فأفضلُها قولُ لا إلهَ إلا اللهُ . وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريقِ . والحياءُ شعبةٌ من الإيمانِ

“İmanın yetmiş ya da altmış küsur dalı vardır. En üstünü “La ilahe İllallah” sözü, en alt derecesi, yoldaki rahatsızlık veren şeyleri gidermektir. Utanma da imanın bir dalıdır.”²

Bu hadiste denilmek isteniyor ki kalpte yer eden iman çekirdeğinden pek çok dal fıskırıyor. Bunların en yüce mertebesi özümüzdeki bu inancı dilimiz ile de bütün insanlığa haykırmamız ve kim olduğumuzu, kimliğimizi ortaya koymamızdır. İşte bu, dışa vuran sürgünler içinde en önemlisidir. Bu, özümüzü Hakk’a ve mutlak hakikate tanık kılmaktır (şehadet). Bu itibarla da şehadet, özümüzdeki imanın dışa vurması tezahürlerinin en yücesi olmaktadır. Hadiste ifade edilen imanın dışa vuran diğer bir sürgünü de mesela yoldan giderken baktınız ki orada insanları rahatsız eden bir nesne var ve siz o nesneyi izale ediyorsunuz. İşte bu bile sizin imanınızın dışa vuran tezahürlerinden biri oluyor. Bir başka hadiste de “Bir Müslüman hayvan boğazlayacağında ister besmele çeksin ister çekmesin onu Allah namına boğazlar”³ buyruluyor.

Bu ve benzeri diğer hadislerden de anlaşıldığına göre, insanın içselleştirdiği bir imanı varsa bütün eylemleri bu iman ile bağlantılı olur. Dolayısıyla sizin kalbinizin derinliklerine kök salmış inançlarınız orada kalmaz illaki eylem olarak dışa vurur.

Biz bu eylemleri/insanın fiillerini kendi içerisinde tasnif edip sıralamıyız. Buna göre önce kişinin kendi özü ile Allah arasında olan davranışları, yaratıcısına karşı olan hukuku gelir. Bunları ibadet olarak diğerlerinden ayırırız ve öncelikli kılmışız. Bunlarda taabbudîlik esastır. İfasi, talep edilmiş şekline bağlıdır.

Sonra demişiz ki kişi tek başına devam edemez ancak bir aile içerisinde hayatını devam ettirebilir. Onların da birbirine karşı davranışları, hak ve hukukları vardır. Bu kısımdan hak ve hukuka da aile hukuku demişiz. Sonra da bu hak ve sorumluluklar halkasını yakın akraba ve komşulardan

2 Müslim, “İman”, 35.

3 المسلم يذبحُ على اسمِ الله سَمَى أو لم يسمِ İbnu'l-Mulakkan, *Hulâsatu bedri'l-münîr*, II, 375; Zeyla'i, *Nasbu'r-râye*, 4/182.

başlayarak en sonunda tüm insanlığı kucaklayacak şekilde genişletmişiz.

Sosyal birer varlık olarak bizler, tek başımıza hayatımızı sürdüremeyiz, ihtiyaçlarımızı karşılayamayız. Bu itibarla aramızda gizli bir elle hikmetlice yönetilen bir iş bölümü olması gerekir. Bunun sonucu olarak da birbirimizle olan muamelelerimiz söz konusu olur. Kiminde alır kiminde veririz. Yerine göre aramızda niza çıkar. Bunların da bir mekanizma ile giderilmesi gerekir.

Genelde başkalarıyla olan ilişkilerimiz, davranışlarımız şeklinde belirlenip ortaya çıkan bu kabilden olan eylemlerimizi de en geniş şekliyle “muâmelât” adıyla isimlendirmişiz.

Şimdi bütün bu inançlar ve onlardan beslenen davranışların illa ki semere şeklinde tabii sonuçları olacaktır. Bunlar aynı zamanda öncekilerin nihaî amacını da oluşturacaktır. Bunlar ağaca nispetle “ükül”/ meyve gibidir. İnsanın bu kabil semerelerine ise “erdemler” denilir. Bunlar insanın ahlâkî yönünü oluşturur.

Mesela ailede eşinize ve çocuklarınıza karşı görevlerinizi yerine getirdiyseniz ve bunları inancınızdan beslenmiş bir şekilde yaptıysanız; Peygamberimizin Cibril hadisinde “ihsan”⁴ adını verdiği erdemlerin size ulaştırılması tabii/ doğal bir sonuç olacaktır. Mesela namazınızı inanç ile kılarırsanız bunun ihlas, huşu vs. gibi erdemleri sizde oluşturması beklenir. Ne demiş Yunus Emre:

“Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi
Elin yüzün yumaz değil.”

Bu dörtlük “Şüphesiz namaz her türlü çirkin ve yadırganıcı şeylerden alıkoyar”⁵ ayetinin Yunusça ifadesi olmaktadır.

