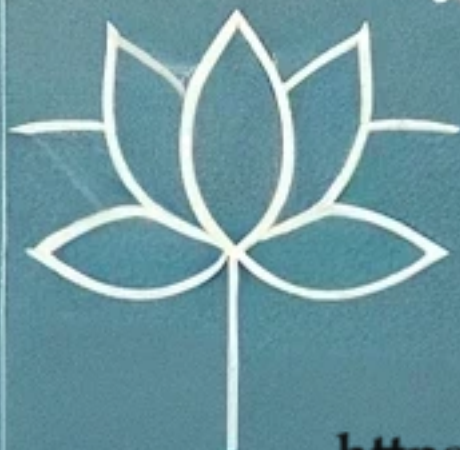


Journal of Analytic Divinity

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yaz/Summer, 2024



E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 8, Sayı/Issue: I, 2024.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

JOURNAL OF ANALYTIC DIVINITY

Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Journal of Analytic Divinity is an internationally indexed, peer-reviewed journal published twice a year. All the responsibility of all articles published in JAD in terms of language, science and legal belongs to the authors, and the publishing rights belong to the Journal of Analytic Divinity. The Editorial Board is free to publish or not publish articles submitted to the journal. Articles sent to the journal are not returned.

Yayıncı/Publisher

Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology, Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0775-023X

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Dr. Yusuf YARALIOĞLU

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, AYBU, Institute of Social Sciences
yusufyaralioglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0966-5925

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology, Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0775-023X



Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Harun ŞAHİN (Uluslararası İlişkiler/International Relations)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
hsahin@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Dr. Öğr. Üyesi Rukiye Aysun İNAN (Felsefe ve Din Bilimleri/İndeksleme/Philosophy and Religious Sciences/Indexing)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
r.aysun.inan@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1595-6454

Doç. Dr. İ. Ethem ARIOĞLU (İslam Tarihi ve San.-Türk Dili/Islamic History/Arts and Turkish Language)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Humanity and Social Sciences Ankara/Türkiye, iearioglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4051-3700

Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI (Temel İslam Bilimleri/Basic Islamic Sciences)

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Bayburt University Faculty of Theology, Bayburt/Türkiye
avarli61@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9094-861X

İsmail ZEYREK (Editöryal Süreçler- Türkçe Dil Editörü/ Editorial Processes, Turkish Language)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, AYBU, Institute of Social Sciences, Şırnak/Türkiye

ismailzeyrek@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8127-3646

Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature)

Ankara Hacı Bayram Üni., İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. Faculty of Theology Ankara/Türkiye
yakup.civelek@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Dr. İsmail KAYA (Etik Süreçler/Ethical Processes)

Millî Eğitim Bakanlığı, Ministry of National Education, Düzce Provincial Directorate of National Education, Duzce/Türkiye

ikayatr@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6920-7358



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 8, Sayı/Issue: I, 2024.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

II

Arş. Gör. Mehmet Emin SARIKAYA (Editöryal Süreçler, Kitap Değerlendirmesi/Editorial Processes, Book Review)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
eminsarikaya.93@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7550-4727

Dr. Tuğrul Niyazibeyoğlu (İngilizce/English)

Milli Eğitim Bakanlığı, Ministry of National Education/Ankara/Türkiye
niyazibeyoglu78@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1112-4485

Arş. Gör. Hümeysra Ahsen DOĞAN (İstatistik/Statistic)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Ankara/Türkiye
ahsencik1996@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3813-8470

Yayın Tarihi/Publishing Date: 15.12.2023

Kapsam/ Scope: Sosyal Bilimler

Yayın Dilleri- Languages of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça & Türk Lehçeleri-
Turkish & English & Arabic & Turkish Dialectics

Yazışma Adresi/ Contact Address

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Faculty of Islamic Sciences, Esenboga Campus, Cubuk/Ankara

Periyot/Period

JAD yılda iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel bir dergidir.

JAD is an international refereed journal and is published biennially

JAD, Creative Commons Atf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 (CC BY) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Journal of Democracy Platform, is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Hakem Kurulu/Referee Board

JAD, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

JAD uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Dizinleme Bilgileri/Abstracting and Indexing Services

	Kabul/Accepted
1-İSAM	18.12.2017
2-Türk Eğitim İndeksi	19.12.2017
3-Index Copernicus	02.01.2018
4- ATLA	09.01.2019
5- ERİH PLUS	11.03.2019
6-ASOS	25.04.2019
7- Sharpa/Rome	10.01.2020
8- ProQuest	30.03.2020
9-EBSCO	02.12.2020

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0775-023X

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Bursa Uludağ Üni., İlahiyat Fakültesi/ Bursa Uludağ University Faculty of Divinity/Bursa/Türkiye
akurt@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6087-3725

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
adnandemircan@gmail.com |
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ

Kalijaga State University/Endonezya
ahmad.rafiq@uin-suka.ac.id
ORCID: 0000-0001-9353-3380

Prof. Dr. Dosay KENJETAY

Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Akhmad Yassawi University Faculty of Divinity/ Türkistan/Kazakistan
dossay.kenzhetay@ayu.edu.kz.

Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Atatürk University Faculty of Divinity/ Erzurum/Türkiye
eyupsimsek@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4393-7616



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 8, Sayı/Issue: I, 2024.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

III

Prof. Dr. Felix KÖRNER

Humboldt-Universität zu Berlin/Zentralinstitut für
Katholische Theologie/ Nikolaus Cusanus-
Lehrstuhl für Theologie der Religionen
felix.koerner@hu-berlin.de
ORCID: 0000-0003-1618-7968

Prof. Dr. Frank GRIFFEL

Yale University, Religious Studies/USA
frank.griffel@yale.edu
ORCID: 0000-0003-0905-4374

Prof. Dr. Kemal POLAT

Kyrgyz-Turkish Manas University/ Bişkek/ Kyrgyz
Republic, kemal.polat@manas.edu.kg
ORCID: 0000-0002-9259-8016

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/ Türkiye
ayildirim2000@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Asım YAPICI

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, asim.yapici@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7041-9064

DANIŞMA KURULU/BOARD OF ADVISORY

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Bursa
Uludağ Un. Faculty of Divinity/ Bursa/ Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2161-4875

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/ Türkiye
aunsal@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, ozdemirmetin@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5678-8579

Prof. Dr. Yakup CİVELEK

Ankara Hacı Bayram Ü. İslami İlimler Fak/ Ankara
Hacı B. Un. F. of Islamic Sciences Ankara/ Türkiye
yakup.civelek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/ Türkiye
zekisalih55@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2354-8899

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/ Türkiye
mozkan@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6006-3172

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, aliosman.kurt@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Erciyes
University Faculty of Divinity/ Kayseri/ Türkiye
celikcela@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3279-5405

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Erciyes
University Faculty of Divinity/ Kayseri/ Türkiye
yunusa@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0741-6896

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul
University Faculty of Divinity/ İstanbul/ Türkiye
hibulut@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5528-9559

Prof. Dr. Heidi HADSELL

President of Hartford Seminary/USA

Prof. Dr. İshak ÖZGEL

Süleyman Demirel Üniversitesi/ Suleyman Demirel
University Faculty of Divinity/ Isparta/ Türkiye
ishakozgel@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3807-414X

Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA

Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Akhmad Yassawi University Faculty of
Divinity/ Türkistan/ Kazakistan

Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH

Mohammed bin Zayed University for
Humanities/ United Arab Emirates
b_labidi@yahoo.fr
ORCID: 0000-0001-9056-486X



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 8, Sayı/Issue: I, 2024.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

IV

Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF

École Biblique of Jerusalem/İsrail
venard@ebaf.edu

Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL

Hamad bin Khalifa Uni./Doha/Qatar
malgammal@hbku.edu.qa
ORCID: 0000-0002-8389-3400

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni./Ankara Yıldırım
Beyazıt Univ./Ankara/ Türkiye
murat60demirkol@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Prof. Dr. Sami KILIÇ

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Fırat
University Faculty of Divinity/ Elazığ/Türkiye
skilic959@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9954-5312

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/
Sivas Cumhuriyet Uni. Faculty of Divinity/
Sivas/Türkiye, tozdes@cumhuriyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6989-1900

Prof. Dr. Yasin YILMAZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
yyilmaz@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6186-2400

Prof. Dr. Zekiye DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
zdemir@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4009-7751

Doç. Dr. Fatima ZOHRA AOUATİ

Aouati University of Sharjah/United Arab Emirates
faouati@sharjah.ac.ae

Doç. Dr. Harun ŞAHİN

AYBU, İlahiyat Fak./AYBU, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye
hsahin@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2834-2339

Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Hacı Bayram University Faculty
of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
salih.aydemir@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3236-8438

Doç. Dr. Jamal J. ELİAS

University of Pennsylvania /USA
jjelias@upenn.edu

Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV

Osh State University/ Osh/Krgzy

Dr. A. Ulrich PAFFRATH

Goethe Universität/Germany
praxis-dr.paffrath@gmx.de

Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahit ASUTAY

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology Ankara/Türkiye
mucahitasutay@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3200-4666

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul
University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
mustafa.d.69@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9056-2389



Kıymetli Okurlar;

Journal of Analytic Divinity (JAD), ilahiyat ve din bilimleri alanında yayımlanan, çok sayıda uluslararası indeks tarafından taranan saygın bir akademik dergidir. Dergi, ilahiyat, din sosyolojisi, din psikolojisi, felsefe ve etik gibi geniş bir yelpazede bilimsel makalelere yer vererek, bu alanlarda özgün ve yüksek kaliteli araştırmaları teşvik etmektedir. 2024 yılının yaz dönemi sayısı olan dergimizin 8. cilt 1. sayısında 5 adet Türkçe araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi yayınlanmaktadır.

Dergimizin bu sayısındaki beş özgün makale ve bir kitap değerlendirmesi kısaca şöyle özetlenebilir;

1. Ali Fahd: Boko Haram'ın Çarpık İdeolojisi: Cihad mı Terörizm mi?

Ali Fahd'ın çalışması, Boko Haram'ın Nijerya'da ortaya çıkışını ve ideolojik temellerini inceliyor. Grubun şiddet ve yıkım faaliyetlerini İslami Cihad ilkeleri çerçevesinde değerlendiren Fahd, Boko Haram'ın cihat kavramını nasıl yanlış yorumladığını ve terörist faaliyetlerini meşrulaştırmak için nasıl kullandığını tartışıyor. Makale, terörizm, cihat ve ideoloji kavramlarını analiz ederek, Boko Haram'ın tipik İslami cihat anlayışından önemli ölçüde saptığını savunuyor. Bu çalışma, Boko Haram'ın ideolojik çerçevesini anlamak ve terörizmin ideolojik temellerini değerlendirmek açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

2. Nadir Karakuş: Sicilya Kralı II. Roger'in Dünya Haritası

Nadir Karakuş'un makalesi, Sicilya Kralı II. Roger'in dünya haritası çizdirme sürecini ve bu haritanın arkasındaki sömürgeci eğilimleri ele alıyor. Roger'in bilim ve teknolojiye olan ilgisi ile sömürgeci hedefleri arasındaki çelişki, modernitenin ilerleme adına yaptığı fedakarlıkları ve yarattığı eşitsizlikleri gözler önüne seriyor. Karakuş'un çalışması, tarihi bir figürün bilim ve sömürgecilik arasındaki ilişkisinin derinlemesine analizini sunarak, modernite eleştirisine katkı sağlamaktadır.

3. Yasin Yılmaz: Süleymaniye Külliyesi

Yasin Yılmaz'ın Süleymaniye Külliyesi üzerine yaptığı çalışma, Osmanlı İmparatorluğu döneminde eğitim, sağlık ve sosyal hizmetlerin nasıl organize edildiğini inceliyor. Külliyelerin sosyo-ekonomik ve kültürel bütünleşmedeki rolünü vurgulayan Yılmaz, modern toplumlarda bu tür yapıların eksikliğine

dikkat çekiyor. Bu çalışma, tarihi ve sosyal yapıların toplumsal bütünleşme üzerindeki etkilerini anlamak açısından değerli bir bakış açısı sunmaktadır.

4. Hatice Toksöz: Kadızâde el-Kerehrûdî'nin Teolojik Tartışmaları

Hatice Toksöz'ün çalışması, Kadızâde el-Kerehrûdî'nin teolojik tartışmalarını ve bu tartışmaların İslam düşüncesindeki yerini ele alıyor. Toksöz, klasik İslam düşüncesinin modernite eleştirileriyle olan ilişkisini irdeleyerek, teolojik ve felsefi yaklaşımların modern sosyo-ekonomik yapılar üzerindeki etkilerini tartışıyor. Bu çalışma, teolojik tartışmaların modernite bağlamında değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır.

5. Kemaleddin Taş ve Uğur Korkmaz: İntihar ve Din

Kemaleddin Taş ve Uğur Korkmaz'ın çalışması, intihar olaylarının dini, sosyolojik ve psikolojik boyutlarını inceliyor. İntiharın nedenlerini ve dinin bu süreçteki rolünü tartışan yazarlar, modern toplumlarda artan güvensizlik ve belirsizliğin bireyler üzerindeki yıkıcı etkilerini vurguluyor. Bu çalışma, intihar ve din ilişkisini anlamak ve bu konuda çözüm önerileri geliştirmek açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

Bu beş makale, farklı disiplinlerdeki konulara derinlemesine bakışlar sunarak, modern toplumların karşılaştığı çeşitli sorunlara ışık tutmaktadır. Her bir makale, kendi alanında özgün ve değerli katkılar sağlayarak, akademik tartışmalara zenginlik katmaktadır.

Ayrıca Bahar Küçük'ün "İskarta Hayatlar" Kitap Değerlendirmesi; Bahar Küçük, Bauman'ın eserini değerlendirirken, modernitenin atık üretimi ve insan atığı kavramlarını derinlemesine inceliyor. Bauman'ın küreselleşme ve güvenlik sanayisinin atık üretimini nasıl artırdığını ve modern devletin bu süreçteki rolünü ele alıyor. Bu bağlamda, modernitenin sosyo-ekonomik yapıların çözülmesine ve sosyal bütünleşme yapıların zayıflamasına neden olduğu vurgulanmaktadır.

Bu vesileyle yazar, hakem ve editör kurulunda görev yapanlara şükranlarımı bir kez daha sunuyorum.

Editör

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

(AYBÜ, İF/AYBU, Faculty of Theology) Ankara/Türkiye

(ogungor@aybu.edu.tr) ORCID: 0000-0002-0775-023X



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 8, Sayı/Issue: I, 2024.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Journal of Analytic Divinity 8/1

Özcan Güngör-----V-VI

Araştırma Makaleleri/Research Articles

The Distorted Ideology of Boko Haram: Jihad or Terrorism?

Boko Haram'ın Çarpık İdeolojisi: Cihad mı Terörizm mi?

Ali Fahd-----1-23

**Sicilya Kralı II. Roger'in Şerîf El-İdrîsî'ye Çizdirdiği Dünya Haritasının
Ardındaki Gerçekler**

The Facts Behind The World Map That Roger II. of Sicilia Drawn to Sheriff Al-Idrisi

Nadir Karakuş-----24-43

**Kadıẓâde el-Kerehrûdî'nin *Haşiye ala Risâleti İsbati'l-Vacib li'd-Devvânî* Adlı
Eseri Üzerine Bir İnceleme**

A Study on Kadîzâda al-Kerehrûdî's Hashiya ala Risâlati Isbati'l-Wajib li'd-Dawwânî

Hatice Toksöz-----44-64

Kanuni Dönemi Dinî, Sosyal ve Kültürel Hizmetlerin Merkezi Süleymaniye Külliyesi

The Center of Religious, Social, and Cultural Services in The Kânûnî Era: Suleymaniye Complex

Yasin Yılmaz-----65-97

İntihar ve Din: İntiharı Önlemede Dinin Etkisi

Suicide and Religion: The Effect of Religion on Suicide Prevention

Taş, Kemaleddin-Korkmaz, Uğur. -----98-120

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

İskarta Hayatlar Modernite ve Safraları, Zygmunt Bauman, Çeviren: Osman Yener, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018, 164 Sayfa

Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts, Zygmunt Bauman, Trans: Osman Yener, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018, 164 Pages

Bahar Küçük-----121-126



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
8/1 (2024), 1-23.



The Distorted Ideology of Boko Haram: Jihad or Terrorism?

Boko Haram'ın Çarpık İdeolojisi: Cihad mı Terörizm mi?

Ali Fahd

Lisans, AYBÜ, İlhayat Fakültesi
Undergraduate, AYBU, Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
E-posta: alifahd069@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2356-7128

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Aralık/December 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mart/March 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer
DOI: 10.46595/jad.1409244

Cite as / Atıf: Fahd, Ali "The Distorted Ideology of Boko Haram: Jihad or Terrorism?".
Journal of Analytic Divinity, 8/1, 2024, 1-23.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Fahd)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Ali Fahd % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Abstract

The emergence of Boko Haram in Nigeria's heterogeneous society has brought up important concerns about the ideology underlying the group's activities. In this study, the group's use of violence and destruction, together with its assertion that it is operating under the principles of Islamic Jihad is evaluated. Analyzing the ideas of terrorism, jihad, and ideology becomes crucial to comprehend the group's ideology, taking into consideration its transition from a religious insurgency to a full-fledged terrorist organization. It is of great importance to understand that the concept of 'jihad' has been and is being misused by different radical entities, especially Boko Haram, to fulfil its radical interests and terrorist activities. However, the prophetic tradition is seen to be contradictory to the activities carried out by Boko Haram. This study argued that while jihad is a multifaceted term that is interpreted differently by Islamic scholars, Boko Haram significantly deviates from the typical Islamic comprehension of jihad. In this context, an extensive review of scholarly works, primary texts, and doctrinal analyses related to the ideology of Boko Haram and jihad is examined in this study. While the paper sheds light on the ideology driving Boko Haram and draws parallels between it and Islamic warfare and jihad, it also attempts to offer recommendations to Muslims on taking ideological initiatives to counter destructive interpretations and misconceptions.

Keywords: Religious Group Studies, Boko Haram, Jihad, Terrorism, Ideology

Öz

Nijerya'nın heterojen toplumunda Boko Haram'ın ortaya çıkışı, grubun faaliyetlerinin altında yatan ideolojiye ilişkin önemli endişeleri gündeme getirmiştir. Bu çalışmada, grubun şiddet ve yıkıma başvurması ile İslami Cihad ilkeleri çerçevesinde faaliyet gösterdiği iddiası birlikte değerlendirilmektedir. Terörizm, cihat ve ideoloji kavramlarını analiz etmek, Grubun dini bir isyandan tam teşekküllü bir terör örgütüne geçişini göz önünde bulundurarak, terörizm, cihat ve ideoloji kavramlarını analiz etmek, grubun ideolojisini anlamak açısından oldukça büyük bir önem taşımaktadır. 'Cihat' kavramının, başta Boko Haram olmak üzere, farklı radikal oluşumlar tarafından, radikal çıkarları ve terörist faaliyetlerine bir zemin oluşturmak adına kötüye kullanıldığını anlamak, konu için kilit bir noktadır. Bununla birlikte, sünnetteki uygulamanın Boko Haram tarafından yürütülen faaliyetlerle çeliştiği görülmektedir. Bu çalışma, cihadın İslam alimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanan çok yönlü bir terim olmasına karşın, Boko Haram'ın tipik İslami cihat anlayışından önemli ölçüde saptığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, bu çalışmada Boko Haram ve cihat ideolojisine ilişkin bilimsel çalışmalar, birincil metinler ve doktrinel analizler kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Çalışma, Boko Haram'ı yönlendiren ideolojiye ışık tutarken, bu ideoloji ile İslami savaş/ cihat arasında paralellikler kurarak yıkıcı yorumlara ve yanlış anlamalara karşı ideolojik girişimlerde bulunmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dini Grup Araştırmaları, Boko Haram, Cihat, Terörizm, Ideoloji



Introduction

Boko Haram is a terrorist organization established in 2002 by Muhammad Yusuf, a radical Salafi activist who is against Western civilization and democracy. The name of the group was initially known as *Jamā'at Ahl as-Sunnah lid-Da'wah wa'l-Jihād* (people committed to the prophet's teachings for propagation and Jihad) before neighbours named the group "Boko Haram" based on its doctrine and discourse (Vera, 2020, 5). Boko Haram's ideology encompasses hatred for the Western influence on the Nigerian state. As its name implies, "Boko Haram" is a Hausa language word that means "Western civilization is forbidden" (Umaru, 2009). Boko Haram launched an insurgency against the Nigerian government in 2009 and has claimed the loss of over 350,000 lives since its inception (Paul - Felix, 2021).

After the encounter with military and local police forces in 2009, security forces initiated an attack on the group, killing many of its members. Muhammad Yusuf, the group's leader, was apprehended and killed while in police custody, along with some of his followers. Not long after, the group revived in 2010 under the leadership of Yusuf's deputy, Abubakar Shekau, and launched a violent campaign that lasted for years. During this period, the terrorist organization that claims to be Jihadists fighting for Islam has created an uproar, mostly in the northern part of Nigeria. In May 2021, Shekau was declared dead after his encounter with The Islamic State's West Africa Province (ISWAP) in a full-scale fight in the battle of Sambisa forest (Iyora, 2021). It was reported that he detonated himself in a suicide vest after refusing to accept the authority of ISWAP. In May 2022, Boko Haram declared Abu Umaimata as the new leader of the group and has been operating under his leadership since then (Jacob, 2022).

The activities perpetrated by Boko Haram are of profound concern due to their catastrophic effects. The destruction of human lives and properties, the burning down of places of worship, the indiscriminate killing of individuals, and the kidnapping of people for illicit human trafficking under the auspices of Jihad collectively constitute a phenomenon that necessitates a thorough study.