Yani Yunus, eğer abdest adına yaptığın bu el yüz yıkamalar, namaz kılma adına yatıp kalkmalar seni “Beni anmak/ zikir için namaz kıl!” ayeti fehvasınca O'nunla hemhal olma haline ulaştırmayacak ise, her an seni davranışlarında sanki Allah görüyormuş gibi hareket ettirmeyecek ise; neden öyle yatıp kalkıyorsun ki... demiş oluyor. Müslümanlığın ayrıcalığı nerededir o zaman? Herkes yüzünü yıkıyor; sporcular senden benden

4 Müslim, “İman”, 8.

5 أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ
“Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarımızı bilir.” (Ankebût 29/45)

daha çok spor yapıyor, daha çok duş alıp yıkıyor, bir sürü sınav çekiyorlar. Sen ise sadece birkaç defa yatıp kalkıyorsun yani onun bu kadar uğraşısı ile seninki aynı olacak ise -yani senin bu yaptıkların seni o zikir haline, amaç olan huşu haline ulaştırmayacaksa- niye boşuna uğraşıp duruyorsun? Mesela oruç tuttun ama hala gıybet ediyorsun, onun bunun dedikodusunu yapıyorsun, laf getirip götürüyorsun o zaman neden aç kaldın ki? Allah'ın senin aç susuz kalmana ihtiyacı mı vardı. Üstelik de orucunu ona buna kızmaya bahane kılıyorsun. Öyle ise mutlaka imandan beslenen/ beslenmesi gereken bu davranışlarımızın tümünün bizi nihai olarak erdemlere ulaştırması lazımdır. Allah, ağacın her an meyve vermesinden bahsederken burada Müslümanı kast ediyor.

Burada şöyle bir sorun var; bu aynı zamanda modern bir probleminiz olmaktadır. Bizim bu davranışlarımızla ilgili dünyamızda bir ayrımın imkânı var mıdır? Mesela burası Allah'ın alanı olsun, şurası da Kayser'in alanı olsun diyebilir miyiz?

Bizim temel metinlerimizde ve özellikle de bu şecere-i tayyibe benzetmesi üzerinden anlatımda böyle bir imkân gözüküyor. Çünkü siz ağacın herhangi bir dalının en ücra yaprağını bile tutsanız, onun tutunduğu incecik bir dal, o dalın tutunduğu bir kol, kolun tutunduğu gövde ve nihayet gövdenin de illaki köklere bağlandığı görülüyor. Yani bu anlamda hiçbir davranışımızın inançlarımızdan ayrılması mümkün gözüküyor. Yapıp ettiğimiz her bir eylemin özünü, aynen yapraklara ve dallara hayat veren özsu gibi, imanımızın oluşturması gerekiyor.

Bir de şöyle bir durum vardır. Bakıyorsunuz bu görkemli ağacın şurasında burasında şöyle böyle değişik bir yeşillik var yani canlı, kurumuş dal gibi değil de hayatiyeti olan daha değişik bir şey var. İğne yapraklı ağaçlarda olduğu gibi kayısı, erik gibi meyve ağaçlarında da olur. Yazı dilinde buna "Ökseotu" derler⁶. Bakıyorsunuz bu ökseotu bizim ağacın bir yerlerine yerleşmiş, ağacın köklerinden besleniyor, onun bünyesini sömürüyor ama genetik olarak bizim ağacın hiçbir yerine benzemiyor. Yaprak yaprağına benzemiyor, sapı sapına benzemiyor, yemiş desen o da farklı. Peki, bu neyin nesi? Bu belli ki bizim bünyemize yapışmış bir asalak ve bizi emiyor, ağaç için değil kendi için çalışıyor. Bütün enerjisini bizden alıyor ama bize ait değildir. Biz bunlara dinî terminolojide "bidat" diyoruz. Bunlar bedenimize sülük gibi yapışmış kanınızı emiyor ama sizden değildir. Ne genetik olarak, ne görüntü olarak, ne de semere olarak size yani o görkemli şecere-i tayyibimize benzemiyor. Bunlardan tamamen kurtulmamız gerekir.

6 Bizim Toroslarda onlara "güvelek" derler.

İslam ağacının bünyesine dadanan bu asalakları ayıkladıktan sonra onun diğer aksamının tümüne sahip çıkmamız ve geliştirmemiz gerekiyor. Bunlar ibadetlerimiz, aileyle ilgili hukukumuz, diğer insanlarla olan hukukumuz, savaş hukuku, barış hukuku vesairedir. Bizde özel hukuk kamusal hukuk gibi bir alan ayrımı yoktur. Çünkü bizim özelimiz de kamusalımız da hep aynı Rabb'in "halk" ve "emr"ine⁷ bağlıdır. Dolayısıyla ağacın dalları gibi hepsinin aynı kökten emmesi, hepsine aynı gıdanın verilmesi ve hepsinin aynı membadan beslenmesi gereklidir.

Ağaç, meyve içindir. Ayet diyor ki maksut olan 'her an yemiş veren bir ağaç' olmasıdır, mevsimlik olsun değildir. Mesela siz ceviz ekiyorsunuz, bakımını yapıyorsunuz. Belli bir süre sonra sadece mevsiminde meyve veriyor. Ama İslam/ Müslüman öyle değildir, o her an meyve veren görkemli ulu bir ağaç gibi olmalıdır.

Aslında sıradan bir ağaç bile pek çeşit meyve verir: Baktığınız zaman manzarasıyla, salınımı ile gözümüzü okşar. Dersiniz ki ne güzel bir meyve çıkarmış. Küçük kuşlar büyük kuşlardan kaçarken o ağacın dalları arasına sığınır, koruyuculuk meyvesi verir. Kuşlar yuva yapar, barınaklık meyvesi verir. Böcekler için reçinesi gıda olur. Havadaki tozları toplar, temizlik yapar; karbondioksit emer, fotosentezle oksijen salınımı yapar, dünyayı yaşanabilir hale getirir. Onun benzeri faydaları saymakla bitmez.

Hal böyle iken ağaç, ne zaman ki kökü ile irtibatı koparır; artık o ağaç olmaktan çıkar ve odun olur. Odun da ancak ateşe yakıt olur. Düzgünse belki ondan kereste de çıkabilir. Ama o kadar. Mesela bizim de bazı odunsu tavırlarımız vardır. Bunlar saf ve duru bir inançla bağlantısı olmayan ancak cehennemi hak edecek davranışlardır. Onları ancak ateş temizler. Bu odunsu davranışlar, hayat bahşeden o köklerle nasıl bağdaşabilir? Bunun üzerinde düşünmek gerekir.

Rabbimiz diyor ki herkesi insan olarak değerli (mükerrerem⁸) bilecek ve ona göre davranacaksın. Çünkü yaratılış itibarıyla hiç kimsenin diğerinden üstünlüğü yoktur. Hazreti Ali'nin Kıptîlerin yurdu olan Mısır'a vali atadığı Malik bin Eşter'e yazdığı talimat tam da bu cümleyi açıklar. Ona diyor ki "Sakın gittiğin yerde ayrımcılık yapma. Sakın ha gittiğin yerde

7 *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ*
"Bilesiniz ki, yaratma (halk) da buyurma (emr) da yalnız ona aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir." (A'râf; 54)

8 *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا*
"Andolsun biz insanogluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık." (İsrâ 17/70).

insanlara canavarın koyun sürüsüne baktığı gözle bakma. Bütün insanları yaratılıştta eşin ama müminleri ayrıca kardeşin bil!"⁹

Mesela beni kessler kanım 0 Rh pozitif olarak akacaktır. Bir başkasının kanı da pozitif ya da negatif olmaktadır. Benim ve benimle aynı inancı paylaşmayan herkesin kanı sonuçta Allah yapısı değil midir? Hepsini aynı yaratıcının mührünü/ damgasını taşıyor mu? O yüzden biz organ nakli konusunda verici olan kişinin imanına bakmıyoruz; doku uyuyor mu uyuşmuyor mu ona bakıyoruz. Rahman olan Allah onları da benim gibi yaratmış, onlara da benim gibi rızık vermiş, o zaman bana ne oluyor da sırf benim gibi inanmadığı ya da düşünmediği için insanları horluyor, onları dışlıyor ve hatta onlara hayat hakkı tanımıyorum.

İmdi bu şecere-i tayyibeyi bütün boyutlarıyla yani usulü, furû ve semeresiyle bir bütün olarak anlama çabasına biz fıkıh diyoruz. Kur'ân buna "et-tefakkuh fî'd-dîn"¹⁰ demektedir. Aynı kullanım şekli hadislerde de vardır¹¹. Fıkıh insanî entelektüel bir çabanın adı olmaktadır ve insanla kaim bir özelliktir. Anlamaya çabalayan zihinden ayrı hariçte kendinde varlığı olan bir olguya fıkıh denilmez. Eğer böyle insani bir çaba yok ise sahip olduğumuz şerf bildirimler için kullandığımız kelime "el-ilm"dir. Yani bugünkü bilim dediğimiz şeyin karşılığı fıkıh, bizim eser dediğimiz hadisin vesairesinin karşılığı da ilim olmaktadır. "er-Rihle fî talebi'l- 'ilm" yani ilim yolculukları denilirken kastettikleri hadis ve rivayete dayalı bilgi idi. İnsan zihninin ürettiği sistematik bilgi ise "fıkıh" oluyordu.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah, hakkında hayır dilediği kimseyi dinde fakih kılar"¹² sözüyle kastedilen, fıkıh olarak şecere-i tayyibeyi yani dini bütün yönleriyle derinlemesine anlama ve kavrama çabasıdır. Bunun da usulü, furû'u ve kökleri vardır. Kökleri ile uğraştığınız zaman ona "el-Fıkhu'l-ekber" diyoruz. Mesela İmam Ebu Hanife'nin risalesinin ismi de budur ve içeriği akaididir. Diğer iki kısmı da zahir fıkıh ve batın fıkıh diye ayırıyoruz. Fıkımız böylece konusu itibarıyla üçe ayrılmış oluyor. Fıkıh-ı

9 Bu talimatnamenin tümünü şu çalışmamızın mukaddime kısmında bulabilirsiniz: Muhiddîn Seydî Çelebi, *Buharî'de Yönetim Esasları*, trc. Mehmet Erdoğan, Darulhadis yayınları, İstanbul 2000.

10 وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

"Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar." (Tevbe 9/122).

11 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة ، فقدّمث له وضوءاً من الليل ، فقالت ميمونة : وضع لك هذا عبد الله بن عباس ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم فقّه في الدين وعلمه التأويل Bezâr, *el-Bahru'z-zahhâr*, XI, 282.

12 من يُرد الله به خيراً يُفَقِّهه في الدين Taberanî, *el-Mu'cemu'l- evsat*, VII, 58.