The study made by Kassim and Nwakpa (2018), examined the way Boko Haram utilizes Islamic Theology to justify, radicalize, brainwash, and propagate their ideologies throughout West Africa. It analyzed this propaganda by extensively looking at the primary sources of the group leaders. Additionally, the study also deduced that Boko Haram aims to discredit its opponents while solidifying its doctrines as the accepted version of Islamic thinking in the theological marketplace of West Africa. The extensiveness of this study gives us a general overview of the ideological framework of the Boko Haram phenomenon. However, we have tried to analyze the concept of jihad by taking the discourse and activities of Boko Haram into consideration.

According to Umar (2020), the Boko Haram creed is well grounded in the Salafi-Wahabi discourse due to the evidence found in the videos, lectures, and debates of Muhammad Yusuf and Abubakar Shekau. This ideology of Boko Haram is radically twisted in its attempt to attain its goals and interests. Some Salafi scholars in the northern part of Nigeria emphasize that Muhammad Yusuf has doctrinal links to international Jihadi scholars like Abu Muhammad Al Maqdisi. It was also proven from the debates carried out with Yusuf that he didn't attend any formal religious or theological school, indicating that he was self-taught. However, it is evident that Yusuf passed through the Almajiri¹ informal school system which is one of the major social and educational problems in Nigeria, posing a threat to the future of a national security (Abbo et al., 2017). The counterpart of the Almajiri system known as "karatun boko", i.e Western Education is the basis of Yusuf's struggle. Anecdotal evidence also suggests he was associated with different Islamic groups, including the *Shia*, who rejected the authority of the Nigerian state before settling with the well-known Salafi leader, Sheikh Ja'afar Mahmud Adam.

Apard (2015), discussed the ideologies underlying the actions of Boko Haram. He gathered the rarely used speeches of Muhammad Yusuf and Abubakar Shekau and conducted a discourse analysis to understand the ideologies behind their actions. Apard emphasizes that Muhammad Yusuf's doctrine is far more radical and political than the way he presents it to his audience. Apard also states that Shekau was maintaining the discourse of Yusuf before the ideological dimension changed and was rapidly supplanted by war declarations and direct threats. Another study by Aboul-Enein and Zuhur (2004) highlights Islamic warfare and the Ten Ethics of War in Islam, extracted from the Prophetic Tradition. This study emphasized the sword verses in the Qur'an that cause misconceptions and analyzed them by taking the activities of terrorist groups like Al-Qaeda and ISIL into account. Furthermore, it tried to explain the stand of Islam in the acts of the so-called Jihadists. The study was concluded by presenting recommendations for policies and measures to be taken in order to restore peace and understanding in the international community.

In this article, a content analysis of the Jihadist ideology propagated by Muhammad Yusuf and Abubakar Shekau is conducted. In this context, the jihad understanding of Boko Haram compared to the Qur'an and the prophetic traditions will be tolerably studied by discussing the theological and sociological dimensions of the ideological instrumentalization of jihad and its relationship with Islam. This perspective provides a

¹ Al Majiri is a system of Islamic education which has been practised in Northern Nigeria since the 11th century. In this education system, parents send their children to Mu'allim (Qur'an Teachers) who engage them in rote learning and writing by using slate and quill pen to learn and memorise the Qur'an. In the process of this learning, parents often leave their children to stay with the Mu'allim without going back home. The Mu'allim and his students live at the mercy of the community. As a result, these children are mostly seen on the streets begging for alms to cater for themselves. The unregulated structure of these schools makes the children potential instruments open to the recruitment and utilization of terrorist groups.



more comprehensive analysis of Boko Haram's Jihadist ideology in the broader context of radicalism and terrorism.

1. The Emergence of Boko Haram in a Multireligious Nigerian Society

Nigeria is a country with over 250 ethnic groups and 500 indigenous languages (CIA, 2023). This demonstrates that Nigeria is a pluralistic society where different ethnic groups mix and coexist. Taking the ethnicity factor into account, it can be deduced that Nigeria is also a country where different religious adherents live in conformity. In contemporary Nigeria, the influence of religion on every segment of the society is an inevitable phenomenon. There are basically three main religions in Nigeria. These consist of African Traditional Religion (ATR), Islam, and Christianity. In addition to these, a small some Nigerians and foreigners adhere to other religions such as Judaism, Hinduism, The Grail Message, Baha'i, and The Reformed Ogboni Fraternity in Nigeria (Kitause - Achunike, 2013, 45).

The religion practised in Nigeria before the arrival of Islam and Christianity is known as the African Traditional Religion, which refers to the beliefs and practices of Africans (Kitause - Achunike, 2013). Before foreign missionaries introduced their religions to Nigeria, the people there practised this religion. This religion is mostly transmitted orally; it is not written down, instead, it exists primarily in people's memories and hearts through rites, shrines, and religious ceremonies.

Today, Islam has many adherents in the Yoruba region of southwest Nigeria and is primarily practised in the country's northern regions. In sub-Saharan Africa, Nigeria has the biggest Muslim population. Christianity, which came into Nigeria through missionaries, also brought Western education along with it. The missionaries started their work in the latter part of the nineteenth century and carried on with their teachings until the British Empire was established (Gbadamosi, 1967). The southwest Yoruba region exhibits both Protestantism and indigenous syncretic Christianity, while Catholicism predominates in the southeast Igbo region and similarly related areas (Ngbea - Achunike, 2014).

The majority of Muslims in Nigeria are Sunni adherents of the Maliki school. But still, there's an extensive Shia minority, mostly in Sokoto. A lesser minority of people practice Ahmadiyya Islam. Several Islamic movements, such as Nasfat, the Hizbulahi Movement, and the Ansar-Udeen Society, are active in promoting Islam in Nigeria, particularly in the southern region. The diverse Islamic sects that are emerging in the north, such as the Shia and Izala movements and many more, are still in the early stages of growth. These new sects are gradually severing their ties to the mainstream Islamic community because they reject the Sufi Brotherhood's traditional Islamic teachings (Ngbea - Achunike, 2014). Boko

Haram as an extremist group parted from one of these emerging sects in the north because of its radical sentiments.

1.1. The Religious Ideology of Boko Haram

Islam arrived in what is called Nigeria today through the northern borders five or six centuries before Christianity (Kitause - Achunike, 2013). The early nineteenth century is a turning point in the history of Islam in Nigeria. The founder of the Sokoto Caliphate, Usman Dan Fodio, who led the Fulani Jihad launched a successful socio-religious revolution against the tyrannical kings of that time. The establishment of the caliphate reintroduced Islam and influenced the socio-political structure in the region. The emergence of Boko Haram in the same region where the Sokoto jihad took place prompts questions about any potential comparisons or relationships between these two entities. Boko Haram and the Sokoto jihad are similar in that they both challenge the conventional interpretation of Islam in their respective time and place. However, even though Boko Haram operates in the same geographic area and advocates for the establishment of an Islamic state, there are notable differences when compared to that of the Usman Dan Fodio's movement in terms of ideologies, leadership styles, objectives and tactics (Jennifer, 2018). Moreover, it is important to understand that both Boko Haram and the Sokoto caliphate have different Islamic intellectual traditions. Boko Haram is not only against the Nigerian government but also against the tradition of the Sokoto caliphate which is based on the Maliki school of thought and the Qadiriyya Sufi order (Jennifer, 2018). Whereas, Boko Haram is rooted in a radical Salafi-Wahabi ideology. The group is also against the mainstream Salafi scholars of the Northern Nigeria and the system of the Nigerian government.

Different schools of thought, ideologies, and sects have emerged in the historical revolution of Islam. The sects have revolved around generations with different doctrines and views varying from *Salafism*², *Shi'a*³ Islam and *Sufi*⁴ brotherhoods. These doctrinal claims have been a competing issue between the Muslims in northern Nigeria since 1970 (Mustapha - Bunza, 2014), when the Sunni reformists intensely started opposing the other sects. Boko Haram's case is not different because they latch onto *Salafi's* ideology with extremism and radicalism.

The founder of Boko Haram, Muhammad Yusuf, was a student of the Kano wing *Ahl al-Sunna*⁵ founder, Sheikh Ja'afar Mahmud Adam, who publicly rejected Muhammad Yusuf and his views before he was assassinated in 2007 (Umar, 2020). Yusuf developed anti-

² Salafism is a school of Sunni Islam that advocates following the footsteps of "the pious predecessors" (al-salaf al-ṣāliḥ; often equated with the first three generations of Muslims) as closely and in as many spheres of life as possible.

³ One of the two main schools of Islam, Shia considers Muhammad's cousin Ali and his successors to be the legitimate imams and makes up at least 10% of the worldwide Muslim population, as well as the majority in Iran and Iraq.

⁴ Sufism is a mystical branch of Islam in which adherents aspire to know and understand God personally to discover the reality of divine love and wisdom.

⁵ The people who follow the Qur'an, the sayings of the prophet, his deeds, and approvals.



national and anti-western doctrines, which made him go against Sheikh Ja'afar. On this occasion, he was banned from preaching in the circle of *Ahl al-Sunna*. After becoming independent, Yusuf formed a group called the *Yusufiyya* movement, which was later changed to *Jama'atu Ahlul Sunna li Da'awatiwal Jihad*⁶. This term was mostly used after the emergence of Shekau as the leader of the group (Mustapha, 2014). The emergence of Boko Haram under its former leader, Yusuf, was initially caused by religious fundamentalism, politics, and poverty (Vera, 2020, 4).

Yusuf was against the Nigerian democratic state, Western education, and its civilization. However, he believed that the Jews and Christians were Allah's enemies. As a result of this, the democracy brought by them can't be accepted. According to him, *we do not believe in democracy, which has appeared on the face of the earth at the hands of Allah's enemies, the Jews and the Christians* (Kassim - Nwankpa, 2019, 37). The opposition of Yusuf towards the West is well understood through the conversation that transpired between him and the Islamic scholars in the northern part of Nigeria. Since the start of the *Yusufiyya* movement, there have been several debates between Yusuf and the other Salafi scholars. In one of these debates, Musa Pantami, who is a Western-educated elite, asked Yusuf if he thought it permissible to study medicine, engineering, or other disciplines in Nigerian universities. Yusuf answered him by saying, *In my understanding, with the system that we have in Nigeria, it is not permissible* (Cook, 2018, 11). The ideology of Muhammad Yusuf is understood to be against all that is Western. He highlighted his view on the football game by saying, *This democracy that is from America is unbelief. The football they play is damaging to the manners of the family; why would you love those people? Because they're good at football? Would you wear a shirt with the name of someone who doesn't carry Allah in his heart? Like Ronaldo? Why would you love those people? Because they do politics? Because they make movies?* (Cook, 2018). Looking at the discussions that ensued between Yusuf and his counterparts can help us understand the ideology behind his actions and sermons.

Boko Haram has gone through many stages and has existed in various forms and versions since its emergence. The most evident change is the group's transformation from a religious insurgency opposing the government and Western culture into a full-fledged terrorist organization. This new ideology emerged after the deaths of Yusuf and some Boko Haram members in police custody in 2010. Abubakar Shekau, the deputy of Muhammad Yusuf, surfaced with this new radical ideology in a quest for revenge, which has led to violent attacks against police forces, government officials, and innocent individuals (Adelaja et al., 2018).

Shekau decrees that anyone who is against them is an unbeliever, and they are subjected to being eliminated. He believes that the *Mushrikun and Munafikun*⁷ must be

⁶ People committed to the propagation of the Prophet's Teaching and Jihad.

⁷ The hypocrites and unbelievers.

killed. According to him, *if you know to what you commit yourself and know it well in your hearts, brutality and killings will just be like a story! A story!* (Cook et al., 2018). Fundamentally, it can be seen that the opinion of Shekau is based on a radical discourse. While he's trying to instigate his followers into terror, he's also making them realize the importance of their commitment. Within this context, it is understood that Shekau did not deviate from the hatred towards the West that was started by Muhammad Yusuf. After the 2009 insurgence, he continued to preach against Western education. According to Shekau, women should follow a set of duties that are largely focused on household tasks. He claims that university is a sin for women, and Islamic teachings encourage women to be veiled and confined to their homes (Cook et al., 2018).

2. Ideology and Terrorism

"What is the cause of terrorism?" is undoubtedly one of the most frequently asked questions in the world today. Although researchers have conducted numerous studies to get a satisfactory answer to this single question, the role of ideology is still solidly established. Therefore, while we do not know much about the specific mechanisms at play, we can reasonably conclude that ideology plays at least some part in the growth of violent extremist behaviour when it comes to explaining terrorism. Every action is often supported by either an open or hidden intention. The intention creates ideologies or misinterprets other people's ideologies to justify some acts and acquire the desired intention.

Sandler (2014) defined terrorism as the premeditated use or threat to use violence by individuals or sub-national groups in order to obtain a political, economic, or social objective through the intimidation of a large audience beyond that of their immediate victims. In light of this, the ideology of terrorism can be understood as the system of initiating ideas and ideals shared by members of a particular group, and it serves as the basic objective, origin, and nature of their terrorist acts. Additionally, it is believed that the goals that serve as the group's motivation are what encourage terrorist activities.

The terrorist attacks on society, government, and infrastructure have caused a lot of panic around the world. To understand terrorism, we need to look at it from various perspectives. Terrorist groups' ideologies vary depending on socio-economic, political, environmental, and religious factors (Adelaja et al., 2018). The complexity of these factors emphasizes the need for a sophisticated study of terrorism that considers the various influences and motives that lead people and groups to engage in extremist actions.

In this regard, the research made on terrorism can't be assimilated if these ideologies are not taken into account. Every terrorist group has its own peculiar ideology, and this ideology serves as the foundation on which the group justifies its acts. Restricting terrorism to a religion, people, or region needs to be reviewed with root causes like political deprivation and socio-economic inequalities (David et al., 2015). This underlines the



significance of looking at terrorism holistically and considering a wide variety of variables rather than relying on generalizations or preconceived notions.

On this basis, terrorism is a multifaceted and complicated issue. It cannot be fully comprehended by blaming it on just one cause or motivation. Instead, a thorough strategy is needed that considers the complex interactions between ideologies, historical background, political grievances, socioeconomic inequality, and other root factors. It is crucial to have an open mind to all viewpoints and to engage in thorough research that takes into consideration the many factors influencing this distressing phenomenon as we continue to debate what causes terrorism. We can only expect to properly confront and alleviate the causes of terrorism in the modern world with such detailed knowledge.

3. Jihad from an Islamic Point of View

Jihad is an Islamic term that is derived from the word *ja-ha-da*, meaning power or ability, while the word *jihad* means struggle (Munawwir, 1984, 234). In the Qur'an, it is usually followed by the phrase *fi sabīl Allah*, which connotes 'in the way of Allah' (Rahmatullah, 2017). Generally, it means striving for the cause of Allah. Western writers have often translated "Jihad" as "holy war" and characterized the term as a synonym for terrorism. Not many people understand the concept of Jihad and its meaning. According to most Islamic scholars, Jihad is divided into three parts: verbal struggle, doing good deeds, and fighting against infidels for the sake of Allah (Allahdad, 2019). The verbal struggle signifies preaching and telling people about the beauty of Islam, etiquette, the way of the Prophet, beliefs, and dos and don'ts. Doing good actions refers to practising good behaviour and obeying Islamic laws in every phase of life. The last principle of Jihad is known as the lesser Jihad. It is fighting against the enemy of Islam and defending the religion when there is a need for it. Muhammad, who brought the message of Islam, did not prioritize the last principle in his lifetime. He only made it as a last resort. This last principle is utilized when there is no other option left. In the wars Muhammad participated in, particularly the battle of Badr, he predominately said, "Let's not wage battle" (Özkan, 2020). It is understood that he tried to come to an agreement with his opponents before resorting to war. Moreover, Muhammad did not mostly centralize Jihad on wars or battles; instead, he proposed that his companions fight their internal selves (at-Tirmidhī, 2007, 3/380), learn and live according to the orders of Allah and teach it to others, preach goodness, avoid doing bad and preaching Islam (An-Nasii'i, 2007, 1/3096), fulfil *Hajj Mabruur*⁸ for women (al-Bukhārī, 2009, 4/643), and take care of one's parents (al-Bukhārī, 2009, 4/643).

⁸ Hajj Mabruur is a term for the Islamic Pilgrimage in which a person refrains from sins and perfectly fulfill the commandments and conditions related.

The Sword Scriptures, which are mostly used by terrorist organizations, constitute a collection of specific scriptures that encourage resistance against oppression. This signifies that war, as a last resort, was sanctioned as a defensive measure against oppressors. However, the terrorist organizations' misconception of these verses to justify their acts and relate them to Islam is a matter that warrants thoughtful consideration. One of the verses from the Qur'an that pertains to the propagation of Islam emphasizes the importance of employing wisdom, fair admonition, and appealing arguments (al-Nahl, 16\125). This particular verse, which is not applied to the cause of Boko Haram, explicitly advocates for an open discussion of ideas and the right to the free will of religion. Furthermore, it instructs authorities to guarantee that acceptance of Islam should result from sincere free choice rather than pressure through compulsion. Critics of this view contend that, in reality, such a scenario is still insufficient.

The way the media currently depicts Jihad in society makes it seem like one of the most terrifying phrases in the world. In a speech, Muslim activist Linda Sarsour used the phrase "Jihad" to describe her hope that God would support Muslims in their fight against discrimination directed at them in the United States. It went viral in the media with the tag "Sarsour calls for jihad against Trump" Sarsour replied by saying, "The word jihad does not mean to wage holy war or to commit terrorism; the word jihad means to struggle. The Prophet Muhammad said the best Jihad was to speak words of truth in front of a tyrannical leader" (Rashid, 2017). According to this, it can be understood that the term jihad is wrongly assimilated and used.

Fighting against the enemy, which is the last resort mentioned in the hadith, can only be implemented by following some ten specific warfare rules. This is also known as the ethics of war stated by Abu Bakr, the first caliph of the Islamic state after Muhammad's death. Abu-Bakr formulated a certain set of rules that would govern the Muslim army setting out for Syria, which was then under the Byzantine Empire.

These ten rules can be listed as follows (2004):

1. Do not commit treachery or deviate from the right path.
2. You must not mutilate dead bodies.
3. You must not kill a child.
4. You must not kill a woman.
5. You must not kill an old man.
6. Do not cut down fruitful trees.
7. Do not destroy buildings.
8. Slay not any of the enemy's flock.



9. Save for your food.

10. You are likely to pass by people who have devoted their lives to monastic services; leave them alone.

The rules stated above are considered to be a compelling set of commandments found in the Qur'an and the prophetic traditions. In other words, the warfare rules set out by the prophet in the wars he participated in directly or indirectly were explained by Abu-Bakr in detail. Therefore, for a jihad to be lawful, it must be carried out by considering these rules.

At a cursory glance, every religion is subjected to a violence strand, whereby most religions have annotations about peace or war. Islam, on the other hand, compared to other religions in the world, has its own warfare rules, like those mentioned above, which must be followed by every soldier in the war. On the other hand, there are people who compare Jihad to the Christian concept of just war and assert that Jihad was less brutal than other warfare in the Middle Ages (Maszka, 2018).

4. The Jihad Ideology of Boko Haram

Boko Haram's ideological origin can be traced back to the mid-1990s when Muhammad Yusuf was operating in the Shababul Muslim Youth organization under the leadership of Mallam Lawal in the Al-Haji Muhammadu Ndimi mosque (Aktaş, 2023). Yusuf undertook the leadership of the organization when Mallam Lawal went to further his education in Saudi Arabia. Under the leadership of Yusuf, the organization gained political influence and fame (Awortu, 2015). Consequently, Boko Haram was founded by Yusuf in 2002 in Maiduguri to establish a Sharia government in the region. Even though Sharia is been practised in Borno and neighbouring states, Yusuf considered the practice not enough and he is against the general democratic system of the country.

The educational background of Yusuf in the Almajiri informal school is also a very important aspect of understanding the jihad ideology of the "Boko haram" phenomenon. It must be emphasized that the Almajiri education system is a threat to the security of Nigeria. Despite the promising beginnings of this education system when Islam first entered Northern Nigeria, it has now been hijacked by instrumentalists to serve their interests. The merits of the system are far outweighed by its demerits. Before joining salafism, Muhammad Yusuf also passed through this educational system (Abbo et al., 2017), which is neither formally recognized by Nigeria's post-independence federal government's schools as part of the country's educational institutions, nor provided funding for their activities (Awofeso et al., 2003). With the founding of Boko Haram, Muhammad Yusuf gained popularity by advocating for the prohibition of components of chemistry and geography, evolution, and the big bang theory of universe formation, all of which he believed to be at odds with the Quran, based on his literal reading of the holy book (Awortu, 2015).

The modus operandi and rulings of Boko Haram explain the type of ideology they possess. The Salafi-Wahabi ideology draws attention to the framework of the struggles, ideas, and movements associated with radicalism. The Shiite Hezbollah and Sunni al-Qaeda terrorist organizations adopt this ideology and justify their acts with it. The influence of Wahhabism on Bedouins and non-Muslims through religious sentiments is undeniable. Abdulwahab, who is the founder of Wahhabism, conducted Jihad operations against tribes that did not accept his ideas and authority, and the Jihad operations carried out included bloodshed and elimination (Özyiğit, 2016).

A similar ideology and jihad understanding are adopted by the Boko Haram terrorist group in Nigeria today. The extremist ideology and a Jihadi twist of the Salafi-Wahabi are evident in Muhammad Yusuf's book, *Hādhihi 'Āqīdatunā wa Minhāj Da'awatina*⁹ which is the only written text directly originating from the movement and also acts as the foundational text and ideological fundamental principle of Boko Haram. This doctrine is also evident in the lectures, debates, and numerous statements released by Abubakar Shekau after succeeding Muhammad Yusuf (Umar, 2020). Boko Haram leaders have mostly quoted Bin Taymiyya as their reference to justify their cause, but scholars in the northern part of Nigeria have criticized this, arguing that the terrorist group either misinterpreted the views of Ibn Taymiyya or quoted him out of context (Maihula, 2020). According to some other Salafi scholars, Khawarij's tendencies are exemplified by Boko Haram.