Ekber dediğimizde o, akaidi konu ediniyor, Fıkh-ı zahir ise mükellefin fiillerine ilişkin hükümleri ele alıyor ya da almaya devam ediyor, Fıkh-ı batın dediğimiz kısım da zühd, tasavvuf, ahlâk gibi adlarla anılan ilimlerin kendilerine konu edindikleri hususları, insanın vicdanî/ derûnî yönünü işliyor.

Fıkh kabaca böyle üçlü bir taksime tabi tutulmuşken daha sonra karşımıza bir zındık çıktı ve biz fıkh-ı ekber yani akaid ilminden faydalanarak ona ayetlerle Allah'ın bir olduğunu söyledik. Doğal olarak o bunu kabul etmeyecekti, çünkü adam Allah'a inanmıyordu ki O'nun ayetlerini delil kabul etsindi. Dolayısıyla bir zorunluluk gereği aklın devreye sokularak inançlarımızın temellendirmesi ve dışarıya karşı -gayrimüslimlere karşı- inancımızın savunulması gerekti. Buna da Kelam ilmi dendi. Kısaca akaid ilmi, inançların naslara dayalı olarak öğretimini, Kelam ilmi de, akla dayalı olarak inançların savunusunu üstlendi. Hükümlerin içsel, derûnî boyutu ile ilgilenmek için de zamanla ilm-i ahlak ve tasavvuf çıktı. Geriye hükümlerin zahir kısmı kaldı. Bundan böyle fıkh denilince de bu kastedildi.

Gazali, "Din İlimlerini Diriltmesi" adını verdiği "İhyâ-ı 'Ulûmid-din" adlı eserinde inanç, eylem ve erdemle ilgili bu kopuştan bahsetmişti.¹³ Zihnimizde biz bu ayrımı yapabiliriz fakat hariçte böyle bir ayrım yapılamaz. Mesela insanın sindirim sistemini, dolaşım sistemini vs. zihinde bir imkân ile ayırabilirsiniz fakat vakiada böyle bir ayrım imkânsızdır. Ayet-teki şecere-i tayyibe ifadesiyle kastedilen din de böyledir. Vakiada böyle bir ayrım söz konusu olamaz. Fakat bugün biz bu bütünlüğü maalesef kaybettik. Mesela bugün fıkh dersinde abdestin şartlarını görüyoruz. Abdesti anlatırken bazen niyetin dahi şart olmadığı söyleniyor. Fıkh-ı zahire sorsan, oruçluyken giybet etsek orucumuz bozulur mu diye, bozulmaz diyor. Peki, bu nasıl bir ibadet ki ölü kardeşinin etini yiyorsun ama orucuna hiçbir şey olmuyor? Dolayısıyla bizim din ilimlerinde davranışlarımız, inançlarımızla irtibatını kesti. Biz bu yemişlerin tutunduğu dal, dalın tutunduğu gövde ve gövdenin de tutunduğu kök ile hiç ilgisi yokmuş gibi bir tavır geliştirdik. Bakıyorsunuz öyle bir tasavvuf anlatılıyor ki sanki onun kelamı bizim kelimemiz değil, fıkhı bizim fıkhımız değil, sanki apayrı ve kendinde bütün bir şeymiş gibi. Hal böyle olunca da kelamı kelimamıza, fıkhı fıkhımıza, usulü usulümüze benzemeyen bir tasavvuf ya da adı her ne ise sistem için haklı olarak bir şüphe uyanır ve "Acaba bu, ökseotu gibi İslamiyetimizi sömüren bir bidat mıdır?" diye bir soru akla gelir. Öyle ya "el-Veledü li'l-firâş"¹⁴ ilke hadisi gereğince yatağımızda doğan çocuk bizim çocuğumuzdur, nesebi bize aittir. Ayrıca ispata gerek yoktur. Ama gel

13 bk. Gazzâlî, İhyâ, Beyrut ty., I, 32.

14 الولد للفراش وللعاهر الحجر (Müslim, 1457)

gör ki gerçek her zaman öyle olmuyor. Gerçekte başkasına ait bir çocuğun nesebi gafletimizle pekâlâ bize bağlanabiliyor. İşte burada çocuğun meşruiyeti genetik özelliklerin soya çekimiyle belirleniyor. Yapılacak bir DNA testi problemi çözmeye yeterli olabiliyor.

Vaktiyle bir panelde konuşmacı idim. Ankara'dan gelen bir hadisçi arkadaşımla karşılaşım diye içimden düşünüyordum. Hiç olmadık şekilde tasavvufçu bir arkadaşla karşı karşıya geldik. Benim bazı sözlerine tepkim üzerine bana o günlerde cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in huzurunda Yeni Zelanda'dan gelen bir gösteri ekibinin Haka dansı yapmasını ileri sürerek -ki bu dansta bizde küfür anlamı taşıyan el kol hareketleri var- dedi ki: "Bak adamlar cumhurbaşkanının önünde el kol hareketi yaptılar, bu küfür anlamına gelmiyor, onun yeri başka bunun yeri başka; havuzlarımız farklı..." Ben de dedim ki "Tamam havuzlarımız başka başka ve bu bizim zenginliğimizdir. Yani bir konuyu sen şu pencereden anlattırısın, ben bu pencereden anlatırım; birimizin göremediğini diğeri görebilir ve bu bir güzellik ve zenginlik olur. Havuzlarımızın ebatları, şekilleri, renkleri, boncukları farklı olabilir; bütün bunlar zenginlik ve güzellik katar. Fakat bir şartla: Bütün havuzlarımızı besleyen şebeke aynı kaynağa bağlı olmalıdır. Eğer aynı kaynaktan ise başım gözüm üzerine, senin havuzunun rengi mavi olmuş, öteki yeşil olmuş hiç önemli değildir."

Buraya kadar temel İslam bilimlerinin ortaya çıkışını anlattık. Peki, bizim temel İslam bilimleri bunlardan (yani Akaid/ Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf/ Ahlak) ibaret değil başka ilimler de vardır, onlar nerede? denilirse cevabımız şu olacaktır:

Bir kere geride kalan Tefsir ve Hadis gibi ilimler bütün boyutlarıyla dini fıkıh etmeye (et-Tefakkuh fi'd-dîn) lojistik/ikmal sağlayan disiplinlerdir.

Bir kere şecere-i tayyibe'ye hayat veren membaımız vahiydir. Vahiy de indirilen (Kur'ân-ı Kerîm) ve yaşanan (Sünnet-i Seniyye) olmak üzere iki kısımdır. Birincisi ile tefsir ilmi, ikincisi ile de Hadis ilmi uğraşmaktadır. Günümüzde İlahiyat fakültelerinde yapılan tefsir ve hadis tezlerinin çoğu esasen fıkıh tezleri gibidir. Oysa bu iki ilim erbabı eczacılar gibi olmalıdır. Bu ilimler vahyin bize kadar taşınmasının usul ve yollarını ortaya koymalı, sağlam malzemeler tedarikinde bulunmalıdır. Fakih ise bu malzemeleri değerlendirerek sonuca (şerî ahkâm istinbatına) varmalıdır. İmam Şa-

fî'nin ve daha başkalarının¹⁵ da ifade ettikleri gibi¹⁶ muhaddisler eczacı, doktor olanlar ise fakihlerdir.

Eczacılar eczacı temin ederler, ama bunlardan ilaç yapıp, hangi hastalığa hangisinin ve hangi terkinin uygun geleceğini belirleme işi doktorların elinde ve yetkisinde olur.

Tabii ilim ve hüner hiçbir grubun tekelinde de değildir. Bir kimse aynı zamanda hem eczacı hem de tabip olabilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî için “onun hem eczacı hem de tabip olarak her iki özelliği kendisinde toplamış bulunduğunu” söyler¹⁷.

Ağacın dili doğallıktır (fitrat); ancak bahçıvanın (Hz. Peygamber) eline verilen talimatname (Kur'an), doğaldır ki onun kendi öz dilinde (Arapça) olacaktır. Bu itibarla, bu talimatnameye ihtiyaç duyacak herkesin, kullanılan bu dili bilmesi gereği ortaya çıkacaktır. İslâm ilimlerini tahsil etmek isteyenlerin önce Arapça dilini öğrenmekle işe başlaması ve sağlam bir zemin oluşturması gereği de bundandır.

Ağacın yetiştiği iklimin özelliklerini bilmenin de bir şekilde ihtiyaç olacağı açıktır. Bu anlamda, İslâm'ın bir nüve halinde yeşerdiği ve geliştiği ilk İslâm muhitini (asr-ı saadette Hicaz ve onu kuşatan sair iklimler), bütün fizik ve sosyal çevre şartları ve özellikleri ile bilmenin gereği de anlaşılabilir bir durumdur.

Her an meyveye duracak şekilde bu ağacın değişik sosyo-kültürel zeminlerde yetiştirilebilmesi için, bu yeni mekân ve iklim şartlarını bilmeye de ihtiyaç olacaktır.

Nihaî amacımız insan olunca insanın psikolojisini bilmenin gereği de ortada olacaktır. Bu itibarla İslâm'ı bir bütün olarak hayatın içinde her an meyve veren hoş bir ağaç haline getirebilmemiz için, günümüzde bir hayli gelişmiş olan sosyal bilimlerden yararlanmamız da vazgeçilmez olacaktır¹⁸.

Son söz olarak şunu belirtelim ki İslam'ın başarısı, bu bütünlüğün her daim göz önünde bulundurulması ile ancak mümkün olabilecektir.

15 Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mütefakkîh, I, 434.

كُنَّا عِنْدَ الْأَعْمَشِ وَهُوَ يَسْأَلُ أَبَا حَنِيفَةَ عَنْ مَسَائِلَ وَيُجِيبُهُ أَبُو حَنِيفَةَ فَيَقُولُ لَهُ الْأَعْمَشُ : مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا ؟ فَيَقُولُ : أَتَيْتُ حَدِيثَنَا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بِكَذَا ، وَحَدِيثَنَا عَنِ الشَّعْبِيِّ بِكَذَا ، قَالَ : فَكَانَ الْأَعْمَشُ عِنْدَ ذَلِكَ يَقُولُ : يَا مَعْشَرَ النَّفَقَاءِ أَنْتُمْ الْأَطْيَاءُ وَنَحْنُ الصِّيَادِلَةُ

16 “أنتم الصبايلة، ونحن الأطباء” bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 23.

17 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 23 (3 nolu dipnot).

18 Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 22 (son üç paragraf).