After the insurgency broke out in Maiduguri, Salafist scholars like the late Sheikh Bashir Mustapha Gwange, Abubakar Kachallah, and Ibrahim Ngomari used the term 'Khawarij' to describe the sect because of their radical views about Islam and hence their focus on western targets and symbols (Monguno - Umara, 2020). However, the Islamic scholars who disagree with the doctrine of Boko Haram are called and tagged as unbelievers by the group (AI, 2015). Muhammad Yusuf, in a lecture video, emphasizes that the scholars who follow the education, laws, politics, and knowledge that contradict the way of Muhammad will be driven away from *al-Kawthar* on the day of resurrection (Yusuf, 2018). In a video uploaded online by Silverbird (2014), Shekau condemns all the remaining sects in Nigeria, referring to them as pagans. The Boko Haram terrorist group is keen on its ideology and does not consider any other ideologies contradicting it.

4.1. Yusuf's Ideological Justifications for Violence: Impact on Non-Muslims

During the reign of Muhammad Yusuf, it is seen that his speeches were mostly directed against the infidels both locally and internationally. He purportedly stood against the western ideologies and its impact on Nigeria. While Yusuf, whose speeches reportedly induced his adherents to pick up arms were mostly condemning unbelievers and his

⁹ This is a text of 168 pages written in Arabic and it was most likely composed in late 2006 or 2007.



adversaries, Shekau's discourse rapidly deteriorated by directing his targets to anyone vulnerable regardless of their faith.

Primarily, Boko Haram started indulging its doctrines in people by using strategies like preaching and supporting their discourse with verses from the Qur'an. In the sermon delivered by Muhammad Yusuf in Maiduguri in 2006, it was apparent that he was trying to convince the people to set off with him, eradicating the infidels and anyone who embraces Western ideologies. Yusuf was not considered a great theologian because he had little ability to analyze sacred texts (Apard, 2015). But he was known as a gifted, and suasive orator who directed his speeches toward politics and radicalization. He often quoted verses from the Qur'an to substantiate his views. One of the examples is this:

Allah said, 'The rulers of the infidels, their leaders, must be killed. They must be killed because they doubt your religion.' If you kill the leaders, they will subside. Among those who doubt your religion, you must find the highest leaders and cut their throats because they don't keep their word. Find the leaders and kill them because they doubt your religion. Allah said: 'That's how they will stop doubting your religion.' 'The infidels must be killed. They're not worthy of trust. Most of them are people who can't keep their word. They're sinners, they don't know the truth (Apard, 2015, 46).

It is clear from this text that Muhammad Yusuf is attempting to justify his idea with a verse in the Qur'an (at-Tawba, 9\5) commanding that the unbelievers should be killed, particularly their leaders. He believes that with the annihilation of the leaders, the number of non-Muslims would reduce, and there would be less scepticism toward the Islamic faith. Muhammad Yusuf was able to encourage his ideologies with the use of compelling oratory.

4.2. Shekau's Pragmatic Terrorism: A Violence Against All

Abubakar Shekau, Muhammad Yusuf's successor, based his sermons on threats and radical discourse. Shekau's regime can be qualified as a continuation of Yusuf's cause. However, Shekau didn't only denounce infidels like Yusuf but also extended his radicalism to the Muslim communities. The ferocious personality of Shekau is reflected in his violent assaults carried out against civilians, irrespective of their faith, doctrine, or ethnicity. The attacks launched by Boko Haram under the Shekau regime spread to media, educational, cultural and religious institutions (Okereke, 2014). The speeches of Shekau have a consistent format. While his early videos preserved some important aspects of Yusuf's speech, the intellectual component quickly faded and was replaced with vows of war and blatant threats. An example of this was what he said in the video posted after the raid on Maiduguri in 2014.

I Shekau, I am the person speaking. Henceforth you will know who Shekau is. You don't know my madness but today, you will see it. By Allah, I will slaughter you. If I don't slaughter you, I will not be contented. Brothers! This Wherever you are, may Allah make this cassette reach you; I have

given you then permission to rise, Don't spare the elderly, the women, the mad ones, or the fake converted. Put an end to all those who offend Allah. Refusing to practice the religion is an offense toward Allah take arms and start killing them. Kill! Kill! Kill! Today, our religion is nothing but killing." "My brothers! Even if you are in Abuja, Lagos, in the south or anywhere else, you should start fighting. Even if you are alone, take your knife, go and look for a person sleeping and slaughter him. We are fighting because of Allah. This attack is still a low-scale attack (Shekau, 2018, 289).

The fearlessness and high form of radicalism perceived in this speech demonstrate how religion can be instrumentalized to suit one's interests. This message by Abubakar Shekau clearly stated the goal of his mission, which contains threats both against the Muslims who are not supporting them and the non-Muslims. It is seen that he deviated from the theoretical path of Muhammad Yusuf to a practical radicalism against the Nigerian government and their adversaries. This message contains threats and assertions of his intention to commit violence in the name of his beliefs. In the text, he justifies his willingness to indiscriminately attack anyone vulnerable as a religious duty. Shekau's instigation of his audience by the necessity of violence demonstrates propaganda based on an extremist ideology that prioritizes death and destruction.

Shekau emphasizes his unyielding and aggressive way of speaking by displaying a resolve to cause harm, claiming his right to rule, and using coercion to instil fear. Aligning with the name of the group, Shekau repeatedly condemned Western education and its values in his speeches. While addressing the women attending university, he states, that *Western education is a sin, university is a sin. Stop going to university, bastards! Women, go back to your homes!* (Apard, 2015, 60).

Following the abduction of the Chibok girls, he declared, *I abducted your girls, I will sell them in the market by Allah, there is a market for selling humans. Allah says I should sell, he commands me to sell, I will sell women, I sell women* (CNN, 2014). While Shekau is known for utilizing verses from the Qur'an to justify his ideologies, he also misuses religious texts and teachings to justify his atrocious acts. This is evident when he said, *In Islam, it is permitted to take the wife of an infidel. Soon, we're going to take those women and sell them in the market. Danger, danger, danger!* (Apard, 2015, 60).

If we look into the ideological differences between Muhammad Yusuf and Abubakar Shekau, it can be seen that there is a shift from a fanatical and extremist discourse to practical and dreadful radical ideologies. Therefore, it can be said that Muhammad Yusuf's execution caused a paradigm shift for Boko Haram members. The damage that has been carried out by Boko Haram since the 2009 insurgency to children, women, old people, flocks, trees, food, and religious buildings is hardly estimated.

The ideologies brought forward by the former leader of Boko Haram and the criticism from his counterparts compared to those of his successor suggest a huge difference.



Notwithstanding, both appear to be contradictory and require careful analysis, considering the 1,400 years of Islamic history and wisdom. While Boko Haram's understanding of Jihad is conceptually extremist, the group also tries to Islamically legalise its ideas by twisting the interpretation of the Islamic texts to suit their interests.

5. Findings and Discussion

After identifying the ideologies underlying the acts of Boko Haram, it is clearly understood that terrorism can hardly be perpetrated if one's identity is not hidden under religion. It is also discovered that the classical texts of Islam and their ultimate goals are not well understood by the group. It won't be wrong to say that the low level of standard education, ideological misorders, poverty-driven self-interests, and political actors are some of the factors driving the actions of Boko Haram (Aktaş, 2023). With a closer look at the operations carried out by Boko Haram in mosques and churches and the number of people killed while worshipping in these places, it would be apparent that the mission of Boko Haram revolves around self-interest. Self-interest can vary according to different points of view. Several commentators have emphasized that the self-interest of Boko Haram is based on political power (Granville, 2020). They argued that the factors and motivations driving Boko Haram attacks are political, hinting that the attacks are motivated by inequality and the unequal distribution of money and power in Nigeria, particularly in the north, where people are poorer than the rest of the country, rather than religious.

Furthermore, some released videos of Boko Haram have shown that the group claims that they are fighting to Islamize the whole of Nigeria. It also states that they won't stop the killings until Sharia is the code of law and constitution (Guardian, 2013). Islam, on the other hand, is believed to invite people to accept the religion willingly (al-Baqarah, 2\256). And not force them to do so. Boko Haram commits suicide bombings in their operations, even though suicide is prohibited by the Qur'an. Suicide is not permitted, nor is voluntary or involuntary homicide. It is also stated that murderers will face harsh consequences in the hereafter (al-Nisā, 4\93). Moreover, the Qur'an also specified that anyone who kills a soul is considered to be killing the whole of mankind (al-Mā'ida, 5\36).

Boko Haram is also known to recruit children and youths to join their cause (TVC, 2020). This recruitment is sometimes carried out forcefully, either by kidnapping or threat. Sometimes, it is carried out willingly because of the money involved (Huriye, 2023). The recruits' parents lament the loss of their children at the hands of Boko Haram ("CGTN 2016). Islam gives more importance to the happiness of the parent than Jihad. A man came to Muhammad one day and said, *I came to you to take the oath of allegiance to you on emigration, and I left my parents weeping. He (the Prophet) said, Return to them and make them laugh as you made them weep* (Abu Dawud, 2008, 3/221). Children's rights in Islam are violated by

coercing adolescents to join their cause without their parents' permission, violating at least one edict on fighter eligibility in Islam, which is having the permission of one's parents.

The ideology of the Islamists in the contradictory quotation of the Qur'an is seen as a quest to create their version of an Islamic state. However, they only quote verses in the Qur'an that support their political objectives and purposely leave out the injunctions that do not (Aboul-Enein - Zuhur, 2004).

Yusuf's misunderstanding of the Qur'an and its exegesis has made him misguide his followers. Yusuf glorified martyrdom and promoted his understanding of Jihad mostly by quoting the verse: *And when the sacred months have passed, then kill the polytheists wherever you find them and capture them and besiege them and sit in wait for them at every place of ambush. But if they should repent, establish prayer, and give zakah, let them [go] on their way. Indeed, Allah is Forgiving and Merciful* (at-Tawba, 9\5). This particular verse is often used to malign Islam, but it should be understood that there are some exceptions to the generic categorization of polytheists mentioned in this verse. The exempted people are mentioned as follows, according to the verses in Chapter Nine of the Qur'an:

- Dhimmi: This group includes those who accept to make the Jizyah payment and live under the legal protection of the Islamic state (at-Tawba, 9\29).
- The Musta'min. This is a person asking for temporary refuge. Even if the category of people like this includes polytheists, they are not part of the verse (at-Tawba, 9\6).
- Mu'aahid. This group includes those with an ongoing truce (at-Tawba, 9\4).
- Children and women: This category of people is excluded since the hadith does not include them. Most Islamic schools of thought also include monks, elderly men, and people with disabilities¹⁰.

Furthermore, it is impossible to fully comprehend a verse without understanding its background and context. The context and history of this verse are routinely ignored, even though it is commonly quoted as evidence that Islam supports the killing of non-Muslims. The Surah at-Tawbah opening verses were revealed in honour of the first pilgrimage performed under Muslim rule. Following Makkah's conquest after Muhammad had been persecuted for 13 years, he began teaching the oneness of God, much like other prophets. Muslims who were being persecuted were advised to escape to safer regions rather than stirring up a war; therefore, Muhammad and his companions moved to Medina. After they left, the Meccans periodically persecuted them in Medina for nine years until Chapter Nine of the Qur'an was revealed. After the conquest of Mecca, Muhammad made treaties with numerous pagan tribes during this period. These agreements have different expiration

¹⁰ Ibn Hajar, in his book *Fathul-Bari* 6/147, explicitly provided detailed information about the set of people who are exempted from the scope of the polytheists mentioned in the verse.



dates. Some did not indicate a period, while others were set to expire in less than four months and others in more than four months¹¹.

It is clear from the context of the verses that the mandate in this verse only applies to tribes that continued to wage war on Muslims after they had moved. The five tribes that broke their covenants with Muslims are specifically mentioned. It is also crucial to keep in mind that the verses before them provide these individuals with a four-month window of opportunity to reflect on their actions and put an end to hostilities. However, the Muslims' opponents have continued attacking them over the last four months. Only then did God instruct Muhammad to engage them in war and protect Islam and Muslims. This verse was revealed against the idolaters who were attacking the Muslims. It should be noted that the purpose of its revelation was to enable Muslims to defend themselves and their faith. There is more to this scripture than how the terrorist organization Boko Haram uses it to justify its actions.

Ultimately, the ten rules of warfare that were put forward by Abu Bakr are going to be looked at by contrasting the broad outline of Boko Haram's activities.

- **Do not commit treachery or deviate from the right path:** The first guideline of Islamic warfare emphasizes the necessity of refraining from treachery or leaving the right path. After evaluating the purported ideology driving Boko Haram's actions, the group can be categorized as an organization motivated by interests. Consequently, the notions of "the right path" and "treachery," as articulated in the initial rule of Islamic warfare, require analysis in light of Boko Haram's operational framework.

- **You must not mutilate dead bodies:** According to the second rule of Islamic warfare, it is prohibited to mutilate dead bodies. However, there are claims that Boko Haram has been behind the deaths of several civilians in northeast Nigeria. Reports indicate that the group has engaged in the deplorable practice of mutilating the bodies of their victims (AI, 2015).

- **You must not kill a child, you must not kill a woman, and you must not kill an aged man:** According to rules three, four, and five, children, women, and elderly men are specifically prohibited from being killed in war. However, since the commencement of the insurgency in 2009, Boko Haram has frequently demonstrated an outrageous disregard for these ideals, as seen by many suicide bombings and massacres. A significant number of children, women, and elderly people have died as a result of these brutal crimes, demonstrating the group's disregard for the mercy and compassion emphasized in Islamic teachings. The scale of such killings underscores the alarming nature of Boko Haram's

¹¹ For further information, look at Tefsir Ibn Kathir p. 376-377.

actions and highlights their deviation from the ethical guidelines outlined in the doctrine of Islam

• **Do not cut down fruitful trees, destroy buildings, and do not slay any of the enemy's flock:** Rules six, seven, and eight of Islamic warfare forbid killing the enemy's livestock, cutting down fertile trees, and demolishing buildings. On the contrary, Boko Haram has routinely transgressed these ideals by carrying out assaults on people at transportation hubs, schools, and other public institutions employing lethal strategies like IEDs, including vehicle bombs and suicide bombers. These violent attacks have destroyed a large number of trees and buildings, in addition to killing a large number of animals. Boko Haram's destructive tactics have caused a great deal of irreparable harm to the environment and infrastructure, further underscoring their apparent contempt for the moral precepts of Islamic warfare.

• **Save for your food:** The Ninth Rule of Islamic Warfare highlights the need for conserving food and preventing food waste. However, The attacks by Boko Haram on public markets defy this notion. In a particularly tragic event, the group attacked a market in Sabon Gari, Borno State, causing the loss of food supplies and other necessities and resulting in massive food waste. Consequently, this incident resulted in the deaths of about 47 people (Jenkins, 2015). The devastation of food supplies and the loss of innocent lives demonstrate the group's evident contempt for Islamic teachings and humanitarian principles, which further emphasises the nature of Boko Haram's ideology and its relation to Islamic rules of just warfare.

• **You are likely to pass by people who have devoted their lives to monastic services; leave them alone:** In Islamic warfare, Rule 10 states that individuals who have committed their lives to religious and monastic work should be respected and not harmed. Boko Haram nonetheless flagrantly violates this rule and targets religious leaders who disagree with or criticize their extreme ideas (AI, 2015). This is clear from their horrible actions, which included placing and setting off explosives in mosques and churches as innocent people gathered to worship. A phenomenon that occurred in 2018 that involved a mosque in Maiduguri, Nigeria, and a suspected suicide bomber is an example of their extreme violence. According to reports, this horrifying incident left at least seven worshippers dead and eight others injured (Kola - Ajakaye, 2018).

Conclusion

The emergence of the Boko Haram phenomenon in Nigeria's pluralistic society has undergone ideological evolution over time. The group's use of violence and the destruction of lives and material assets while purportedly acting as Islamic Jihadists and justifying its actions with selective Quranic verses is a situation that calls for an analysis of the ideologies underlying the group's actions. Fundamentally understanding the close relationship



between ideology and terrorism is important to comprehend the radicalization process of Boko Haram, as the jihadist ideology adopted by the group is seen to have grown into a full-fledged radical terrorist organization with time. In the process when the group undergoes ideological radicalization, it is apparent that socio-economic issues, political based self interests, and lack of formal education play more significant roles in shaping its path.

Various researchers have taken up the task of clarifying the meaning of jihad as it is defined in the Qur'an and prophetic tradition. Generally, jihad is a comprehensive term that encompasses the internal struggle against one's self as well as speaking the truth in front of a tyrannical leader. War, which is the last resort in the context of jihad, has traditionally served as a defensive measure to protect Muslims from aggressors and the oppressed from injustice. Contrastingly, Boko Haram today uses the term 'jihad' as a justification for its crimes. According to its self-declared narrative, Boko Haram seeks to spread the idea that Muhammad's historical precedent calls for the use of violence as a means of fighting unbelievers, resulting in the deaths of both innocents and non-innocents, with the ultimate goal of compelling people to embrace the Islamic faith, whereas the Islamic texts make it clear that he fought as a last resort in defence of the religion he brought and his new society in the city of Medina. If Boko Haram uses Islam to justify their terrorist activities, then Islamic texts and the teachings of the Prophet can also be used to debunk these acts.

This article has deduced that the ideology inherent in the cause of Boko Haram significantly diverges from the conventional Islamic comprehension of jihad and warfare, irrespective of the different perspectives presented by various scholars on jihad. In addition, it is crucial to understand that the concept of jihad has mostly been exploited as a tool by a set of interests, which leads to the radicalization and implementation of terrorist activities. Consequently, it is the responsibility of moderate Muslims to undertake an ideological initiative that aims at exposing the interests of terrorist organizations that have fostered misconceptions about Islam through their pernicious teachings and interpretation of Islamic scriptures.

Bibliography

- Abbo, Usman et al. "The Almajiri System and Insurgency in the Northern Nigeria: A Reconstruction of the Existing Narratives for Policy Direction." *International Journal of Innovative Research and Development* 6/8 (2017), 3-4.
- Aboul-Enein, Youssef H. - Zuhur, Sherifa. *Islamic Rulings on Warfare*. Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, 2004.
- Abu Dawud, Sulaiman bin Ash'ath. "Jihad." trans. al-Khattab Nasiruddin. *Sunan Abu Dawud*. ed. Zubair 'Ail Zâ'i Abu Tâhir. 3/221. Riyadh: Darussalam, 1st Ed., 2008.

- Adelaja, Adesoji O et al. "Public Opinion on the Root Causes of Terrorism and Objectives of Terrorists." *Perspectives on Terrorism* 12/3 (2018), 35–36.
- AI, Amnesty International. "Our Job Is to Shoot, Slaughter and Kill" *Boko Haram's Reign of Terror in North-East Nigeria*. Amnesty International, 2015. <https://www.amnesty.org/en/documents/afr44/1360/2015/en/>
- Aktaş, Ahmet. "Radikalizm ve Yoksunluk İlişkisi: Boko Haram Örneği." *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/4 (2023), 6–11.
- Allahdad, Abdulhakim. "Perception and Interpretation Problems of Contemporary Approaches of the Concept of Jihad." *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* III/1 (2019), 7–30.
- An-Nasii'i, Abû Abdur Rahmiin Ahmad bin Shu'aib bin 'Ali. "The Book of Jihad." *Sunan An-Nasâ'i*. 1/3096. Riyadh: Darussalam, 1st ed., 2007.
- Apard, Élodie. "The Words of Boko Haram. Understanding Speeches by Momammed Yusuf and Abubakar Shekau." *Afrique Contemporaine* 255/3 (2015), 41–69.
- Awofeso, Niyi et al. "The Almajiri Heritage and the Threat of Non-State Terrorism in Northern Nigeria--Lessons from Central Asia and Pakistan." *Studies in Conflict & Terrorism* 26/4 (2003), 316–318.
- Awortu, Beatrice E. "Boko Haram Insurgency and the Underdevelopment of Nigeria." *IISTE*, 214.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl al-. "Sahih Bukhari." trans. M. Muhsin Khan. *Fighting for the Cause of Allah (Jihad)*. ed. Mika'il al-Almany. 4/43 (no.643). Selangor: International Islamic University Malaysia, 1st ed., 2009.
- CGTN, Africa. "Children Displaced by Boko Haram Attack Find Their Mother Again." *Youtube*. August 31, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=OdcJPIKm0Xg>
- CIA, Central Intelligence Agency. "Nigeria." *The World Factbook*. Central Intelligence Agency, December 19, 2023. <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/nigeria/>
- CNN, Cable News Network. "Boko Haram Leader: Allah Says to Sell Girls." *Youtube*. June 5, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=0wacNdROe2Q>
- Cook, David et al. (eds.). "Abubakar Shekau Hādhihi 'Aqīdatunā (This Is Our Creed)." *The Boko Haram Reader: From Nigerian Preachers to the Islamic State*. 139–146. London: Oxford University Press, 2018.
- Cook, David. "Debate on the Status of Western Education and Working for the Nigerian Government Between Mallam Isa Ali Ibrahim Pantami and Mallam Muhammad



- Yusuf Maiduguri." *The Boko Haram Reader: From Nigerian Preachers to the Islamic State*. ed. Abdulbasit Kassim - Michael Nwankpa. 11-26. London: Oxford University Press, 2018.
- David, Ojochenemi J. et al. "The Phenomenon of Boko Haram Terrorism in Nigeria." *Boko Haram: The Socio-Economic Drivers*. 15-20. Cham: Springer International Publishing, 2015.
- Gbadamosi, G. O. "The Establishment of Western Education among Muslims in Nigeria 1896-1926." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 4/1 (1967), 93.
- Granville, Chris. *The Impact of Boko Haram Insurgency on the People of Borno State*. Minnesota: Walden Univeristy, Ph.D. Dissertation, 2020.
- Huriye, Yildirim Çinar. "Nijerya'da Radikalleşme ve Boko Haram Terör Örgütünün Üye Kazanma Yolları." *Journal of Terrorism and Radicalization Studies* 1/1 (2023), 142.
- Iyora, Festus. "Abubakar Shekau Reported Dead. What next for Boko Haram?" *Al Jazeera*. 2021. Accessed January 14, 2024. <https://www.aljazeera.com/news/2021/5/28/what-boko-haram-leaders-death-means-to-insecurity-in-nigeria>
- Jacob, Zenn. "Boko Haram – Video Announcement of Abu Umaimata as New Leader for Brothers in Niger, Lake Chad, and the Mountains (Gwoza/Mandara) – May 2, 2022." *Unmasking Boko Haram: Exploring Global Jihad in Nigeria* (blog), 2022. <https://unmaskingbokoharam.com/2022/05/07/boko-haram-video-announcement-of-abu-umaimata-as-new-leader-for-brothers-in-niger-lake-chad-and-the-mountains-gwoza-mandara-may-2-2022/>
- Jenkins, Nash. "Bomb Blast Kills At Least 47 in Nigerian Market." *TIME*. August 12, 2015. Accessed January 1, 2022. <https://time.com/3993578/nigeria-market-bomb-sabongari-boko-haram/>
- Jennifer, Lofkrantz. "Intellectual Traditions, Education, and Jihad: The (Non)Parallels between the Sokoto and Boko Haram Jihads." *Journal of West African History* 4/1 (2018), 76-84.
- Kassim, Abdulbasit - Michael Nwankpa (eds.). "This Is Our Creed and Method of Proclamation." *The Boko Haram Doctrine*. 37. Lagos: Ouida Books, 2019.
- Kitause, Rimamsikwe Habila - Achunike, Hilary Chukwuka. "Religion in Nigeria from 1900-2013." *IISTE* 3/18 (2013), 45-50.
- Kola, Olarewaju - Ajakaye, Rafiu. "Nigeria: 7 Killed, 8 Injured in Mosque Bomb Attack." *Anadolu Agency*. July 23, 2018. Accessed January 7, 2022.