Geliş Tarihi: 24.05.2018

Kabul Tarihi: 27.06.2018

Sevgili öğrenciler, değerli hocalarım, kıymeli misafirler!

Sizlere bir soru sorarak başlamak istiyorum konuşmama. Lütfen şu dizelere bir göz atar mısınız? Sizce bu dizeleri kim, neden ve kime söylemiş olmalı?

*Yurdundan koparılmış gözleri sürmeli yaralı bir ceylân gibi
Suat'ı alıp götürdüler, gönlüm öyle kırık ki!*

*Gönlüm, azat nedir bilmeyen bir köle örneği ezgin,
Tan vakti Suat göçtü buralardan.
O ne mağrur bakışlardı Rabbim ve ne müstağni.*

*Suat ki boyu altın ölçüde; önden bakılınca zarif nahif, incecik belli,
Tombul görünüşlü arkadansa, arka çizgileri bile belli.*

*Gülerken dışlerinde kar yağar gibi bir kış aydınlığı ,
Öyle beyaz, onları şarapla yıkıyorlar durmadan sanki.*

*Vâdi açık. Kuşluktur. Çakıllarda kuş sesli serin sular.
Kuzey yelleriyle serin sular gibi saf ve ışıklı Suat'ın ağzındaki.*

*Süpürürse rüzgâr nasıl üstündeki bulutları, nasıl yıkarsa pırıl peril
geceleri yağmur tepeleri
Ağzındaki su o yağmur suyu Suat'ın. dişleri o beyaz kum tepeleri.*

*Soylulukta en soylu, cömertlikte bir eşi yok bir sevgili iken Suat,
Ne kendi sözünde durdu, ne de dinledi beni.*

*Suat bu, işi gücü bana oyun, naz, vefasızlık, söz verip dönme.
Benim kaderim böyle, Onun aşk felsefesi.*

*Bulut bir zavallıdır Onun yanında biçimden biçime girmekte,
Renkten renge girmekte yaya kalır bukalemun, gulyabani.*

*Sen ne aptalsın ki yahu sandın Suat durur sözünde.
Kalburda su durursa, Suat da durur sözünde tabii.*

* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı

*Suat'tan söz aldım diye böbürlenip durmak ha!
Hayaller kurdun, umutlandın! Ama umutlar uçucu, aldatıcıdır
rüyalar gibi.*

*Suat'ın vuslat. sözleri geçse yeridir atlatışlar tarihine.
Bir söz istedin mi kendinden, hemen kesilir meşhur yalancı
Urkub'un teki.*

*Böyle arkandan atıp tutuyorum ya Suat, elbet ayrılık acısından
Onun için affet beni, sen yine de sev beni.*

Sevgilisine kavuşmak isteyen ve hasret ateşiyle yanan bir aşğın üzüntü dolu sözlerine ne kadar benziyor değil mi? Oysa değil. Ne şairi bir aşık, ne de Suat bir sevgili. Şiir de bir sevgili için söylenmiş ama günümüz insanının sevgili deyince aklına gelen türden bir sevgili değil.

Şiir *Kaside-i Bürde* olarak şöhret bulmuş Banet Suat. Hakkında idam kararı verilen Ka'b b. Zuhayr'ın Hz. Peygamber'den af dilemek için geldiği meşhurdur ve Hz. Peygamber'in affetmekle kalmayıp hırkasını da verdiği meşhur şiiri. Hz. Peygamber'in huzurunda okunuyor, ashab dinliyor, Hz. Peygamber de ödüllendiriyor.

Güzel şiiri ödüllendiren bir peygamberimiz var bizim.

Şiir ve edebiyat Hz. Peygamber'in hayatında kendisine risalet tebliği edilmeden önce de vardı. Ukaz panayırına gidip şairleri dinlediğini kitaplardan okuyoruz.

Evet, peygamberimiz şiiri dinlerdi ama hepsini değil. Bazı şiirleri dinlemezdi ve şairlerini de sevmezdi. Şiirde onun için en temel ölçü Allah'a, resülüne hakaret etmemesi, resülünün tebliği ettikleriyle çelişmemesi, hikmet barındırması, İslam'ı övmesi, güzel olması. Ashap insanların gönüllerine Allah sevgisi ekecek, onlara günahı hatırlatmadığı gibi uzaklaştırarak şiirleri dinlerdi. Böyle olunca da şiirin muhtevasını ve üslubunu da değiştirdi, geliştirdi.

Akıllara şöyle bir soru gelebilir. İslam şiiri ve edebiyatı nasıl değiştirdi?

Bu soruya kısaca iki şekilde değiştirdi diye cevap verebiliriz. İlkinden az önce bahsetmiştik. Şiirin muhtevasını değiştirdi. Allah sevgisi, peygamber sevgisi, iyilik-güzellik övgüsü ve hikmet içeren sözleri kattı. İkinci değişiklik ise biçimde ve kurallarda oldu.

Şairler birbirlerini taklit ederler. Hele büyük şairler ve onların şiirleri asırlar boyunca taklit edilegelmiştir. Onlara benzeyen şiirler yazılmıştır. En güzel şiirden bile daha güzel ve etkili Kuran da şairleri etkilemiş ve

şairler ona öykünmeye başlamışlardır. Özellikle ilk dönem müfessirleri Kuran'ı daha iyi anlamak için onu metin olarak ele almışlar ve ondaki ıcazı göstermeye çalışırken bir yandan da yeni bir ilmin doğmasına vesile olmuşlardır. Böylece Kuran'ın kuralları şiirin kurallarını belirler olmuştur. Sözün güzelliğinin ölçüsünü Kuran'a göre oldu.