<https://www.aa.com.tr/en/africa/nigeria-7-killed-8-injured-in-mosque-bomb-attack/1211233>

Maihula, abir Sani. "Ibn Taymiyya's Concept of Jihad." *Ibn Taymiyya in the Literature of Contemporary Jihadists by Dr Jabir Sani Maihula*. 4-5. Sokoto: Dr.aghad, 2020.

Maszka, John. "The Meaning of Jihad." *Washington's Dark Secret: The Real Truth about Terrorism and Islamic Extremism*. 56. Lincoln: University of Nebraska Press, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6jmbb4.8>

Monguno, Abubakar K. - Umara, Ibrahim. "Why in Borno? The History, Geography & Sociology of Islamic Radicalization." *Overcoming Boko Haram: Faith, Society and Islamic Radicalization in Northern Nigeria*. ed. Kate Meagher - Abdul Raufu Mustapha. 64-92. Boydell & Brewer, 2020.

Munawwir, Ahmad Warson. *Jihad*. 234. Yogyakarta: Al-Munawwir, 1984.

Mustapha, Abdul Raufu. "Understanding Boko Haram." *Sects & Social Disorder: Muslim Identities & Conflict in Northern Nigeria*. 147-198. Boydell & Brewer, NED-New edition., 2014.

Mustapha, Abdul Raufu - Bunza, Mukhtar U. "Contemporary Islamic Sects & Groups in Northern Nigeria." *Sects and Social Disorder: Muslim Identities and Conflict in Northern Nigeria*. ed. Abdul Raufu Mustapha. 54-97. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2014.

Ngbea, Gabriel Terwase - Achunike, Hilary Chukwuka. "Religion: Past and Present in Nigeria." *International Journal of Sciences: Basic and Applied Research (IJSBAR)* 17/2 (2014), 157-165.

Okereke, Emeka. "From Obscurity to Global Visibility." *Counter Terrorist Trends and Analyses* 6/10 (2014), 20.

Özkan, Mustafa. "Bedr Savaşı." *Allah'ın Son Elçisi*. 72-73. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Özyiğit, Ercan. "Selefi-Vahabi Düşünce ve Terör Örgütleri." *Radikal İslam'ın Söylemi*. 65-67. Ankara: Phoenix, 2016.

Paul, Carsten - Felix, Onuah. "Northeast Nigeria Insurgency Has Killed Almost 350,000." *Reuters*. June 24, 2021. Accessed December 30, 2021. <https://www.reuters.com/world/africa/northeast-nigeria-insurgency-has-killed-almost-350000-un-2021-06-24/>

Rahmatullah, Yuminah. "Radicalism, Jihad and Terror." *Al-Albab* 6/2 (2017), 11. <https://doi.org/10.24260/alalbab.v6i2.731>



- Rashid, Qasim. "‘Jihad’ Is Not a Dirty Word." *The Washington Post*. July 8, 2017. Accessed January 1, 2022. <https://www.washingtonpost.com/news/global-opinions/wp/2017/07/08/jihad-is-not-a-dirty-word/>
- Sandler, Todd. "The Analytical Study of Terrorism: Taking Stock." *Journal of Peace Research* 51/2 (2014), 257-258. <https://doi.org/10.1177/0022343313491277>
- Shekau, Abubakar. "Raid on Maiduguri." trans. Abdulbasit Kassim. *The Boko Haram Reader: From Nigerian Preachers to the Islamic State*. ed. David Cook - Michael Nwankpa. 289. London: Oxford University Press, 2018.
- ST, Silverbird Television. "Boko Haram New Video: Abubakar Shekau Threatens Emir of Kano." *Youtube*. December 17, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=SNsPCPZ8Sr8>
- TG, The Guardian. "Boko Haram Leader Abubakar Shekau Killed, Claims Nigerian Military." *Youtube*. August 20, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=ChHOV9Ug-2o>
- Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā at-. "The Book on Virtues of Jihad." trans. Abū Khalīl. *Jāmi‘ At-Tirmidhī*. ed. Abū Ṭāhir Zubayr ‘Alī Za‘ī. 3/380. Riyadh: Darussalam, 1st ed., 2007.
- TVC, Television Communication Nigeria. "'Boko-Haram Is Recruiting Child Soldiers', Multinational Joint Task Force Reveals." *Youtube*. August 13, 2020. https://www.youtube.com/watch?v=YES_t35Kmt4
- Umar, M. Sani. "The Path to Violent Radicalization." *Overcoming Boko Haram*. by Abdul Raufu Mustapha - Kate Meagher, 59. Abuja: Premium Times Books, 2020.
- Umaru, Mallam Sanni. "Boko Haram Ressurrects, Declares Total Jihad -." *Vanguard*. August 14, 2009. Accessed December 30, 2021. <https://www.vanguardngr.com/2009/08/boko-haram-ressurrects-declares-total-jihad/>
- Vera, Bohm. "Boko Haram in 2020." *International Institute for Counter-Terrorism*, (2020), 4-5.
- Yusuf, Muhammad. "Film." trans. Abdulbasit Kassim. *The Boko Haram Reader: From Nigerian Preachers to the Islamic State*. ed. Michael Nwankpa - Abdalbassit Kassim. 77. London: Oxford University Press, 2018.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
8/1 (2024), 24-43.



Sicilya Kralı II. Roger'in Şerif El-İdrisi'ye Çizdirdiği Dünya Haritasının Ardındaki Gerçekler

The Facts Behind The World Map That Roger II. of Sicilia Drawn to Sheriff Al-Idrisi

Nadir Karakuş

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Hitit Un., Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Çorum/Türkiye

E-posta: nadirkarakus@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ocak/January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: 10.46595/jad.1422635

Cite as / Atıf: Karakuş, Nadir. "Sicilya Kralı II. Roger'in Şerif El-İdrisi'ye Çizdirdiği Dünya Haritasının Ardındaki Gerçekler". *Journal of Analytic Divinity*, 8/1, 2024, 24-43.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nadir Karakuş)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Nadir Karakuş % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Büyük hükümdarların ve cihangirlerin dünyaya hâkim olmak istedikleri bilinen bir gerçektir. Türk hakanları, Moğol kağanları yanında, Makedonyalı İskender gibi şahsiyetler bu uğurda mücadele etmişlerdir. 1453'te İstanbul'u fethederek yeni bir çağı başlatan Osmanlı padişahı II. Mehmed, Trabzonlu bir Rum bilgine çizdirdiği dünya haritası ile bu durumu açıkça ortaya koymuş, dünya hâkimiyeti eğilimini göstermiştir. 11. Yüzyıl ortalarından itibaren Güney İtalya ve Sicilya'ya hâkim olan Viking kökenli Normanlarda da bu eğilim açıkça kendisini belli etmiştir. Bu husus Sicilya Kralı II. Roger'in şahsında daha net olarak gözlenmiştir. Kral II. Roger, Faslı olmasına rağmen Endülüs'ün bilim merkezi Kurtuba'da öğretim görmüş Şerif el-İdrîsî'yi sarayına davet ederek ona bir dünya haritası çizdirmiştir. Bu eğilimi ile kendisi, daha çok ilmin koruyucusu ve âlimlerin hamisi olarak gösterilse de sömürgeci özelliğinden dolayı bu haritayı çizdirdiği gözlenmiştir. Tarihi hakikatler ışığı altında ele alınmaya çalışılan konu, II. Roger'in Suriye, Filistin, Bizans toprakları ve Kuzey Afrika sahilleri etrafında şekillenen olaylarla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Onun İkinci Haçlı Seferi esnasında izlediği siyaset ve bu esnada Bizans ve Kuzey Afrika'ya yaptığı seferler, fırsatçı karakteri yanında sömürge anlayışının da göstergesi olmuştur. Bizans'ın Adriyatik'teki ipek dokuma atölyelerinden Kuzey Afrika sahillerine uzanan kervan ticaretini ele geçirme teşebbüslerinin altında bu gerçek yatmaktadır. Bu bölgelerdeki Norman eğilimleri ve II. Roger'in yayılcı politikası, Şerif el-İdrîsî'ye bu haritanın niçin çizdirildiğini açıkça ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sicilya, Şerif, II. Roger, Harita.

Abstract

It is a known fact that great rulers and jahangirs want to dominate the world. In addition to Turkish khans, Mongol kaghans, figures such as Macedonian Alexander fought for this cause. The Ottoman Sultan Mehmed II, who conquered Istanbul in 1453 and started a new era, clearly revealed this situation with the world map he had drawn by a Greek scholar from Trabzon, and showed his tendency to dominate the world. This trend was clearly evident in the Normans of Viking origin, who had dominated Southern Italy and Sicily since the middle of the 11th century. This issue was observed more clearly in the person of King Roger II of Sicily. Despite being Moroccan, King Roger invited Sharif al-Idrisi, who was educated in Cordoba, the science center of Andalusia, to his palace and had him draw a world map. Although he is shown as the protector of science and the patron of scholars with this tendency, it has been observed that he had this map drawn due to his colonial character. The subject, which is tried to be dealt with in the light of historical truths, has been tried to be revealed with the events shaped around Roger's Syria, Palestine, Byzantine lands and the North African coasts. The politics he followed during the Second Crusade and the expeditions he made to Byzantium and North Africa during this time, besides its opportunistic character, also showed the colonial understanding. This fact underlies the Byzantine attempts to seize the caravan trade from silk weaving workshops in the Adriatic to the North African coasts. Norman tendencies in these regions and Roger's expansionist policy clearly revealed why Shariff al-Idrisi had this map drawn.

Keywords: History of Islam, Sicily, Shariff, Roger II, Map.

Giriş

Büyük hükümdarlar ve fâtiler, dünyayı ele geçirme hayali ile yaşamışlar, Türkler ve Moğollar, gökyüzünde bir tane güneş olduğu gibi yeryüzünde de tek hükümdar olması gerektiğine hükmetmişlerdir.¹ İranlılar, dünyayı yedi bölgeye ayırarak merkeze, “İranşehr” dedikleri, kendi bölgelerini yerleştirip çok da kabul görmeyen bir fikre imza atmışlardır.² İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini Batlamyus (öl. 168 [?]) ise coğrafyayı, bilinen yeryüzü şekil ve hadiselerinin, bir resim halinde tasviri olarak tanımlamıştır.³

İslâm coğrafyacıları, haritadan genellikle “sûretü'l-arz”⁴ ve “hudûdü'l-âlem”⁵ gibi ifadelerle söz etmişlerdir. Haritadan bahsedenler arasında ilk akla gelen, çok yönlü âlim ve dünyanın en çok tanıdığı ilim adamlarından Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (öl. 1061 [?]) olmuştur. Astronomiden tıbbâ; coğrafyadan dinler tarihine kadar pek çok alanda eser veren bu sıra dışı âlim, astrologların yaptığı gibi gökleri bir kader haritası olarak incelemek yerine daha çok Hind, Harizm ve İran coğrafyasına yoğunlaşarak bu bölgeleri, akıcı anlatımı ile resmetmeye çalışmıştır.⁶ Kaynaklarımızda açıkça ifadeler yer almamasına rağmen, onun bu birikiminin Gazneli Mahmud'un (998-1030) Hindistan'a yaptığı meşhur seferler için bir rehber olabileceğini düşünmeden edemiyoruz.

İstanbul fâtili II. Mehmed (1444-1446/1451-1481), 1453'te son verdiği Doğu Roma'dan sonra tüm dünyayı kontrolü altına almak arzusu taşımıştır. Bunun için de fethe hazırlandığı dünyayı öğrenmek üzere Trabzonlu Rum bilgin George Amiroutzes'e (öl. 1470) İstanbul'un fethinden yaklaşık üç yıl sonra 1456 yazında, dünyanın haritasını çizdirmiştir.⁷ Osmanlıların cihan hâkimiyeti ideallerini çok iyi bilen Osmanlı haritacı ve denizcisi Pîrî Reis (öl. 1553), çizdiği dünya haritasını, 1516 Mercidâbık ve 1517 Ridâniye'de peş peşe Memlûk ordusunu yenerek onların topraklarını hâkimiyeti altına alan Yavuz Sultan Selim'e (1512-1520) Kahire'de takdim etmiştir. 1528'de ise ikinci haritasını, Batılıların Muhteşem Süleyman diye tanımladıkları Kanunî Sultan Süleyman'a (1520-1566) sunarak tarihin unutulmazları arasına katılmıştır.⁸

Bu halkaya dâhil olan bir başka tarihî şahsiyet Sicilya'nın Norman Kralı II. Roger veya Ruggero'dur. II. Roger'in, Faslı olmasına rağmen daha çok Kurtuba'da eğitim gören Şerîf el-İdrîsî'yi Palermo'daki sarayına davet etmesi ve ona dünya haritasını çizdirmesi, 12.

¹ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 113-119.

² Zeki Velidi Togan, “Biruni's Picture of the World”, *Memoirs of the Archaeological Survey of India* 53 (1941), 60-62.

³ E. L. Stevenson, *Geography of Claudius Ptolemy* (New York: Public Library, 1932), 25.

⁴ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014).

⁵ Anonim, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, nşr. V. Minorsky, çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman (İstanbul: Kitabevi, 2008).

⁶ Bîrûnî, *Fihristü Asârî Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî*, nşr. Paul Kraus (Frankfurt: Institute for the History of Arabic Islamic Science, 1996), 47 vd; Togan, “Biruni's Picture of the World”, 60-62.

⁷ Kritovoulos, *History of Mehmed The Conqueror*, çev. Charles T. Riggs (New Jersey: Princeton University Press, 1954), 117, 177, 209.

⁸ İdris Bostan, “Pîrî Reis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/283-285.



yüzyılın önemli olaylarına da ışık tutmuştur. 1138-1154 yılları arasında yapılan çalışma sonucu Şerif el-İdrîsî, gümüş tabla üzerine işlenmiş yuvarlak dünya haritası (Tabula Rogeriana) ile dünyayı 70 parçaya ayırdığı bir başka dünya haritasını II. Roger'e sunmuştur. "Nüzhetü'l-Müştâk fi İhtirâki'l-Âfâk" adlı eseri ise "Dünyanın Aşılmış Ufuklarında Zevkli Bir Gezinti" anlamından çok daha büyük tesirler icra etmiştir.⁹ Bu makalede, haritanın çiziminden çok bu haritanın Normanların yayılmacı politikasına ne denli hizmet ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şerif el-İdrîsî'nin II. Roger'in ardılı olan I. Guillaume/William dönemindeki (1154-1166) faaliyetleri ise makalenin hacmi esas alınarak incelenmeyecektir.

1. Şerif el-İdrîsî'nin Palermo'ya Davet Edilmesi

Sicilya Kralı II. Roger (1130-1154), 1138'de İslâm coğrafyacısı ve botanik âlimi Şerif el-İdrîsî'yi (öl. 1165) Palermo'daki sarayına davet ederek onu misafir etmek istediğini bildirmiştir. Sicilya Kralı II. Roger'in Şerif el-İdrîsî'yi davet metninde ilginç detaylar yer alır. Buna göre Roger, davet mektubunda İdrîsî'nin Fas'ta kurulan İdrîsîler hânedanından (789-985) olmasını ve halife soyundan¹⁰ gelmesini özellikle vurgulamıştır. Ayrıca bulunduğu ülkede ölüm tehlikesi altında olduğu için kendi yanında güvende olacağını bildirmiş, kendisine göz kulak olacağı garantisini vermiştir.¹¹ İdrîsî de uzun ve yorucu bir sergüzeştten sonra geri kalan ömrünün yirmi yedi yılını II. Roger'in Palermo'daki sarayında huzur içinde geçirmeyi tercih etmiştir.¹²

Bu sırada Şerif el-İdrîsî'nin Septe'de (Ceuta) veya Kurtuba'da olabileceği tahmininden hareketle kendisinin Murabıtların (1056-1147) tehdidi altında olduğunu var sayabiliriz. Şerif el-İdrîsî'nin Kutuba'dan "bilgeliğin vatanı" olarak bahsetmesine¹³ bakacak olursak, onun Kurtuba'dan ayrılması da hayli zor olmuş gibidir. Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear Adaları'nda hüküm süren Berberî hânedanı Murabıtlar, 1127'de Gırnata'yı muhasara eden Aragon Kralı I. Alfonso'ya (1104-1134) karşı ve Fas'ta ise 1139'da bir başka Berberî hânedanı Muvahhidlere (1130-1269) karşı başarılar elde etmişlerdi. Üstelik bu süreçte Murabıt hükümdarı Ali b. Yûsuf tarafından, başta Gazzâlî'nin "İhyâ ü Ulûmi'd-Dîn" adlı eseri olmak üzere kelâm ve felsefe kitapları yasaklanıp yakılmıştı.¹⁴ Abbasi hilâfetini tanıyan ve Şii Fatımîlere mesafeli duran Murabıtların, Hz. Hasan'ın torunu Şerif el-İdrîsî'ye sıcak bakmayacakları da bir gerçektir.¹⁵ Öte yandan Şerif el-İdrîsî'nin Kurtuba'daki

⁹ Oliva Remie Constable, "Cross-Cultural Contracts: Sales of Land between Christians and Muslims in 12th Century Palermo", *Studia Islamica* 85 (1997), 67-84.

¹⁰ Hânedanın kurucusu sayılan Hz. Hasan'ın torunlarından I. İdris (öl. 793), daha sonra kaleme alınan Mısır ve Berberî kaynakları tarafından "Halife" olarak nitelendirilir. Bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-emsâr fi memâlikü'l-emsâr*, nşr. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1408/1988), 5/49; Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, nşr. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1411/1991), 2/10; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihü'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 3/351.

¹¹ Jerry Brotton, *A History of the World in Twelve Maps* (New York: Viking Penguin Groups, 2013), 67-68.

¹² Hanri Bresc, Annliese Nef, *İdrîsî, La Premiere Geographie de l'Occident* (France: Groupe Flammarion, 1999), 185.

¹³ Brotton, *A History of the World*, 19-21.

¹⁴ İsmail Yiğit, "Murabıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/152-155.

¹⁵ Bk. Seyyid Abdülazîz Sâlim, *el-Mağribü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981), 2/690 vd.

medreselerde coğrafya, botanik ve eczacılık alanlarında eğitim görmesi¹⁶ onu Murabıtların katı kuralları ile baş başa bırakmış olmalıdır. Halep tarihçisi Kemâlüddin İbnü'l-Adîm (öl. 1262), "*Kitâbu Racır*"¹⁷ in müellifi olan Şerif el-İdrîsî'yi, edip ve coğrafyacı olarak tanıtır.¹⁸

Şerif el-İdrîsî'nin coğrafyacı kimliğinden bahseden, sadece Kemâlüddin İbnü'l-Adîm değildir; başka müellifler de onun bu birikimine işaret ederler. Tarihçi ve sosyolog İbn Haldûn (öl. 1406), İdrîsî'nin gezdiği bölgeleri Bizans (Bilâdu'r-Rum ve Yunan), Mısır, Mağrib, Fransa ve Britanya Adası olarak açıklar.¹⁹ Biz Şerif el-İdrîsî'nin Atlas Okyanusu'ndaki adalar hakkında da bilgiler verdiğini ve bahsedilen adalarda suyun içmeye müsait olmayıp, merkep dâhil hiçbir hayvanın yaşamadığını da öğreniyoruz.²⁰ Şerif el-İdrîsî'nin Septe ve Kurtuba dışında gezip gördüğü yerler, oldukça geniştir ve bu hususun, meşhur haritasını yapmakta kendisine fazlasıyla yardımcı olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

2. Normanlar ve II. Roger

Makedonya sülalesinin sonlarına doğru Norman paralı asker Robert Hauteville veya diğer yaygın ismi ile Robert Guiscard,²¹ Güney İtalya'da Bizans topraklarına karşı başarılı akınlar yapmıştır.²² Kısa sürede elde ettiği başarılarından dolayı da kendisinden "Normanları, eşkıyalıktan İmparatorluk seviyesine yükselten adam" olarak bahsedilmiştir.²³ 1071'de Bizans'ın Selçuklular ile meşgul olmasından faydalanarak Güney İtalya'daki en mühim üs olan Bari'yi²⁴ ele geçiren Robert, daha sonra da Adriyatik'e doğru açılıp 1081'de Dirrahium Muharebesi'nde Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'u (1081-1118) mağlup etmiştir. Paniğe kapılan Bizans, Venediklilere bahşettiği kapitülasyonlar sayesinde, onların deniz desteği ile bu badireyi savuşturabilmiştir.²⁵ Bu süreç devam ederken de Robert Guiscard'ın kardeşi ve makalemize konu teşkil eden II. Roger'in babası I. Roger (1061-1101), iç karışıklık ve rekabetlerle çalkalanan Müslüman Sicilya'da başarılar kazanarak yavaş yavaş adayı işgal etmeye devam etmiştir.²⁶ Bundan sonra da 1061'de

¹⁶ Konrad Miller, *Mappae Arabicae: Arabische Welt-und Landerkarten* (Stuttgart: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1926), 36.

¹⁷ İslâm kaynakları, Şerif el-İdrîsî'nin "*Nüzhetü'l-Müştâk*" adlı eserine, Sicilya Kralı'na sunulmasından dolayı genellikle bu ismi vermişlerdir.

¹⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/19.

¹⁹ İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 1/58.

²⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/238-239.

²¹ Guiscard, "Tilki" anlamına kullanılmış ve Robert'e, Güney İtalya'ya küçük bir paralı asker grubunun lideri olarak gelip Bizans'ın zafiyetinden dolayı kurnazlığı ve ataklığı sayesinde burada bir devlet kurduğu için bu unvan kendisine yakıştırılmıştı.

²² G. A. Loud, *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and Norman Conquest* (London: Routledge, 2000), 172 vd.

²³ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/455.

²⁴ Bizans, Bari'yi Normanlardan ancak İmparator I. Manuel Komnenos zamanında (1143-1180), Robert'in ölümünden bir sene sonra, 1155 yılında kumandan Mikhail Palaiologos tarafından geri alacaktır. Bk. Ioannes Kinnamos, *Historia*, çev. Işın Demirkent (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 107.

²⁵ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 120 vd.

²⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 8/347-348; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 24/280-281; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 4/269-271; Paul M. Cobb, *The Race of Paradise, An Islamic History of the Crusades* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 36-38.



Messina ile başlayan yayılcılık, 1091 yılında Sicilya'nın tamamen işgal edilmesi ile sonuçlanmış ve adada Norman hâkimiyeti başlamıştır.²⁷

II. Roger, babası Kont I. Roger'den devraldığı Sicilya'da kurulu sistemi devam ettirmiştir. 1105'te Sicilya Kontu olan II. Roger, daha sonra da Puglia ve Calabria dükü olarak görev yapıp bilgi birikimini artırmış, devlet yönetiminde tecrübe sahibi olmuştur. 1130'da Palermo Katedrali'nde Sicilya Krallık tacını giydiği zaman Normanların alternatifsiz lideri haline gelmiştir.²⁸ Bu yıl Norman tahtında iddiası olan amcasının torunu II. Bohemond (1126-1130), babası I. Bohemond'un (1098-1111) Antakya'daki mirasını devralmak üzere gittiği Kuzey Suriye'de Dânişmend Türkleri tarafından Şubat 1130'da öldürülmüş,²⁹ bu yeni durum da II. Roger'i Sicilya'da rakipsiz olarak Kral yapmıştır.³⁰

Donanmasında ve ordusunda yer alan askerler Müslümanlardan oluştuğu gibi devlet dairelerindeki önemli memuriyetler de onlara verilmiştir. Evrak kayıtları için divanda Müslüman memurlar görev yapmış, devletin yüksek mevkilerine yine onlar atanmışlardır.³¹ Sarayın yazışma dili Arapça olarak belirlendiği gibi Arap sanatçı ve âlimler de Palermo sarayında toplanmışlardır. Bunlara hamilik yapan Norman idareciler, onlardan azami ölçüde istifade ettikleri için de onları baş tacı etmekten geri kalmamışlardır. Arap medeniyetinin değerinin farkında olan II. Roger de bu siyaseti sürdürerek bir nevi "sömürge siyaset" izlemeyi akıllıca bulmuş, etrafına topladığı İslâm âlimleri vasıtasıyla yönetimini ve fetihlerini devam ettirmeye çalışmıştır. Hizmetlerinin karşılığı olarak da onlara sarayının tüm imkânlarını seferber etmiş, tüm gereksinimlerini cömert bir şekilde karşılamıştır.³² Nitekim Şerif el-İdrîsî de bu rahat ortamdan fazlasıyla nasibdâr olmuş Palermo Sarayı'nda müreffeh bir hayat yaşamıştır. Şerif el-İdrîsî, 560/1165'te vefat ettiği zaman ölüm haberi Halep'e ulaşmış ve kendisi son günlerini içki ve sefahatle geçirdiği için İbnü'l-Adîm tarafından eleştirilmiştir.³³

Müslümanlardan başka Ortodoks Bizanslı âlimler de Katolik Norman sarayında kendilerine kolayca yer bulmuşlar, bu çok kültürlü tolerans ortamı, Sicilya'yı Orta Çağ bilimsel çalışmalarının merkezi haline getirmiş, bölgeye eşsiz bir kimlik bahşetmiştir.³⁴ Kral II. Roger, kendisi de Adelasia/Adelheid del Vasto ismindeki bir İtalyan anneden dünyaya

²⁷ Loud, *The Age of Robert Guiscard*, 55 vd.; Cobb, *The Race of Paradise*, 50.

²⁸ Helene Wieruszowski, "The Norman Kingdom of Sicily and the Crusades", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/3-42.

²⁹ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 2/43; Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 2/91-92; Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 2/182-183; Thomas Asbridge, *The Crusades, The Authoritative History of the War for the Holy Land* (London: Paperback, 2011), 190.

³⁰ Dawn Marie Hayes, *Roger II of Sicily Family, Faith, and Empire in the Medieval Mediterranean World* (Belgium: Brepols Publishers, 2020), 57-59.

³¹ Constable, "Cross-Cultural Contracts", 67-84.

³² Martina Mario Moreno, "Sicilya'da Müslümanlar", çev. Abdulhalık Bakır, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 165-232.

³³ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 3/1325.

³⁴ Mathilde Sauquet, *Roger II, King of Heaven and Earth: An Iconological and Architectural Analysis of the Capella Palatina in the Context of Medieval Sicily* (Hartford: Trinity College, 2018), 4-5.

gelmiş, Sicilya'daki Bizanslı Ortodoks Rum ve Müslüman Arap mürebbiler tarafından eğitilmiştir.³⁵ Bundan dolayı da Doğu hükümdarlarının yaşadıkları hayat şartlarını tercih etmiş, bu nedenle II. Roger, "yarı melez kral" ve "vaftiz edilmiş Sicilya sultanı" olarak anılmıştır.³⁶

Sarayın kültürel çeşitliliği de II. Roger'in ve diğer Norman soyluların hayat tarzlarına yansımış, onların daha hoşgörülü ve ilme yatkın olmalarını sağlamıştır. Orta Çağ'ın en önemli geçiş merkezlerinden olan Sicilya hükümdarı olmak Bizans, Kuzey Afrika ve hatta Suriye'ye hâkim olmak anlamına geliyordu. Bundan dolayı da Norman Kralı II. Roger'in Şerif el-İdrîsî'ye dünya haritasını çizdirmesinin altında yatan gerçek neden, ilme olan merak değil hedefindeki ülkeleri ele geçirmek, daha çok toprağa ve güce sahip olmaktır. Çünkü Kral Roger, Kuzey Afrika'nın ve Bizans'ın zenginliklerini elde etmek için kendisini bu amaca ulaştıracak yeni yolları ve kıyıları öğrenmek gayesiyle bir harita yaptırmıştır. Bu harita sayesinde de yeni zenginlikler elde etmeyi amaçlamış ve yeni ufukların kapısını aralama gayesi gütmüştür.³⁷ Norman yayılcılığının simgesi haline dönüşen el-İdrîsî'ye çizdirilen bu gümüş haritanın acı akibeti de tezimizi destekler mahiyettedir. 1160 yılında, I. William yönetimindeki Sicilya idaresine başkaldıran asiler, Palermo Sarayı'nda tutulan bu eşsiz haritayı parçalayarak yok etmişlerdir.³⁸

3. II. Roger'in Yayılmacı Politikası

Viking kökenli Normanlar,³⁹ Kuzey Fransa'dan Güney İtalya'ya paralı asker olarak gelmişler ve Bizans'ın yaşadığı buhran nedeniyle bir anda kendilerini bölgenin efendisi olarak bulmuşlardır.⁴⁰ Bizans'ın 1071'de Selçuklular karşısında aldığı büyük hezimet yanında 1095'te Papa II. Urbanus tarafından başlatılan Haçlı seferleri, onların işlerini daha da kolaylaştırmıştır. Bundan sonra da onların yayılcılığı, Antakya Haçlı Prinkepsliği üzerinden Kilikya ve Suriye topraklarına, Balkanlardan Bizans üzerine ve Sicilya'dan donanmaları ile Tunus sahillerine olacaktır. Bu süreci ayrı başlıklar halinde ele almayı ve II. Roger'in bu süreç içerisindeki rolünü ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu başlıkları ele almamızın ana nedeninin II. Roger'in Şerif el-İdrîsî'ye dünya haritası yaptırmasının sebebinin Normanların yayılmacı politikalarının bir sonucu olduğunu da ilâve etmeliyiz.

3.1. Suriye

Normanların Suriye'ye ilgileri, 1095'te başlatılan Haçlı seferleri ile ortaya çıkmıştır. Papa II. Urbanus'un çağrısına olumlu cevap veren Bohemond, Haçlı ordusu içinde yer

³⁵ Hayes, *Roger II of Sicily*, 42-45; Geoffrey Malaterra, *The Deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of His Brother Duke Robert Guiscard*, çev. Kenneth Baxter Wolf (US: The University of Michigan Press, 2005), 89-91.

³⁶ Gies Frances Corney, "Al-Idrisi and Roger's Book", *Saudi Aramco World* 28 (1977), 1-10.

³⁷ Jerzy Hauzinski, "Outlook on the Golden Age in the History of Sicily", *Slupskie Studje Historyczne* 17 (2011), 59-70.

³⁸ Fuat Sezgin, *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri* (Ankara: Semih Ofset Yayınları, 2004), 5.

³⁹ Halil Yavaş, *Vikingler* (İstanbul: Motto Yayınları, 2019), 426-427; Asbridge, *The Crusades*, 21.

⁴⁰ Loud, *The Age of Robert Guiscard*, 81; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 317-330; Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 455.



almış ve İstanbul'a gelince de babası Robert Guiscard ve kendisinin can düşmanı olan Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos'a bağlılık yemini etmiş, Bizans'a ait ele geçireceği yerleri iade edeceğini arz etmiştir.⁴¹ İznik'in 1097'de Selçuklulardan alınarak Bizans makamlarına iade edilmesi ve Eskişehir galibiyetinde Haçlı ordusunda bulunan Bohemond,⁴² 1098'de Antakya'nın ele geçirilmesinde önemli rol oynamış ve buranın ilk Prinkeps'i olmuştur.⁴³ Bu yeni durum da Bohemond'u Bizans ile karşı karşıya getirmiştir. Maceralı bir iktidar sürecinden sonra Suriye'den ayrılıp kendi topraklarına dönmüş ve buradan Bizans ile yeniden mücadeleye girmiştir. 1107 yılında Bizans'a yenilince de Devol'de ağır bir anlaşma yaparak Güney İtalya'ya çekilmiş, 1111 yılında Apulia'da ölmüştür.⁴⁴

Bohemond'un ölümünden iki yıl sonra, Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin (1100-1118) Sicilya ana kraliçesi ve II. Roger'in annesi Adelasia del Vasto ile 1113'te bir evlilik yapmıştır. Oldukça görkemli ve mutlu başlayan bu evlilik, Kral Baudouin'in önceki Ermeni eşinden boşanmaması nedeniyle ruhânîler tarafından hoş karşılanmamış ve 1117 yılında Baudouin ile Adelasia boşanmışlardır. Büyük bir öfkeye kapılan Kraliçe Adelasia, Sicilya'ya doğru yelken açmış ve bir yıl sonra da kahrından ölmüştür.⁴⁵ Bu evliğin böyle alçaltıcı sayılabilecek bir şekilde sonuçlanması Sicilya'daki Normanlar ve Adelasia'nın biricik oğlu Roger tarafından asla affedilmemiştir. Bundan sonra da Kudüs Haçlı Krallığı, Sicilya'daki Normanlardan bir yardım elde edemeyecek,⁴⁶ istenilen yardım ve destek, II. Roger'in ölümünden sonra ancak gerçekleşecektir. Bu mutsuz evlilik dolayısı ile de Sicilya'nın ve II. Roger'in yayılcı politikası ve çıkarları, Suriye'den daha çok Bizans ve Tunus üzerine yoğunlaşacaktır. Buna rağmen Roger, annesinin yaptığı bu evlilik ve yapılan anlaşmaları ileri sürerek Kudüs Haçlı Krallığı üzerinde hakkı olduğunu ileri sürmekten vaz geçmeyecektir.⁴⁷

Bu konuyu daha da ilginç hale getiren ise Kudüs'te yaşanan bir aşk skandalının II. Roger'e kadar uzanmasıdır. Kraliçe Melisende, eşi Kral Foulque'den (1131-1143) çok, II. Roger'in Yafa'yı iktâ olarak alan yeğeni Hugue du Puiset ile vakit geçirmeyi yeğlemiştir. Bu durum da yasak aşk dedikodularının Kudüs'te yayılmasına neden olmuş ve sonunda

⁴¹ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 79; Anna Komnena, *Aleksiad*, 430 vd; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 189.

⁴² William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/147 vd.

⁴³ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 37; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 7; Raimundus Aquilers, *Historia Francorum qui Ceperunt Jerusalem*, çev. August C. Krey (Princeton: Princeton University Press, 1921), 74-75; Ralph Bailey Yewdale, *Bohemond I Prince of Antioch* (Princeton, NJ, 1924), 34 vd; Zoe Oldenbrough, *The Crusades*, çev. Anne Carter (New York: Pantheon Books, 1966), 24-190; August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants* (Princeton: Princeton University Press, 1921), 140.

⁴⁴ Anna Komnena, *Aleksiad*, 435 vd; William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/470-472; Yewdale, *Bohemond I Prince of Antioch*, 115 vd; Ostrogorsky, 337-338; Asbridge, *The Crusades*, 163-165.

⁴⁵ William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/489, 496-497; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/102-103;

⁴⁶ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 2/189-191, 198.

⁴⁷ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/207.

Hugue, Filistin’de tutunamayacağını anlayınca soluğu Sicilya Sarayı’nda akrabası II. Roger’in yanında almıştır.⁴⁸ Dolayısı ile bu ilginç olay, baş döndürücü hadiselerin içinde II. Roger’in de bulunduğu ve Kudüs Haçlı Krallığı’na karşı intikam arzusunun sona ermediğini göstermiştir. Diğer yandan bu olay, II. Roger’in yayılmacı politikasının anlaşılması açısından da önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmıştır.

II. Roger’in annesinin yaptığı mutsuz evlilik dolayısı ile Suriye ve Filistin’deki Haçlılarla açıktan diyalogu olmasa da onları daima düşmanca gözetmeye devam etmiştir. 1130 yılında amcasının torunu II. Bohemond’un öldürülmesinden sonra Antakya’da bir veraset krizi çıkmış, dul eşi Alice, şehrin hâkimiyetinde tek başına söz sahibi olmaya çalışmıştır. Bu girişimleri babası Kudüs Kralı II. Baudouin (1118-1131) tarafından⁴⁹ engellense de arzuları hep diri kalmıştır. Bunun üzerine İngiltere’deki Kral I. Henry’nin sarayında bulunan Aqutanialı Raymond de Poitiers,⁵⁰ Alice’nin kızı Constance ile evlendirilmek üzere 1136’da Antakya’ya davet edilmiştir.⁵¹ İngiliz sarayında gözü kulağı olan II. Roger, bu gelişmeyi öğrenmiş ve annesine yapılan intikamını almak için fırsat kollamaya başlamıştır. Öte yandan Roger’in Akdeniz’deki önüne geçilmez hayalleri, Raymond’un kendi bölgesinden rahatça geçip gitmesine müsaade etmeyecek kadar büyüktür.⁵² Antakya’ya gitmek için gemiye Güney İtalya’daki bir limandan binmek zorunda kalan Raymond’un geçişine engel olmak isteyen Kral Roger, onu tutuklamak için harekete geçmiş, ancak Raymond’un aldığı önlemlerle buna muvaffak olamamıştır.⁵³ Bu olay da II. Roger’in Akdeniz’de önemli bir güç olma arzusunun anlaşılması açısından önemlidir. Roger’in Suriye’ye ilgisi bununla kalmamış, 1137’de Antakya Prinkepsi Raymond ile Patrik Raoul arasındaki çekişmede Roma’ya şikâyet için giden Antakya patriği lehinde tutum sergilemiş, onu sarayında ağırlamıştır.⁵⁴

İkinci Haçlı Seferi sürecinde II. Roger’in sefere olan sahte ilgisi de oldukça dikkat çekicidir. Fransız ve Alman orduları Suriye’ye doğru yola çıkınca, Roger onları donanması ile götürmek için elçileri aracılığıyla teklif götürmüştür. Üstelik kendisinin de bu sefere iştirak ederek onlara destek verebileceğini söylemiş, ancak yardım etme talebi reddedilmiştir. Her iki Haçlı hükümdarı da Roger’in yardımına şüphe ile bakıp, onun yayılmacı politikası ve intikam arzusundan duydukları endişeyi açıkça göstermişlerdir. Üstelik papa III. Eugenius da Roger’in sefere katılmasını arzu etmeyenler safında yer

⁴⁸ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/70-75; Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 225; Hans Eberhard Mayer, “Angevins versus Normans: The New Men of King Fulk of Jerusalem”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 133 (1989), 1-25.

⁴⁹ Jonathan S. C. Riley-Smith, “Further Thoughts on Baldwin II’s Etablissement on the Confiscation of Fiefs”, *Crusade and Settlement*, ed. Peter W. Edbury (Cardiff: University College Cardiff Press, 1985), 176-180.

⁵⁰ Jonathan P. Phillips, “A Note on the Origins of Raymond of Poitiers”, *English Historical Review* 102 (1991), 66-67.

⁵¹ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/59.

⁵² Runciman, *A History of the Crusades*, 2/199.

⁵³ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/59-60; Robert L. Nicholson, “The Growth of the Latin States, 1118-1144”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 1/410-447.

⁵⁴ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/115-118.



almıştır.⁵⁵ Roger'in Haçlı seferine katılma arzusunun kutsal gayelerden çok, donanması ile taşıyacağı Haçlılardan elde edeceği kazançlar ve Antakya ve Kudüs üzerinde elde etmeyi amaçladığı hakları olduğunu belirtmeliyiz.

3.2. Bizans

Normanların, Haçlı seferleri öncesinde Bizans topraklarına yaptıkları etkili taarruzlardan yukarıda bahsetmiştik. Robert Guiscard'ın ve oğlu Bohemond'un saldırılarını bertaraf etmeyi başaran İmparator Aleksios'un çabalarını, ardılı olan Ioannes ve Manuel de devam ettirerek Norman saldırılarından emin olmaya çalışmışlardır. Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos (1118-1143), 1134 yılında Anadolu'daki Dânişmend Türkleri'nin kudretli lideri Emîr Gazi'nin ölümü ile rahatlayarak⁵⁶ yönünü Suriye'deki Haçlılar üzerine yoğunlaştırma imkânı bulmuştur. Ancak II. Roger tarafından Balkanlardan yapılacak bir saldırı ile arkadan vurulmamak için müttefiki olan Kutsal Roma-Cermen İmparatoru III. Lothar'ı (1133-1137) Sicilya'daki Roger üzerine bir saldırı yapmaya ikna etmeye çalışmıştır. 1135'te III. Lothar'ın sarayına varan Bizans heyeti, Roger'e yapılacak bir saldırı karşılığında hazineler değerinde para vermeyi vaat etmiş ve III. Lothar'dan da olumlu cevap almıştır.⁵⁷ Öte yandan Venedik, Cenova ve Pisa şehir cumhuriyetleri Bizans'ın yanında olmuş, İmparator Ioannes, 1126 yılında yaptığı anlaşma ile Pisa'yı Normanların safından kendi tarafına çekmeyi başarmış, böylece II. Roger'e bir darbe indirmiştir.⁵⁸

Bizans İmparatoru Ioannes, 1135'teki sonuçsuz Suriye seferinden⁵⁹ sonra ikinci seferini 1142'den itibaren yeniden gerçekleştirmek istemiş, bu kez de ardını sağlamlaştırmak için Almanlara müracaat etmiştir. II. Roger'in kendisine yapacağı bir saldırıdan emin olmak için yeni İmparator III. Konrad (1138-1152) ile yakınlaşmıştır. İmparator Ioannes, elçileri aracılığı ile III. Konrad'dan baldızı Bertha von Sulzbach'ı oğlu Manuel için istemiş ve onu geleceğin İmparatoriçe Irene'si olarak sarayına gelin getirtmiştir.⁶⁰ Yapılan bu evlilik İkinci Haçlı Seferi ve sonrasında Bizans'ın oldukça işine yarayacaktır.