İslam çok zengin bir hazine biriktirdi. Hz. Peygamber'in *Veda Hutbesi* edebi bir metin olmaklık bakımından hitabete örnek gösterilecek ilk birkaç metinden biridir. Kendisi şiir söylemese de halaları şairdi, amcaları, amcasının oğlu hep şairdi. Hassan b. Sabit, Abdullah b. Revaha, Ka'b b. Malik onun şairleriydi ve düşmanın söz oklarından ona şiirlerden kalkan olurlardı. Damadı ve en yakını Hz. Ali'nin şiirleri hâlâ dillerde dolaşır. Kaside-i Bürdeler, Mütenebbi, İbn Fariz, Zünnun-ı Mısırî bugün bile şiirleriyle aramızda yaşamıyor mu? Şairlerimiz onların şiirlerine nazireler yazmıyor mu? Telmihte bulunuyorlar mı?

Etkilenen sadece Müslüman olan milletler mi? Hayır, dünya edebiyatını, Batı edebiyatını da etkiledi İslam. Dante'nin meşhur eseri *İlahi Komedyası* mesela. Ebu'l-Ala el-Maârî'den etkilenmiştir. Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'u İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yekzan*'ına ne kadar da çok bezer. İbn Hazm'ın masalları 13. Asır Avrupa'sının saraylarında ve kentlerine en çok anlatılan hikayelerin başında geliyordu. Çevrilmediği dil kalmamıştı. Lafontaine'nin fabıllarının kaynağı ta bu masallara kadar gider. Boccaccio, Chaucer ve bazı Alman hikâye yazarları da onun bu masallardan etkilenmişti. Cervantes'in *Don Quichotte*'undaki hikmetler üzerine bir kitap yazılabilir. Margin Lings'in *Shakespeare'in Kutsal Sanatı* isimli eserini okuyunca Hamlet, Othello, Macbeth, Kral Lear bile başka bir kahraman oluyor artık gözümüzde.

Ya Türk edebiyatı, Türk edebiyatında neler değiştirdiğini anlatmaya kalkışsam saatler sürer. Adeta yeni bir edebiyat oluşturdu Türkler. Türler, biçimler, ölçüler, kafiyeler, edebi sanatlar ve şiirde semboller, imgeler.

Hz. Peygamber'i bir peygamberden öte, bir büyükleri gibi yakından seven, sanki hiç ölmemiş, hep yanlarındaymış gibi yaşayan atalarımız, dedelerimiz, âdetâ bir Hz. Peygamber edebiyatı oluşturmuş. Mevlid'i bu kadar çok okuyan ve dinleyen bir başka millet var mıdır, bilmem. Rahmetli annem her dinlediğinde torununun doğum haberini almış gibi canlanır, sevinir ve mutlu olurdu. Kendisi de sekiz çocuğun doğumunda bulunmuş bir ebe olarak viladet bahrini dinlerken sanki o anı yaşardı. Bugün aklıma geldikçe Hz. Peygamber'i annem kadar çok sevemediğimi ve asla da seve-meyeceğimi düşünür, üzülürüm. Biz niye onlar gibi seve-miyoruz sorusuna cevap arar dururum hep. Soruyu sorup konumuza döneyim.

Sadece mevlit mi, nat yazmayan bir tane şair yoktur neredeyse. Miraciyye, siyer-i nebî, hilye, manzum kırk hadis, yüz hadis tercümelere, münacaat-ı nebî, mucizat-ı nebî, gazavat-ı nebî, şefaathane, salavatname, hicretname, tıbb-ı nebî hep şairlerimiz tarafından yazılmış edebi metinlerdir ve bir kısmı sadece bizim şairlerimiz tarafından yazılmıştır.

İslam, Kuran ve Hz. Peygamber'i bilmeden bizim şiirimizi de anlayamazsınız. Şu beyti Kuran'dan bi-haber olan biri nasıl anlayabilir?

*Sanma ey hâce ki senden zer ü sim isterler
Yevma lâ yenfau'da 'kalb-i selîm' isterler (Rûhî)*

Ey hoca/zengin kişi, ulu kişi, kimsenin kimseye fayfası olmayan günde senden altın ve gümüş isteyeceklerini düşünüyorsan yanılıyorsun. O gün senden sadece selim bir kalp isteyecekler.

Hiç şüphesiz bu sözler bizlere bir şeyler söyler. Ama acaba tam olarak anlamış olur muyuz? Şu ayeti okuduktan sonra ne demek istediğimi daha iyi anlatabileceğim.

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

"O gün mal da fayda vermez, oğullar da. Ancak Allah'a halis ve pak bir kalp ile varanlar müstesna" (Şuara 88-89).

Sanırım ne demek istediğim şimdi daha iyi anlaşıldı. Bu beyt ayetin manzum tercümesinden başka bir şey değil. Böyle sizlere yüzlerce, binlerce örnek bulabilirim.