⁵⁵ Odo de Deuil, *The Journey of Louis VII to the East*, nşr. çev. V. G. Berry (New York: Columbia University Press, 1948), 21-23; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/248.

⁵⁶ Niketas Khoniates, *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 13-14; Ioannes Kinnamos, *Historia*, 13.

⁵⁷ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/211.

⁵⁸ Ferdinand Chalandon, *Jean II Comnene 1118-1143 et Manuel I Comnene 1143-1180* (Paris: Picard, 1912), 158-161.

⁵⁹ İbn Asâkir, *Tarihü Dimâşk*, thk. Amr b. Çarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 57/118; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 136-138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/86-89; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/122-125; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1/73-79; Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zehab fi Târihi-i Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/98; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübêlâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20/403; Ebru Altan, *Antakya Haçlı Prinkepliği Tarihi, Kuruluş Devri (1098-1112)* (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 58 vd.

⁶⁰ Chalandon, *Jean II Comnene*, 161 vd; Runciman, *A History of the Crusades*, Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 2/222; 328.

1144 yılında İmâdüddin Zengî'nin (1127-1146) Urfa'yı Haçlıların elinden alması,⁶¹ Suriye'de olduğu kadar Avrupa'da da büyük bir infial yaratmış, yeni bir Haçlı seferi çağrısı yapılmıştır.⁶² Sefere katılan Fransa Kralı VII. Louis'in II. Roger'den, Alman İmparatoru III. Konrad'ın ise Bizans'tan yana tavır takınması, bu seferi daha da renklendirmiştir. Bu sefer esnasında II. Roger, Papa III. Eugenius (1145-1153) için güven vermeyen bir Kral konumundadır. O, Papalığa karşı vazifesini yerine getirmeyen ve Papa'ya karşı nezaket sınırları içinde kalmayı başaramamış bir karakter arz etmiştir. Doğu'daki Haçlılar ise onu, annesinden dolayı Kudüs tahtında, Bohemond'dan dolayı da Antakya'da hak iddia eden istenmeyen kişi olarak görmüştür.⁶³

İkinci Haçlı Seferi için Alman ve Fransız orduları yola koyulurken, Norman kralı II. Roger, fırsattan istifade 1147 sonbaharında ezeli düşmanı Bizans'a saldırmıştır. Adriyatik girişindeki Korfu'yu ele geçirdiği gibi, o zamanki Yunanistan'ın en zengin şehirleri ve Bizans ipek sanayiinin önemli merkezleri olan Korinthos ve Thebai'yi işgal etmiştir. Bu limanlardan biri Asya'dan diğeri ise İtalya'dan gelen gemileri konuk etmektedir. Bunlardan Korinthos, ithalat ve ihracatta karşılıklı mal değişiminin de merkezlerinden birisidir.⁶⁴ Öte yandan Korfu'ya sahip olmak Adriyatik ağzına ve burasının iktisadî kazançlarına malik olmak anlamına gelmektedir. Bunun için de Bizans, en güvendiği askerlerini Roger'in yeni saldırılarına karşı teyakkuza geçirmiştir.⁶⁵ İmparator Manuel'in ancak iki yıl kadar sonra 1149 yılı başlarında Korfu'yu tekrar geri alabileceğini de ilâve etmeliyiz.⁶⁶

İkinci Haçlı Seferi, dört günde Dımaşk önlerinde büyük bir fiyasko ile neticelenmiştir.⁶⁷ Bu kritik günler öncesinde Anadolu'da da durum her iki taraf için iyi geçmemiş, Sultan I. Mesud (1116-1155) önderliğindeki Selçukluların taarruzları Alman ve Fransızları yıldırılmıştır. Onları bu tuzaklara, Bizanslı rehberlerin kasıtlı olarak düşürdüğü ve onlara hileli mallar sattıklarına dair kötü bir imaj da Rum düşmanlığını körüklemiştir.⁶⁸ Alman İmparatoru III. Konrad, Bizans'a karşı kızgın olmasına rağmen II. Roger'den duyduğu endişe nedeniyle Bizans ile dost olarak kalması gerektiğinin farkındadır. III. Konrad'ın genç yeğeni ve geleceğin Kutsal Roma-Cermen İmparatoru Frederich, Bizans'tan

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 18/39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/131-134; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 8/3850-3851; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 2/328; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 3/17.

⁶² Giles Constable, "The Second Crusade as Seen by Contemporaries", *Traditio* 9 (1953), 214-279; Jean Leclercq, "Saint Bernard's Attitude toward War", *Studies in Church History*, ed. J. R. Sommerfeldt (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1976), 2/1-39.

⁶³ Odo de Deuil, *The Journey of Louis*, 22, 121; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/251-252.

⁶⁴ Niketas Khoniates, *Historia*, 51; John Julius Norwich, *Byzantium: The Decline and Fall* (London: Alfred A. Knopf, 1995), 98, 103.

⁶⁵ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/275-276.

⁶⁶ Ioannes Kinnamos, *Historia*, 76; Niketas Khoniates, *Historia*, 58-60.

⁶⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1413/1992), 12/241; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 143; G. Constable, "The Second Crusade as Seen by Contemporaries", *Traditio* 9 (1953), 213-279.

⁶⁸ Odo de Deuil, *The Journey of Louis*, 73-76, 79, 96.



intikam alınmasını ısrarla savunmuştur. Yeğeni gibi düşünmeyen III. Konrad, II. Roger'e karşı Bizans'ın desteğine duyduğu ihtiyaçtan dolayı İmparator Manuel Komnenos'a yakın durmayı menfaati gereği uygun bulmuştur. Hatta bu amaçla kardeşi Heinrich von Österreich'i Manuel'in yeğeni Theodora ile evlendirerek ittifak bağlarını güçlendirme yolunu tutmuştur. 1149 başlarında İstanbul'u terk ettiğinde Roger'e karşı Bizans ile sıkı bir ittifak yapmış ve onun İtalya'daki topraklarını aralarında paylaşmak için sözleşmişlerdir.⁶⁹

Fransız Kralı VII. Louis'in takip ettiği yol ise yukarıdakinden oldukça farklıdır. Başarısızlığında Bizans'ın büyük bir rol oynadığına kani olan VII. Louis, İmparator Manuel'e karşı yanına Sicilya'nın hırslı kralı II. Roger'i almaya çalışmıştır. Nitekim VII. Louis, 1149 yazında Filistin'i Akdeniz'de dolaşan bir Sicilya donanması ile terk ederek II. Roger'in kontrolündeki Kalabria'da (Rossano) karaya çıkmış, daha sonra da müttefiki Roger tarafından Potenza'da kabul olunmuştur. İki kralın da şimdi hedeflerinde ortak düşmanları Bizans vardır ve Manuel'e karşı bir Haçlı seferi düzenlemeye karar vermişlerdir.⁷⁰ Ancak bu girişim Roger'in emellerine hizmet edeceği gerekçesi ile III. Konrad tarafından kabul edilmemiş ve Haçlı seferi girişimi akamete uğramıştır.⁷¹

Sicilya Kralı II. Roger'in aynı zamanda bir donanma kumandanı (trierarkhos) olduğunu hatırlayacak olursak Normanların denizcilik konusundaki birikim ve becerilerini daha iyi anlayabiliriz. Aynı zamanda bir donanma kumandanı olarak II. Roger, hafif ve ağır donanımlı birlikler kurarak karada ve denizde Bizans'a karşı önemli başarılar kazanmıştır. Bitmek bilmez para hırsına sahip olan açgözlü II. Roger, gemileri topladığı altınların ağırlığı altında güverte hizasına kadar sulara gömülünce Bizans topraklarındaki yağmaya bir son vereceğini söylemiştir.⁷²

3.3. Tunus

Sicilya'nın Norman Kralı II. Roger'in gözünü diktiği bir başka önemli bölge Kuzey Afrika'daki Tunus limanlarıdır. Kuzey Afrika'da hüküm süren Ağlebî hânedanından (800-909) Ziyadetullah b. İbrahim (817-838), donanma kumandanı Esad b. el-Furat vasıtası ile Tunus-Sicilya arasında kendisine üs edinerek deniz seferleri için önemli bir boşluğu doldurmuştur.⁷³ Tunus-Sicilya arasındaki bugün "Pantellaria" denilen volkanik Kavsara Adası, zamanla İslâm dinini de benimseyerek Bizans'tan tamamen bağımsız bir hâle gelmiştir. Arapların gemileri sık sık ada civarında karaya oturmasına rağmen burası Sicilya bağlantısı için önemli bir üs konumunda olmuştur. Nitekim Ceneviz ve Pisa, Haçlı seferlerinden yaklaşık on yıl önce 1088 yılında bu adayı taciz etmişlerdir. Ancak onların başaramadığı bu işi, II. Roger'in amirali Antakyalı Georges 1222-1223 yılında başararak

⁶⁹ Chalandon, *Jean II Comnene*, 226-227; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/285.

⁷⁰ Hayes, *Roger II of Sicily*, 154-156.

⁷¹ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/286-287.

⁷² Niketas Khoniates, *Historia*, 50.

⁷³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 11/51, 205; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/489-490; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/227; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/230.

adayı ele geçirmeye muvaffak olmuştur.⁷⁴ Roger'in 1123'te Tunus üzerine yaptığı sefer, daha çok Venedik ve Kudüs Haçlılarının Sûr/Tyre liman şehrini ele geçirmelerine bir misilleme olarak yapılmıştır.⁷⁵ Bu durum da onun yayılmacı politikasının Kuzey Afrika Müslümanları yanında Doğu'daki Haçlıları da oldukça endişelendirdiğini gösterir.

Sicilya Normanlarının, Tunus limanlarında gözleri olmasına rağmen, Mısır'daki Fatimîlerle menfaatleri gereği ticarî ilişkiler kurduklarını da belirtmeliyiz. II. Roger, 1143-1148 yılları arasında Fatimî Halifesi Hâfız-Lidînillâh (1132-1149) ile ticarî anlaşmalar yaparak yeni arayışlar içine girmiştir. 1136 yılında Messina'da bir Mısır gemisinin görüldüğüne dair rivayete bakacak olursak bu ilişkiler de karşılıklı olarak devam etmiştir.⁷⁶

Normanların bir başka hedefi, Tunus'un Kâbis Körfezi'nde yer alan stratejik Cerbe Adası olmuştur. Adı geçen ada, burada yaşayan Berberî korsanların üssü konumundadır ve buradan geçen gemilere zarar vermektedir. Cerbe Adası, 1134-1135 tarihinde II. Roger idaresindeki Sicilya'daki Normanlar tarafından ele geçirilmiştir. II. Roger'in amirali Antakyalı Georges adayı işgal edince, kadınları ve çocukları da esir ederek Siciya'ya götürmeyi ihmal etmemiştir. 1153'te adada çıkan bir isyan ise şiddetle bastırılmıştır.⁷⁷

Tunus'un doğu sahilinde yer alan Kerkina Takımadaları ise 1145 yılında Sicilya Normanlarının yeni hedefi olmuş, ancak uzun süre elde tutulamamıştır.⁷⁸ Sicilya Normanları 1148 yılında Fatimîlerin ilk başkenti Mehdiye şehrini zapt etmişler ve bu harekât için Kavsara'yı da üs olarak kullanmışlardır.⁷⁹

Tunus'un doğu sahillerinde yer alan Trablusgarp da Norman yayılmacılığından payını almıştır. 1143 yılında Trablusgarp'a giren Normanlar, burada çok fazla tutunamadan geri çekilmek zorunda kalmışlardır. 1146 yılında Murabıtların da bölgeye olan ilgileri başlayınca Normanlar, karışıklıktan faydalanarak yeniden burayı ele geçirip şehre yerleşmişlerdir. Bundan sonra da Trablusgarp, Kuzey Afrika'da Norman yayılmacılığının önemli üslerinden birisi olmuştur.⁸⁰ II. Roger, 1159 yılında Kuzey Afrika sahillerine yeniden yönelerek Trablusgarp'ta yeniden görünmüş, hâkimiyetini bir kez daha sağlamlaştırmıştır.⁸¹

Roger'in Tunus sahillerine yaptığı bu saldırıların İkinci Haçlı Seferi zamanına denk geldiğini de hatırlamadan geçmemek gerekir. Almanlar ve Fransızlar, 1147-1148'de Suriye'ye doğru zorluklarla ilerlerken, o deniz yolundan kendisine en yakın mesafe olan

⁷⁴ Runciman, *A History of the Crusades*, 2/251; J. H. Kramers, "Kavsara", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/454.

⁷⁵ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/35.

⁷⁶ Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 64-165.

⁷⁷ G. Yver, "Cerbe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/107.

⁷⁸ G. Yver, "Kerkiya", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/589.

⁷⁹ Kramers, "Kavsara", 4/454.

⁸⁰ Hayes, *Roger II of Sicily*, 83, 123; Hubert Houben, *Die Normannen* (Wissen: Auflage, 2012), 96-97; Runciman, *A History of the Crusades*, 2/251.

⁸¹ A. Bel, "Abdülmümin", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/99.



Tunus sahillerine çıkarma yapıp zaferler kazanma peşinde koşmuştur. Bunun için de 1148 yılında Gabes Körfezi'nin kuzeyindeki kıyı şehri Sfâkes veya Sfax'a bir saldırı gerçekleştirmiştir. Adnânî Araplarına mensup Benî Hilâl istilâsının zaafa uğrattığı Sfâkes, 1148-1159 yılları arasında Sicilya Normanları'nın idaresi altında kalmıştır.⁸² Bu önemli kıyı şehri, Muvahhidlerin lideri Abdülmü'min tarafından 1159 yılında ancak geri alınabilmiştir.⁸³

Normanların Kuzey Afrika'daki iç çekişmelerden de yararlanmaya çalıştıkları olmuştur. Mehdiye şehri, daha önceleri Zîrî hânedanı zamanında (972-1148), 1122'de Sicilyalı amiral Antakyalı Georges tarafından muhasara edilse de ele geçirilememiş, Cossira Adası ile Dimas Burnu Hisarı zapt edilmesine rağmen, Zîrîlerin mukavemeti karşısında pek çok kayıp vererek geri çekilmek zorunda kalmıştır. Sicilya donanması, 1135 yılında bu kez Berberî hânedanı Hammâdîlere (1015-1152) karşı topraklarını korumaya çalışan Zîrîlere destek olmak için gelmiştir. II. Roger, Zîrîlere verdiği bu destek karşılığında, Tunus'un gümrük gelirlerini elde ettiği gibi İfrikiyye sahillerinde de hâkimiyetini kabul ettirmiştir.⁸⁴ Bundan sonra üçüncü kez Tunus sahillerine Sicilyalı amiral Antakyalı Georges yeniden gelmiş ve 1142'de Zîrî hükümdarı Hasan'a (1121-1149) II. Roger'in tüm şartlarını onaylatarak bölgedeki varlığını daha sağlam temellere oturtmuştur. Yaklaşık yedi yıl sonra ise Gabes/Kâbis emirinin haklarını korumak üzere Mehdiye önlerine gelerek şehri kuşatan Antakyalı Georges, 1149'da Mehdiye'yi ele geçirip Zîrî hânedanına son vermiştir.⁸⁵

Normanların bu başarılarında, aç gözlülükleri yanında deniz üstünlüklerinin de rolü büyüktür. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Roger, Tunus'taki eski Fatmî şehri Mehdiyye'yi⁸⁶ ele geçirmiş ve Tunus'un Gabes limanını, 1148-1160 yılları arasında elinde tutmayı başarmıştır.⁸⁷ Senhâce Berberîleri tarafından kurulan Zîrî hanedanının (972-1148)⁸⁸ son emîri Hasan b. Ali es-Sanhâcî, Normanlar şehri ele geçince Benî Hilâl Emîri Muhriz b. Ziyâd'a sığınmıştır. Burada aradığını bulamayan Emîr Hasan, ardından Muvahhidlerin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'den yardım istemiştir. Abdülmü'min de yedi ay süren bir muhasaradan sonra 21 Ocak 1160'da Mehdiye'yi, II. Roger'in oğlu I. William (1154-1166) yönetimindeki Normanlar'dan geri almayı başarmıştır.⁸⁹ II. Roger'in bu harekâtlarının

⁸² G. Marçais, "Sfâkes", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/549.

⁸³ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 5/122-123; Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rîfeti Düvelî'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/212, 332.

⁸⁴ Houben, *Die Normannen*, 98.

⁸⁵ David Abulafia, "The Norman Kingdom of Africa and the Norman Expeditions to Majorca and the Muslim Mediterranean", *Anglo-Norman Studies, VII: Proceedings of the Battle Conference 1984*, ed. R. Allen Brown (Woodbridge, UK: Boydell, 1985), 26-49; G. Yver, "Hasan", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/308.

⁸⁶ Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtmiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/72; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/145; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/230.

⁸⁷ Hubert Houben, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 7, 148.

⁸⁸ Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te iki devlet kuran Berberî hanedanıdır. Zîrî donanmasının akınlarına misilleme olarak 1087'de Ceneviz-Piza müttefik donanması, Mehdiye ve Zevile'yi işgal etmişti. Zîrî hükümdarı Temîm b. Muiz (1062-1108) bu saldırıyı durdurmak için İtalyanlar'a 100.000 (veya 30.000, 80.000) dinar ödemek zorunda kalmıştı. Bk. İbn İzâri el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. M. İbrahim el-Kettânî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1985), 1/247-314; İbn Ebû Zer, *el-Enşü'l-Mutrib* (Rabat: Dâru'l-Manşûr, 1972), 107.

⁸⁹ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 62-64, 244-245; Donald Matthew, *The Norman kingdom of Sicily* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 4-6, 71-74, 86-92, 285, 286, 304; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, 9/257-258; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*,

temelinde Akdeniz ticareti yanında sahra ticaret yolunu (kervan yolu) ele geçirme ve Afrika'nın zenginliklerine el koyma⁹⁰ amacının yattığını özellikle belirtmeliyiz. Bu süreç de bize II. Roger'in Şerif el-İdrisî'ye çizdirdiği dünya haritasının, Normanların yayılmacı ve sömürü politikasına hizmet ettiğini açıkça gösterir. Ayrıca bu bilgilerin II. Roger'in dünya haritasını, ilme verdiği değerden çok, kendi yayılmacı politikasını gerçekleştirmek için çizdirdiğini göstermiştir.

Sonuç

Tarihte büyük hükümdarlar ve cihangirler, dünyaya hâkim olmayı amaçlamışlar, bunun için de verdikleri mücadeleler yanında, çizdirdikleri dünya haritaları ile de gündeme gelmişlerdir. Gazneli Mahmud'dan Fatih Sultan Mehmed'e kadar pek çok büyük hükümdarın isminin geçtiği bu sürece, 11 ve 12. yüzyılda Güney İtalya ve Sicilya'ya hâkim olan Normanlar da dâhil olmuşlardır. Bizans toprakları ve Sicilya'nın hemen karşı sahillerinde yer alan Tunus limanları ile bu güzergâhtaki adalar, onların yayılmacı politikaları gereği işgal edilmeye başlanmıştır. Bu halkaya, 1095 yılından itibaren başlayan Haçlı seferleri dolayısı ile Suriye ve Filistin bölgeleri de katılmıştır. Bu başarıların artarak devam etmesini isteyen Norman hükümdarlardan II. Roger, gayesine erişmek için Fas'taki İdrisîler hanedanından gelen ve Hz. Hasan'ın torunu olan Şerif el-İdrisî'yi, başkenti Palermo'ya davet ederek ona bir dünya haritası çizdirmiştir.

Bizans'ın Adriyatik'teki limanlarından Tunus ve çevresindeki sahil şehirlerine seferler düzenleyen Roger, İdrisî'nin coğrafya bilgisinin de sayesinde başarılar elde ederek gücünü artırmıştır. Adriyatik'teki Bizans'ın ipek dokuma merkezleri ile Tunus'un zengin limanları, II. Roger önderliğindeki Normanların hazinelerini doldurmuştur. Akdeniz ticaretini eline geçirmeyi isteyen II. Roger, Kuzey Afrika'ya düzenlediği deniz seferleri ile sahra kervan yolunun, altından diğer kıymetli emtiaya varıncaya kadar pek çok nimetinden istifade etmeye çalışmıştır. Bu sıralarda düzenlenen İkinci Haçlı Seferi, onun iştahını kamçulamış Fransızları yanına alarak Bizans'a karşı bir Haçlı seferi dahi düzenlemeyi düşünmüştür. Bizans arazisinden geçen Haçlıların Selçuklu Türklerinden aldıkları yenilginin müsebbibi olarak İmparator Manuel'i gören Roger, bu hamlesi ile Bizans topraklarını ele geçirmeyi düşünmüş, Papa'yı ve Fransa Kralı VII. Louis'i yanına çekmeyi başarmıştır. Bu emeller ile yaşayan Roger, çizdirdiği dünya haritası ile Filistin'den Kuzey Afrika sahillerine, İstanbul'dan Adriyatik'e kadar geniş bir bölgeyi sömürgeleştirme emelleri gütmüştür. Bu çılgın hayallerine Şerif el-İdrisî'nin çizdiği dünya haritası yardım etmiş, ilme ve âlimlere saygılı olduğu söylenen II. Roger ise gerçek niyetini böylece

24/311, 329, 348; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/374, 411; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/234-236; G. Yver, "Gabes", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/703.

⁹⁰ Hayes, *Roger II of Sicily*, 123-124.



göstermiştir. Öte yandan bu süreç 1492'den itibaren hızlanacak olan coğrafi keşiflere de mühim bir basamak teşkil etmiştir.