*Hayretinden parmağın dişler kim etse istimâ
Parmağından verdiği şiddet günü Ensâr'a su (Fuzulî)*

Sadece Kuran mı, Hz. Peygamber'in sözleri ve mucizelerini bilmeden de şiirimizi anlamamız pek mümkün değil. Peygamber'imizin bir sefer esnasında, Hudeybiye olduğu söyleniyor, ashabının susuzluğunu nasıl giderdiğini bilmezsek Fuzulî'nin Su Kasidesi'ni anlamamız mümkün müdür?

Sadece mucizeler mi? Allah'ın ezel sıfatını bilmezsek Taşlıcalı Yahya'nın şu beytini sadece terennüm etmiş oluruz.

*Dahî yoğ iken bu zemîn ü zamân
Hazret-i Hak vâri idi ancak hemân (Taşlıcalı Yahya)*

İbadetlerimizi bilmezsek Gubari'in şu beytindeki ince noktayı nasıl kavrarız?

*Ey Gubârî ele girmezse şarap işte gubâr
Su bulunmazsa zarûretde teyemmüm câiz*

Örnekleri çoğaltmamız mümkündür ama ben ne demek istediğimi anlatmaya bu kadarcık örneğin yeterli olduğunu düşündüğüm için daha fazla örnek vermeyeceğim.

Sözlerimi Ka'b b. Zuhayr'ın Hz. Peygamber'i öven dizeleriyle tamamliyorum.

Muhteşem yurdunda hüküm süren aslanlar başbuğudur O.

Bir arslan ki erkenden ava çıkar, yavrularının besini insanoğlu, insan eti.

Bir arslan ki, savaş alanında kendi düşmanı dengi

Bırakmadan çarpışmayı, haram sayar kendine savaşı terketmeyi.

Heybetinden kısılır sesleri yırtıcı çöl arslanlarının ,

Arslanlar arasında bile o dağıtır adaleti.

Parçalandı silâhları ve elbiseleri, kurda kuşa yem oldu

Bu vâdide kendi gücüne bileğine güvenen nice kişi.

Şüphe yok ki, Peygamber, en keskin bir kılıçtır kılıçlarından Allahın.

Sonsuz bir kurtuluşa, nura ve hidayete alıp götüren bizi.

Ve arkadaşları O'nun, Mekke vâdisinde İslâmı kabul eden

Kureyşin en ileri gelenleri... Cömertlikte ve yiğitlikte hiç birinin yok dengi.

İlk günler, göçmek gerekliydi, hemen göçtüler, zerre tereddüt etmeden.

Bırakarak yurtlarını, tüten ocaklarını, mal ve mülklerini.

Yerlerinde kalanlar çarpışamayacak güçte olanlardı.

Onlar da, müdafaasız ve silâhsız, çepçevre küfürle çevrili, bugünü hazırlamış beklemişlerdi.

Evet, bunlar, başları dimdik gezen yiğit üstü yiğit,

Davuda mahsus demir gömlektir zırh diye giydikleri.

Zırhları pırıl pırıl ve upuzun. Çelikten büklümleri öyle ki,

Birbirine geçip kaynaşmış bir ayrikotunun halkaları gibi.

Mızrakları düşmanı devirse yere, gurur nedir bilmezler,

Yenilirlerse bilmezler nedir umut kesmek, yok ya yenildikleri!

Ak soy develer gibidir gidişleri. korunmaları da saldırış.

Vurulunca göğüslerinden vurulurlar. Onlar ürkmmez, onlardan ürker dev dalgalı ölüm denizi.

Hz. Peygamber sevgisi gönüllerimizden eksik olmasın, onun güzel sözleri yolumuzu aydınlatsın ve bizlere kıyamet günü onun sancağı altında toplanmayı nasip etsin.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu*'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İncalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, *Trabzon İmparatorluğunun Tarihi*, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İncalcık, *Fatih Devri*..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, “Gazi Ethem Paşa”, *DİA*, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

19. Kaynakçadaki kitap isimleri *italik* yazılmalıdır.

20. Kaynakçadaki makale isimleri turnak içinde ve düz yazılmalıdır.

21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, *Trabzon İmparatorluğunun Tarihi*, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, *Bellekten*, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan *italik* yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	baskı
c. – C.	cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)
çev.	çeviren / tercüme eden
ç.yazı	çeviriyazı
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör

haz.	hazırlayan
İA.	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
s.	sayfa
S.	sayı
t.y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
vr. / yk.	varak / yaprak
y.y.	basım yeri / yayınevi yok
Yay.	Yayımları, Yayıncılık
Y.evi	Yayınevi
yay. haz.	yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.
-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

- Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:
 - Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).
 - “İçindekiler” sayfası
 - Varsa “Kısaltmalar” sayfası
 - Önsöz veya Sunuş
 - Giriş
 - Ana Metin
 - Bibliyografya
 - Dizin
 - Ekler
- Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.
- Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.
- Mütercimın metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe’ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- *Belleten* Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefeyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- *Belleten*'in dili Türkçedir. Gerektiğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.
- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.
- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.
- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.
- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.
- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktısı ve CD'si gönderilmelidir.
- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.

- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.

- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.

- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Alttan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.

- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.

- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.

- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.

- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1' den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra *a.g.e.*, *a.g.m.*, veya *a.g.t.* gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonrakilerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, *a.g.e.*, s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, *Klasik Çağ*, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea”, *Belleten*, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, *Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, “Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea”, *Belleten*, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106