Kaynakça

- Abulafia, David. "The Norman Kingdom of Africa and the Norman Expeditions to Majorca and the Muslim Mediterranean". *Anglo-Norman Studies, VII: Proceedings of the Battle Conference 1984*. 26-49. ed. R. Allen Brown. Woodbridge, UK: Boydell, 1985.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Altan, Ebru. *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi, Kuruluş Devri (1098-1112)*. Ankara: TTK Yayınları, 2018.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Anonim. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*. nşr. V. Minorsky. çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Asbridge, Thomas. *The Crusades, The Authoritative History of the War for the Holy Land*. London: Paperback, 2011.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Bel, A. "Abdülmümin". *İslam Ansiklopedisi*. 1/99. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bîrûnî. *Fihristü Asâri Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî*. nşr. Paul Kraus. Frankfurt: Institute for the History of Arabic Islamic Science, 1996.
- Bostan, İdris. "Pîrî Reis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bresc, Hanri. *Annliese Nef, Idrîsî, La Premiere Geographie de l'Occident*. France: Groupe Flammarion, 1999.
- Brotton, Jerry. *A History of the World in Twelve Maps*. New York: Viking Penguin Groups, 2013.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Chalandon, Ferdinand. *Jean II Comnene 1118-1143 et Manuel I Comnene 1143-1180*. Paris: Picard, 1912.
- Cobb, Paul M. *The Race of Paradise, An Islamic History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Constable, Giles. "The Second Crusade as Seen by Contemporaries". *Traditio* 9 (1953), 214-279.
- Constable, Oliva Remie. "Cross-Cultural Contracts: Sales of Land between Christians and Muslims in 12th Century Palermo". *Studia Islamica* 85 (1997), 67-84.
- Corney, Gies Frances. "Al-Idrisi and Roger's Book". *Saudi Aramco World* 28 (1977), 1-10.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Hauzinski, Jerzy. "Outlook on the Golden Age in the History of Sicily". *Slupskie Studie Historyczne* 17 (2011), 59-70.
- Hayes, Dawn Marie. *Roger II of Sicily Family, Faith, and Empire in the Medieval Mediterranean World*. Belgium: Brepols Publishers, 2020.
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Houben, Hubert. *Die Normannen*. Wissen: Auflage, 2012.
- Houben, Hubert. *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Ioannes Kinnamos. *Historia*. çev. Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- İbn Asâkir. *Tarîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Zer. *el-Enşü'l-Mutrib*. Rabat: Dâru'l-Manşûr, 1972.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Havkal. *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- İbn İzârî el-Merrâkûşî. *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. M. İbrahim el-Kettânî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.



- İbn Vâsıl. *Müferrüçü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Kalânîsî. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kramers, J. H. "Kavsara". *İslam Ansiklopedisi*. 4/454. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Krey, August C. *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants*. Princeton: Princeton University Press, 1921.
- Kritovoulos. *History of Mehmed The Conqueror*. çev. Charles T. Riggs. New Jersey: Princeton University Press, 1954.
- Leclerq, Jean. "Saint Bernard's Attitude toward War". *Studies in Church History*. 2/1-39. ed. J. R. Sommerfeldt. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1976.
- Loud, G. A. *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and Norman Conquest*. London: Routhledge, 2000.
- Makrîzî. *el-Mukaffâ'l-Kebîr*. nşr. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrîzî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Malaterra, Geoffrey. *The Deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of His Brother Duke Robert Guiscard*. çev. Kenneth Baxter Wolf. US: The University of Michigan Press, 2005.
- Marçais, G. "Sfâkes". *İslam Ansiklopedisi*. 9/549. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Matthew, Donald. *The Norman kingdom of Sicily*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mayer, Hans Eberhard. "Angevins versus Normans: The New Men of King Fulk of Jerusalem". *Proceedings of the American Philosophical Society* 133 (1989), 1-25.

- Miller, Konrad. *Mappae Arabicae: Arabische Welt-und Landerkarten*. Stuttgart: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1926.
- Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Moreno, Martina Mario. "Sicilya'da Müslümanlar". çev. Abdulhalık Bakır. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 165-232.
- Nicholson, Robert L. "The Growth of the Latin States, 1118-1144". *A History of the Crusades*. 1/410-447. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Niketas Khoniates. *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Norwich, John Julius. *Byzantium: The Decline and Fall*. London: Alfred A. Knopf, 1995.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423.
- Odo de Deuil. *The Journey of Louis VII to the East*. nşr. çev. V. G. Berry. New York: Columbia University Press, 1948.
- Oldenbrough, Zoe. *The Crusades*. çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books, 1966.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ibsâr fî memâlikü'l-emsâr*. nşr. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1408/1988.
- Phillips, Jonathan P. "A Note on the Origins of Raymond of Poitiers". *English Historical Review* 102 (1991), 66-67.
- Raimundus Aquilers. *Historia Francorum qui Ceperunt Jerusalem*. çev. August C. Krey. Princeton: Princeton University Press, 1921.
- Riley-Smith, Jonathan S. C. "Further Thoughts on Baldwin II's Etablissement on the Confiscation of Fiefs". *Crusade and Settlement*. 176-180. ed. Peter W. Edbury. Cardiff: University College Cardiff Press, 1985.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz. *el-Mağribü'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Sauquet, Mathilde. *Roger II, King of Heaven and Earth: An Iconological and Architectural Analysis of the Capella Palatina in the Context of Medieval Sicily*. Hartford: Trinity College, 2018.
- Sezgin, Fuat. *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*. Ankara: Semih Ofset Yayınları, 2004.



- Sibt İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zehab fî Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Stevenson, E. L. *Geography of Claudius Ptolemy*. New York: Public Library, 1932.
- Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeleler Kısmı, 1944.
- Taberî. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Togan, Zeki Velidi. "Biruni's Picture of the World". *Memoirs of the Archaeological Survey of India* 53 (1941), 60-62.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesî (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Wieruszowski, Helene. "The Norman Kingdom of Sicily and the Crusades". *A History of the Crusades*. 2/3-42. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yavaş, Halil. *Vikingler*. İstanbul: Motto Yayınları, 2019.
- Yewdale, Ralph Bailey. *Bohemond I Prince of Antioch*. Princeton, NJ, 1924.
- Yiğit, İsmail. "Murabıtlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yver, G. "Cerbe". *İslam Ansiklopedisi*. 3/107. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Yver, G. "Gabes". *İslam Ansiklopedisi*. 4/703. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Yver, G. "Hasan". *İslam Ansiklopedisi*. 5/308. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Yver, G. "Kerkiya". *İslam Ansiklopedisi*. 4/589. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
8/1 (2024), 44-64.



**Kadıızâde el-Kerehrûdî'nin *Haşiye ala Risâleti İsbati'l-Vacib li'd-Devvânî*
Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme**

A Study on Kadıızâda al-Kerehrûdî's Hashiya ala Risâlati Isbati'l-Wajib li'd-
Dawwânî

Hatice Toksöz

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Isparta/Türkiye

E-posta: haticetoksoz@sdu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0459-3152

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Mart/March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Nisan/April 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: 10.46595/jad.1446199

Cite as / Atıf: Toksöz, Hatice. "Kadıızâde el-Kerehrûdî'nin *Haşiye ala Risâleti İsbati'l-Vacib li'd-Devvânî* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme". *Journal of Analytic Divinity*, 8/1, 2024, 44-64.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hatice Toksöz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Hatice Toksöz % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Bu çalışmada, henüz hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olan Kadızâde el-Kerehrûdî (ö. 988/1580) ve onun *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-vâcib* adlı eseri üzerine bir inceleme yapılması amaçlanmıştır. 16. yüzyılda yaşamış olan Kadızâde el-Kerehrûdî, döneminde muhakkik derecesinde edebî, kelâmî, hikemî ve riyâzî ilimlerde mahir bir bilgin olarak bilinmektedir. İslam düşüncesinin önemli klasik metinlerine yazdığı hâşiyeleri ile meşhur olan Kadızâde, Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'si üzerine Muhyiddin el-Karabâğî'nin (ö. 942/1535) yazdığı şerh de dikkate alarak *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-vâcib* başlıklı bu hâşiyeyi yazmıştır. Çalışmada eserin yöntemi, kaynakları ve muhtevastaki meselelerin analizi suretiyle incelemesinin yapılması hedeflenmiştir. Kadızâde'nin hâşiyede genel olarak Devvânî ve Karabâğî'nin metinlerinde tartışılan meseleleri herhangi bir başlık koymaksızın tenkitçi ve açıklayıcı bir üslupla tahlil ettiği görülmektedir. Müellif hâşiyede genel olarak imkân delilinin farklı yöntemlerini ve tatbîk burhanını inceler. O, imkân delilini mümkün varlığın kendi kendine yeterli olmadığı ve illete muhtaç olduğu, bu illetin zâtı gereği Zorunlu (Vâcib) Varlık olması gerektiği ilkesinden hareketle ele almaktadır. Kadızâde'nin hâşiyede zorunlu ve mümkün terimleriyle ilişkili illet-ma'lûl, tam illet, fâil illet, varlık (vücûd), mahiyet, devr ve teselsül gibi kavramlara ilişkin mukayeseli yorumlar yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla yorum ve katkılarıyla Kadızâde'nin hâşiyesi isbât-ı vâcib literatüründe oldukça kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kadızâde el-Kerehrûdî, İsbât-ı Vâcib, Vâcib

Abstract

In this study, it is aimed to make an analysis on Qadizâda al-Kerehrûdî (d. 988/1580) and his work titled *Hâshiya 'alâ İsbât al-wâjib*, which has not been studied yet. Qadizâda al-Kerehrûdî, who lived in the 16th century, is known as a scholar who was skilful in literary, theological, wisdom and rational sciences at the level of muhaqqiq in his period. Qadizâda, who is famous for his commentaries on important classical texts of Islamic thought, wrote this commentary titled *Hâshiya 'alâ İsbât al-wâjib* to the commentary written by Muhyid al-Dîn al-Qarabâghî (d. 942/1535) on Jalâl al-Dawwânî's (d. 908/1502) *Risâla fi İsbâti al-wâjib al-qadîma*. In this study, it is aimed to analyse the method, sources and controversial issues in the content of the work. In the commentary, Qadizâda generally analyses the issues discussed in al-Dawwânî and Qarabâghî's texts in a critical and explanatory style without any title. In the commentary, the author generally analyses the different methods of the proof of possibility and the demonstration of tatbîq. He analyses the proof of possibility based on the principle that the contingent being is not self-sufficient and in need of a cause, and that this cause must be the Necessary (Wâjib) Being by virtue of its essence. In the commentary, Qadizâda makes comparative comments on the concepts related to the terms necessary (wâjib) and contingent such as cause-ma'lûl, complete cause, efficient cause, existence (wujûd), quiddity, vicious cycle and tasalsul. Therefore, with his comments and contributions, Qadizâda's commentary is quite valuable in the isbât al-wâjib literature.

Keywords: Islamic Philosophy, Qadizâda al-Kerehrûdî, İsbât al-Wâjib, Vâjib

Giriş¹

İslam düşünce geleneğinin klasik döneminde farklı ilmî disiplinlerde pek çok tartışma konusunun ortaya çıktığı görülmektedir. Kelamcılar ve filozoflar tarafından tartışılan en önemli meselelerden biri de marifetullah'tır. Konuya ilişkin tartışma, Tanrı'nın bilinmesi ve O'nun varlığına dair geliştirilen argümanlar olarak da ifade edilebilir. Esasen Tanrı'nın bilinmesi, insanın gücü ölçüsünce O'nun yetkinliğini (kemâl) anlatan zâtî ve sübûtî sıfatları ile birlikte varlığının kanıtlanmasıdır. Burada "insanın gücü nispeti" ifadesiyle kastedilen Tanrı'nın mahiyetinin anlaşılmasının/bilinmesinin insan için tam anlamıyla mümkün olmaması halidir. Zira İslâm düşünürlerinin birçoğu insan için tam manasıyla Tanrı'nın bilinmesini imkânsız görmüşlerdir. Mesela, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) insanın sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunu dile getirerek, sonlu bir varlığın sonsuzu tam anlamıyla bilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Cüveynî'ye göre insan aklî gücüyle kendi sınırları çerçevesinde ulaşabileceği en üst bilgi seviyesine ulaşabilir. Ancak metafizik âlem hakkındaki bu bilgi de bütünüyle kuşatıcı değildir.² Yine İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde felsefeyi, var olanlar üzerinde inceleme yapmak suretiyle Yaratıcıyı bilmek şeklinde tarif etmektedir. Filozof, insanın var olanlar hakkındaki bilgisi oranında Yaratıcıyı bilmesinin mümkün olduğunu iddia etmektedir.³

Müteahhir dönemin önde gelen düşünürü Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) de *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* adlı eserinde Tanrı'nın yetkinliğine işaret eden zâtî ve sübûtî sıfatları ile varlığını tasdik etme manasına gelen marifetullah'a dair insanın gücü yettiği ölçüde bilgi sahibi olabileceğini söylemektedir.⁴ Tanrı'nın varlığının kanıtlanması meselesi ve marifetullah konusunda müstakil risaleler kaleme alan Devvânî'nin var olan her şeyin Tanrı'ya dayandığı hususunu vurguladığı görülmektedir. Nitekim gençlik yıllarında *Risâle fi İsbâti'l-Vâcibi'l-kadîme*⁵ adlı eserini yazan Devvânî, burada Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına ilişkin kendisinden önce ortaya konulan burhan yöntemlerini mukayeseli ve eleştirel bir üslupla analiz etmektedir. Yine hayatının son yıllarında da *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde*⁶ adlı eserini kaleme almış ve bu eserinde de marifetullah'ın imkânı meselesini tartışmıştır. Esasen her iki risalesi göz önüne alındığında Devvânî'nin İslam düşünce geleneğinde geliştirilen argümanlara dair önemli yorum ve katkı sağladığı görülmektedir. Müellifin her iki risalesi, zikredilen niteliği sebebiyle yazıldığı zamandan sonraki süreçte şerh ve haşiyelerle farklı yüzyıllarda güncelliğini korumuştur. Bu şerh ve

¹ Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında tamamlamış (2019-2022) olduğumuz 218K264 no'lu projenin desteği ile üretilmiştir.

² İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, (Devha: Câmiatu Katar 1399/1978), 142.

³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Felsefe, Din ve Te'vil)*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27.

⁴ Celâleddin Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), 18.

⁵ Celâleddin Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-Vâcibi'l-kadîme, Selâsu Resâil*, nşr. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, (Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2013/1434).

⁶ Celâleddin Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-cedîde, Seb'u Resâil*, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahrân: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), 117-170.



hâşiyelerden, bilhassa ilk risale üzerine yazılan şerhlerden biri Muhyiddin Muhammed Karabâğî'ye (ö. 942/1535) ait olan *Şerhu İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî*⁷ adlı risaledir. Karabâğî'nin mezkûr şerhi, Devvânî'nin metni ve Mirzâcân Habibullah b. Abdullah eş-Şîrâzî ed-Dihlevî'nin (ö. 994/1586) *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-vâcib li'l-Karabâğî*⁸ adlı hâşiyesi ile birlikte Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁹ Dolayısıyla Karabâğî'nin şerhi ve Mirzâcân hâşiyesinin Osmanlı bilim çevrelerinde kayda değer bir ilgiye mazhar iki metin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ Bununla birlikte benzer ilgiyi gören bir diğer metin de Kadızâde el-Kerehrûdî'nin *Hâşiye İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı hâşiyesidir.

Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılında yaşamış olan Kadızâde el-Kerehrûdî'nin ismi “eş-Şeyh Fâzıl Ahmed b. el-Kâdî Mahmûd”dur.¹¹ Ancak o “Kadızâde” ile meşhurdur ve “Kadızâde el-Kerehrûdî” olarak bilinmektedir. İran'da doğmuş olan Kadızâde'nin el-Kerehrûdî ismi, Hemedan ile İsfahan arasında yer alan Kerehrûd adlı köye nispetlidir. Kadızâde, döneminde muhakkik derecesinde edebî, kelâmî, hikemî ve riyâzî ilimlerde mahir müdekkik bir âlim olarak bilinmektedir.¹² O, *Tefsîru'l-Kadî, Şerhu't-Tecrîd, Şerhu'l-Hikmetü'l-Ayn* gibi eserlere ve muhakkik Devvânî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserine yazdığı hâşiyeleriyle meşhurdur.¹³ Kütüphane araştırmalarından hareketle Kadızâde'nin eserlerinden bazıları; *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-Vâcib*¹⁴, *Risâle fi Tarîhi Dînî*¹⁵ şeklinde zikredilebilir.

Kadızâde el-Kerehrûdî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bibliyografik eserlerde nakledilen bilgiler, onunla ilgili biyografik bir metin yazma imkânı vermemektedir. Bu çalışmada, henüz hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olan Kadızâde el-Kerehrûdî'nin *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-vâcib* adlı eserinden hareketle hem müellifin görüşlerinin

⁷ Muhyiddin el-Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1367), 25^a-53^b.

⁸ Mirzâcân Habibullah b. Abdullah ed-Dihlevî eş-Şîrâzî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-vâcib li'l-Karabâğî*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, 2009, Yıl: 990/1582), 93^a-169^b.

⁹ Osmanlı medreselerinde Devvânî'nin metni, Karabâğî'nin şerhi ve Mirzâcân'ın hâşiyesinin ders kitabı olarak okutulması hususunu 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendî'nin (ö. 1145/1732) bu eserlere ilişkin eleştirileri ve Veliyüddin Cârullah Efendî'nin (ö. 1151/1738) kitap notlarıyla müdellel kılınmaktadır. Zira Saçaklızâde, kendi dönemindeki ilim talebelerinin Devvânî'nin metnini, şerh ve hâşiyesi ile birlikte okuyarak bu metinlere çok fazla zaman ayırmalarına olan şaşkınlığını dile getirmektedir. Bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, çev. Zekeriyâ Pak-M. Akif Özdoğan, (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009), 184-185. Yine dönemin kitap koleksiyoncusu Cârullah Efendi de kitaplarına düştüğü notlarıyla isbât-ı vacip literatürü hakkında bilgi vermenin yanı sıra, söz konusu literatüre karşı ilim çevrelerinde ilgiyi de göz önüne serilmektedir. Cârullah Efendi'nin notlarıyla ilgili bk. Mustakim Arıcı, “Osmanlı'da Kelam ve Felsefe Müfredatları Üzerine Bir Modelleme: Cârullah Efendi Koleksiyonu Örneği”, *Osmanlı Kitap Kültürü*, ed. Berat Açıl, (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 361-412. Bununla birlikte 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinin telif ettikleri farklı eserlerindeki atıflar göz önüne alındığında Karabâğî şerhine ve Mirzâcân hâşiyesine gösterilen ilgi dikkat çekmektedir. Mesela, dönemin âlimlerinden Akkirmânî (ö. 1174/1760) *Mesâil-i Kelâmiyye* adlı eserinde isbât-ı vacib meselesini Mirzâcân'a referansla ele almaktadır. Bk. Mustafa Bilal Öztürk, *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: 2014, 71.

¹⁰ Kadızâde'nin hâşiye yazdığı Muhyiddin Karabâğî'nin şerhinin isbât-ı vacib literatürü içindeki önemi için bk. Hatice Toksöz, “Devvânî Şârihi Muhyiddin Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2022:33 (3), 843-864.

¹¹ Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât fi Ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdat*, nşr. Esedullah İsmailiyyan, (Tahran; Kum: Mektebetü İsmailiyyan, 1390), 1/365; Said Nefîsî, *Târîh-i Nazm-i Nesr der İrân u der Zebân-ı Fârisî*, (Tahran: Kitabfuruş-i Furugi, 1344), 1/388.

¹² Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât*, 1/365.

¹³ Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât*, 1/365; Said Nefîsî, *Târîh-i Nazm-i*, 1/388.

¹⁴ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Muradmolla, 1367, 90b-104a. Kadızâde'nin *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin tespit edebildiğimiz nüshaları içinde en eski tarihli olan bu nüshadır. Bu nüsha, 1041 h./1631 yılında istinsah edilmiştir. Bu sebeple çalışmada bu nüsha esas alınmıştır.

¹⁵ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Risâle fi Tarîhi Dînî*, (Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Elyazmaları Enstitüsü, no: 8201).

hem de isbât-ı vâcib literatüründe haşiyenin sahip olduğu değer in incelenmesi amaçlanmıştır. Belirlenen bu amaç doğrultusunda önce haşiyenin ismi, müellife aidiyeti ve nüshaları hakkında bilgi verilecektir. Ardında da hâşiye muhtevası, kaynakları, yöntemi ve içinde tartışılan meseleler çerçevesinde analiz edilecektir.

1. Eserin İsmi, Müellife Aidiyeti ve Nüshaları

Kadıızâde el-Kerehrûdî'nin *Haşiye 'ala Risaleti İsbati'l-vacib li'd-Devvânî* başlıklı bu risalesi, Devvânî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserinin şerhi olan Muhyiddin el-Karabâğî'nin *Şerhu'r-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı risalesine ait bir haşiyedir.¹⁶ Farklı Yazma Eser Kütüphanelerinde haşiyenin isminin *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-vâcib* şeklinde kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Zira Yazma Eser Kütüphanelerinde hâşiyenin de bulunduğu mecmua içinde risale hâşiye şeklinde geçmektedir. Mesela, bu çalışmada esas aldığımız Süleymaniye Kütüphanesi Muradmolla Koleksiyonu 1367 numarada kayıtlı nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde ve risalenin başında "Hâşiyetü Kâdıızâde" ibaresi vardır. Yine Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa koleksiyonunda 1639 numarada kayıtlı nüshanın başında "Kadıızâde 'alâ İsbât Vâcib", sonunda da "Kadıızâde Şerhu İsbât-ı Vâcib sene 1088"¹⁷ ibaresi vardır. Benzer şekilde Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonu 1701 numara 245a-283b varakları arasında yer alan nüshanın zahriyesinde "Hâşiye mea metni İsbâti'l-Vâcib li-Mevlânâ Kadıızâde el-Kerehrûdî" ve başında da "Hâşiye 'alâ metni İsbâti'l-Vâcib li-Mevlânâ Kadıızâde el-Kerehrûdî"¹⁸ ibaresi bulunmaktadır. Ancak bu nüsha, kütüphane kataloglarında Ahmed b. Muhammed Emîn Kadıızâde el-İstanbulî ismiyle kayıtlıdır.

Kadıızâde'nin *Haşiye 'ala Risaleti İsbati'l-Vacib li'd-Devvânî* adlı bu telif metni, Yazma Eser Kütüphanelerinde çoğunlukla Devvânî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eseri, Muhyiddin el-Karabâğî'nin *Şerhu İsbâti'l-vâcib* ve Karabâğî'nin metnine Mirzâcân eş-Şirâzî'nin yazdığı *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-vâcib li'l-Karabâğî* adlı hâşiyesi ile birlikte aynı mecmua içinde bulunmaktadır. Kadıızâde, Mirzâcân ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen onun kadar bilinen bir âlim değildir. Her ne kadar Karabâğî'nin şerhi üzerine yazılmış bu iki hâşiyeden (Kadıızâde ve Mirzâcân hâşiyesi) Osmanlı bilim çevrelerinde meşhur olan Mirzâcân'ın hâşiyesi olsa da, Kadıızâde'nin metni de kayda değer bir ilgiye mazhardır. Zira Karabâğî'nin şerhi üzerine telif edilen altı hâşiyeden Mirzâcân'ın metnine 18. yüzyılda beş hâşiye yazılmıştır.¹⁹ Fakat Mirzâcân'nın metni üzerine yazılmış hemen hemen bütün hâşiyelerde sıklıkla Kadıızâde'nin hâşiyesi de referans gösterilmiştir. Örneğin, 18. yüzyıl bilginlerinden biri olan Muhammed b. Ahmed Tarsûsî (ö. 1145/1732)

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Tahran: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1967, 1/842.

¹⁷ Kadıızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1639), 24^b, 42^b.

¹⁸ Kadıızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1701), 245^{ab}.

¹⁹ Bk. Toksöz, "Devvânî Şârihi Muhyiddin Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı", 860-861.



Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib adlı eserinde sıklıkla Kadızâde el-Kerehrûdî'den iktibaslar yapılmaktadır.²⁰ Yine 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri Molla Haydar b. eş-Şerîf Ahmed el-Harîrî el-Hüseyn-âbâdî'nin (ö. 1129/1717) Mirzâcân'ın hâşiyesine yazdığı hâşiye incelendiğinde sık sık "Kadızâde el-Kerehrûdî" lafzıyla Kadızâde'ye atıf yaptığını görmek mümkündür.²¹

Kadızâde'nin hâşiyesinde klasik mukaddime/dibace kısmı bulunmamaktadır. Farklı Yazma Eser Kütüphanelerinde hâşiyenin tespit edebildiğimiz bütün nüshaları, doğrudan "Her mümkün varlığının bir illeti vardır" şeklindeki öncül ile başlamaktadır. Bununla birlikte bazı nüshaların ferağ kaydı vardır ve burada müellifin ismi geçmektedir. Mesela, Diyanet Yazma Eserler Kütüphanesinde 006123-II numarada 41^b-58^a varakları arasında kayıtlı nüshanın ferağ kaydında hâşiyenin Kadızâde'nin *Risâletü İsbâti'l-Vâcib* adlı hâşiyesi olduğu ve Sivas'ta Daru's-Şifâ'da 1094 yılında Ebu'l-Kasım b. Receb Fakih tarafından istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Yine Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi BY00005623 numarada kayıtlı nüshanın ferağ kaydında da "li-Kadızâde" ibaresi vardır. Bununla birlikte, Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde Muhyiddîn el-Karabâğî'nin şerhi üzerine Kadızâde'nin hâşiye yazdığı bilgisi²² ve Hansârî'nin²³ Kadızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında verdiği bilgilerden hareketle hâşiyenin Kadızâde el-Kerehrûdî'ye ait olduğu söylenmelidir. Ayrıca 18. yüzyılda Mirzâcân'ın hâşiyesi üzerine yazılmış hâşiyelerde sık sık Kadızâde el-Kerehrûdî'nin ismi zikredilerek metninden iktibaslar yapılması da hâşiyenin Kadızâde'ye aidiyetini müdellel kılmaktadır.

Kadızâde'nin *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-vâcib* başlıklı bu hâşiyesinin Türkiye'de bulunan Yazma Eser Kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. Ayrıca İran'daki kütüphanelerde de bazı nüshaları tespit edilmiştir. Tespit edebildiğimiz ve inceleme imkânı bulduğumuz nüshaları şu şekilde zikredebiliriz: Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla Koleksiyonu (1367); Ayasofya Koleksiyonu (4834); Yazma Bağışlar Koleksiyonu (1701); Laleli Koleksiyonu (2429); Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu (V2125); Nafiz Paşa Koleksiyonu (791); Manisa İl Halk Kütüphanesi (966, 6869); Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi (BY00005623); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi (5517-II); İran Kütüphane-i Meclis-i Şurâ-yı Millî (78742).

2. Eserin Muhtevası

Devvânî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına ilişkin burhan yöntemlerini "maksad" başlıklı iki bölümde tahlil etmektedir. Nitekim eserin giriş kısmında Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına dair

²⁰ Hatice Toksöz, "Celâleddin ed-Devvânî'nin XVIII. Yüzyıldaki İzdüşümü: Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib* Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (Haziran 2022/1), 19.

²¹ Bk. Molla Haydar b. Ahmed el-Kürdî el-Hüseynabâdî, *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ Şerhi Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi, 461), 53^b.

²² Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/842.

²³ Hansârî, *Ravzatü'l-Cennât*, 1/365.

kendinden önce vaz edilmiş burhan yöntemlerinden önemli gördüklerini yazmayı amaçladığını ifade eden Devvânî'nin bu risalesi üzerine yazılan pek çok şerh ve hâşiyede de marifetullah'ın imkânını sağlayan burhan yöntemleri mukayeseli ve tenkitçi bir üslupla tartışılmaktadır. Dolayısıyla şerh ve hâşiyeye müellifleri hem Devvânî'nin metninin klasik bir eser niteliği kazanmasını hem de özgün yorum ve katkılarıyla risalenin güncelliğini korumasına imkân sağlamışlardır. Kadızâde de *Hâşiyeye 'alâ İsbâti'l-Vâcib* adlı hâşiyeye ile hem isbât-ı vacip literatürüne katkı sağlamakta hem de Devvânî'nin risalesinde tartıştığı burhan yöntemlerine ve terminolojik gelişimine yorumlarıyla değer katmaktadır. Kadızâde'nin hâşiyesinde isbât-ı vacip tartışmalarına ne gibi katkılar sağladığının risalenin yöntemi, kaynakları ve tartışma konularının analizi suretiyle belirlenmesi mümkündür.

2.1. Hâşiyenin Yöntemi ve Kaynakları

Kadızâde'nin hâşiyesinde döneminde yaygın kullanılan bir yöntemi kullandığı görülmektedir. Nitekim Kadızâde'nin yaşadığı yüzyıllarda şerh ve hâşiyeye yazma geleneği yaygındır ve bu metinlerde de çoğunlukla "metni açma ve açıklamaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, irtibatlarını genişletip yeniden kurmaya, derinleştirmeye, tenkit, tahkik ve tashih etmeye, teferruatlandırmaya ... doğru seyreden çalışmalar"²⁴ gibi bir yöntem takip edilmiştir. Bu bağlamda Kadızâde'nin metninde yer verdiği referansları dikkate alındığında metni açma ve açıklama, meseleyi derinleştirme gibi bir yöntem kullandığını söylemek mümkündür. Nitekim Kadızâde, bazen Devvânî ve Karabâğî'nin cümlelerini mukayeseli olarak tenkitçi bir üslupla yorumlarken bazen de doğrudan metni açmaya yönelik açıklama yapmakla yetinmektedir.

Müellif, hâşiyede çoğunlukla "kavlühü" lafzıyla önce Devvânî'nin cümlesini ardından "kîle" lafzıyla da Muhyiddîn Karabâğî'nin şerhinde geçen cümleyi nakletmekte ve daha sonra da "ekülü" lafzıyla kendi açıklamasını yapmaktadır. Kadızâde, bazen "kavlühü" lafzıyla Muhyiddîn Karabâğî'nin metnindeki alıntı yaptığı cümleyi nakledip, ardından doğrudan veya "ekülü" lafzıyla kendi açıklamalarına yer verirken; bazen de Karabâğî'den alıntı yapmaksızın Devvânî'nin cümlesini naklederek kendi yorumunu yapmaktadır.

Müellif, hâşiyede "el-hükemâ" lafzıyla filozoflara, "Musannif" lafzıyla Devvânî'ye, "Muhakemât sahibi der ki..." lafzıyla Kutbüddin Râzî'ye (ö. 766/1365), Sühreverdi (ö. 587/1191) ve *Kitâbü't-Telvihât*'ına, "es-Seyyid es-Sened Kaddese Sırrihü" lafzıyla Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413), "el-muhakkık mine'l-mütekellimîn ke'l-hakîm Nasîrüddin Muhammed et-Tûsî Kaddese Sırrihü" ibaresiyle Nasîrüddin et-Tûsî'ye (ö. 672/1274), "el-İmâm er-Râzî" lafzıyla Fahreddin er-Râzî'ye ve onun *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserine atıf yapmaktadır.

²⁴ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 21.



2.2. Hâşiyede Tartışılan Meseleler

Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-Vâcib* başlıklı bu hâşiyede genel olarak Devvânî ve Karabâğî'nin metinlerinde tartışılan meseleler ve tercih edilen terminoloji ile ilgili bazen tenkitçi bir üslupla mukayeseli bazen de açıklayıcı bir tarzda yorum yaparak kayda değer katkılar sağlamaktadır. Devvânî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserini iki kısma ayırıp, ilk bölümde "İlk olarak Vâcib'in ispatına doğrudan delalet eder, sonra da bu delaletten hareketle devr ve teselsülün butlanına geçer." şeklinde tarif ettiği ve anlaşılmasının daha kolay olduğunu söylediği imkân delilinin dört yöntemini; ikinci bölümünde de devr ve teselsülün iptalini ortaya koyan burhanları incelediği bilinmektedir.

Kadızâde'nin hâşiyedeki kavram tercihlerinin genel olarak Devvânî ve Karabâğî'nin tercihlerinin etkisinde belirlediği göze çarpmaktadır. Genel olarak muhaşşî, risalede vâcib, mümkün ve bu iki kavramla ilişkili vücûd, adem, mahiyet, mecmu', illet-malûl, tam illet, fâil illet, müstakil fâil illet, devr ve teselsül gibi kavramların analizine yer vermektedir. Ayrıca hâşiye, Devvânî'nin genel olarak takririni verdiği imkân delilinin dört yöntemi ve devr ve teselsülün iptalini ortaya koyan burhan çeşitlerini kapsamaktadır. Ancak muhaşşî Kadızâde, hâşiyede herhangi bir başlık koymadan²⁵ doğrudan Devvânî ve Karabâğî'nin eserlerinde tartıştıkları konulardan önemli gördüğü problemlere ilişkin onların cümlelerini birbiri ardınca naklederek meselelerin tahlilini yapmaktadır. Bu bağlamda Kadızâde'nin hâşiyede analizini yapmak suretiyle odaklandığı ve tartıştığı meseleleri ana hatlarıyla maddeler halinde ele alacağız.

(i) Kadızâde hâşiyesine Devvânî'nin risalesinde geçen "Her mümkün varlığın bir illeti vardır"²⁶ öncülü (mukaddime) ile başlamaktadır. Esasen Kadızâde'nin yer verdiği bu öncül Devvânî'nin incelediği imkân deliline ilişkin vazettiği birinci yöntemdir. Devvânî'nin takrir ettiği delil şöyledir:

"Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur. Mürekkep (birleşik) varlıklar bu kabildendir. O halde eğer bu varlıklar, doğrudan veya bir vasıta ile vâcib varlığa dayanırsa, o zaman burada delillendirilmesi kastedilen husus (Vâcib'in varlığı) ispatlanmış olur. Veya [başka bir ispat tarzıyla] herhangi bir varlığın var olduğu şüphe kabul etmez bir şekilde gerçektir. Söz konusu varlık eğer Vâcib veya Vâcib'e dayanan bir mümkün ise ispatı amaçlanan şey, bu durumda ispatlanmış olur. Aksi takdirde eğer varlık mertebelerinin herhangi birinde istinat silsilesinde bir geriye dönüş olursa, bu devre sebep olur. Eğer istinat silsilesinde bir geriye dönüş olmazsa, bu da illetlerin sonsuz bir şekilde teselsülüne neden olur. Çünkü her mümkünün bir illeti vardır."²⁷

²⁵ Kadızâde'nin hâşiyesinin nüshaları içinde Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1639 nramada kayıtlı nüshanın derkenar notlarında Devvânî'nin risalesinde yaptığı başlıklar yer almaktadır. Bk. Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1639), 24^b-42^b.

²⁶ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 64.

²⁷ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 64-65.

Kadızzâde'nin üzerine hâşiye yazdığı Muhyiddîn Karabâğî şerhinde, Devvânî'nin takrir ettiği bu delilin Sühreverdî'ye ait olduğunu iddia eder.²⁸ Devvânî'nin öğrencisi Hoca Cemâleddîn Mahmûd eş-Şîrâzî (ö. 962/1554) ise Karabâğî'yi eleştirerek bu delilin ilk defa *Mevâkıf* yazarı Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından ikame edildiğini, hocası Devvânî'nin de yeniden formüle ettiğini belirtmektedir.²⁹ Kadızzâde ise doğrudan delilin takririnde geçen "Her mümkün varlığın bir illeti vardır" şeklindeki öncülü analiz eder. Bu çerçevede Kadızzâde, Karabâğî'nin "Zikredilen öncül ancak mümkün varlığın olmasının mümkün olmaması kesinleştiğinde, mümkünün varlığının olmasıyla bilâ şart onun o olması bakımından diğer bir mahiyeti gerektirmesi durumunda tamamlanır."³⁰ şeklindeki görüşünün problemliliğini dile getirir. Zira Kadızzâde'ye göre mahiyetin gereklerinin, varlık şartı olmaksızın onun o olması bakımından mahiyetin zâtını iktiza ettiğine vehmedilir, fakat bu geçersizdir. Çünkü mahiyetin varlığının manası, şey için gerekli olmasıdır. Ancak bu şey, şeyin kendisiyle nitelenmesinde varlığın özelliklerine dâhil olmayandır. Bu noktada tartışmayı varlık-mahiyet ilişkisi meselesine taşıyan Kadızzâde, ma'lûl olan mümkün varlığın varlığından başka bir de mahiyeti olduğuna ve bütün mümkün varlıkların sebebi olan Zorunlu Varlık'ın ise mahiyetinin olamayacağına işaret etmektedir.³¹ Nitekim Kadızzâde, Kutbüddin Râzî'nin *el-Muhâkemât* adlı eserine referansla ma'lûlün ya varlık (vücûd) için ya da mahiyet için olmak üzere iki şekilde olduğunu dile getirmektedir. O, varlığın varlık olarak dış dünyada var olabilmek için mutlaka illete muhtaç olduğunu belirtmektedir. Mahiyetin ma'lûl olmasının ise mahiyet ancak akılda gerçekleşmesi halinde olabileceğini ifade etmektedir.³²

Kadızzâde, Devvânî'nin takrir ettiği imkân delilinin birinci yöntem ile ilgili kısır döngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) iptaline dayanmayan bir delil olduğunu belirtmektedir. Birinci delili toplam (mecmu') kavramına müracaat ederek açıklayan Kadızzâde, Devvânî'nin "Bütün parçaları mevcut olan, zorunlu olarak mevcuttur."³³ önermesini zikreder. Şârih Muhyiddin el-Karabâğî, Devvânî'nin mezkûr önermesinin şartlı önerme olduğunu dile getirmektedir. Şöyle ki, şartlı önermenin gerçekleşmesinde olumlu (îkâ') veya olumsuz (intizâ') yapma nispeti gerekli olduğu gibi, bu önermede de var olanın mevcut olması bütün parçalarının mevcut olması şartına bağlanmıştır. Önermenin dört unsurunun hepsi gerçekleştiğinde olumlu (îkâ') veya olumsuz (intizâ') yapma nispeti ile birlikte şartlı önerme gerçekleşmiş olacaktır. Ancak hüküm gerçekleşmezse toplamın bütün

²⁸ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 26^a.

²⁹ Hoca Cemâleddîn Mahmud eş-Şîrâzî, *Hâşiye alâ İsbâti'l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yozgat, 561), 113^b.

³⁰ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 26^b.

³¹ Kadızzâde İslam metafizik düşüncesinin en önemli meselelerinden biri olan varlık-mahiyet ilişkisi problemine dair detaylı bilgi vermeksizin mümkün varlık çerçevesinde konuya dikkat çekmekle iktifa etmektedir. Ancak Kadızzâde'nin meselenin temel ilkelerini de zikrettiği belirtilmelidir. Nitekim hâşiyenin farklı yerlerinde Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin zâtı olduğu ve mümkün varlıklarda da imkânın onların mahiyetlerinin bir gereği olduğu hususunu dile getirdiği görülmektedir.

³² Kadızzâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 91^b; krş. Kutbüddin Râzî, *el-İlâhiyyât mine'l-Muhâkemât beyne Şerhi'l-İşârât*, nşr. Muhammed Mecid Hadizâde, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002/1381), 93.

³³ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadime*, 65.



parçalarıyla birlikte var olduğu şeklindeki önerme de gerçekleşmez.³⁴ Kadızâde ise Karabâğî'nin şerhinde dört bilineni (el-ma'lûmâtü'l-erbea) zikrettiğini belirtmekte ve önermenin parçasının olumlu veya olumsuz yapma nispeti şartıyla gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinin bir tarzda önermenin parçasının gerçekleşmesi manasında olduğunu ya da gerçekleşmemesinin başka bir tarzda her iki parçanın da varlığı için olumlu veya olumsuz yapma nispeti manasında olmadığını dile getirmektedir. Hatta Kadızâde'ye göre bir şeyin parçasının bilinmeyen olması gerekir ki, önermenin parçasının gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi bu tarzda olsun.³⁵ Bu noktada şârih Karabâğî ve muhaşşi Kadızâde'nin önermenin unsurları hususunda müteahhir dönem düşünürlerinin genel kabulünü benimsedikleri görülmektedir. Nitekim müteahhir dönem düşünürleri önermenin unsurlarını dört olarak kabul etmektedirler. Önermenin bu dört unsuru ise (i) üzerine hükmedilenin kendisi; (ii) kendisiyle hükmedilen; (iii) nispet ve (iv) hüküm şeklinde zikredilmektedir.³⁶

Kadızâde, Devvânî'nin "Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur. Nitekim mürekkep (bileşik) varlıklar bu kabildendir." şeklindeki önermesini yine Karabâğî'nin şerhinde ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde izah etmektedir. Muhaşşi Kadızâde, önermenin bir başka şekilde "Her mürekkep (bileşik) varlığın imkân sahibi olduğunda şüphe yoktur."³⁷ olarak söylenebileceğini dile getirir. Bu çerçevede Kadızâde, "mürekkep varlığın mümkün olduğunda şüphe yoktur" önermesiyle ilgili "bazı bilginler" lafzıyla referans gösterdiği düşünürlerin "Mevcut mümkünlerin hepsinin imkân ile hükmedilmesi her mürekkep (bileşik) varlığın imkân ile hükmedilmesine dayanmaz." şeklindeki önermesini örnek olarak zikreder. Nitekim şârih Karabâğî, bazı bilginler tarafından dile getirilen bu önermede geçen imkân kavramının mümkün ve mürekkep ile sınırlandırılmasının gerekmediğini, aksine sınırlamanın "muhtaç olma" (müftekir) ile yapılması gerektiğini belirtir. Karabâğî bu hususa da iki şekilde cevap verilebileceğini ifade eder. Birincisi, mutlak olarak başkasına muhtaçlık durumunda mürekkep var olan (mevcûd) ile yok (ma'dûm) arasında bir farkın olmadığı hususudur. Çünkü imkân haline sahip olan şey, ister varlık durumunda olsun isterse yok (ma'dûm) olsun, her iki durumda da zatı bakımından kendi kendine yeterli değildir ve başkasına muhtaçlıkları söz konusudur. Ona göre bu durum, zâtî imkânın niteliğidir. Kadızâde, birinci şıkkı, mürekkep olan varlıkların ister mevcut olsun ister ma'dûm olsun mümkün olduğunu söyleyerek açıklar. İkicisi ise mutlak olarak her bir varlığın var veya yok (ademî) olarak parçalarına muhtaç olması halidir. Karabâğî, bir imkânsızın başka bir imkânsızı gerektirdiği iddiasının yanlış olduğunu, bu durumda mutlak olarak terkinin zâtî imkânı gerektirdiğinin ve zâtî

³⁴ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 27^a.

³⁵ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 91^a.

³⁶ Önermenin unsurlar hakkında detaylı bilgi için bk. Eşref Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâtü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendî'nin Risâle Fî't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ Fî'l-Kaziyye ve't-Tasdik İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 38 (1), 25-46.

³⁷ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 92^a.

imkânsızlığı da nefyettiğinin söylenmesi gerektiğini dile getirir. Çünkü zâtî imkân, zâtî zorunluluk gibi zâtî imkânsızlığı da nefyeder. Dolayısıyla her bir mürekkep, iki zıt ve iki çelişikten oluşursa, başkası sebebiyle imkânsız olsa bile, bizzat mümkündür. Bu noktada Karabâğî, zâtî zorunlu olan Zorunlu Varlık'ın basit olmasını O'nun zorunluluğunun bir gereği olduğu düşüncesini zikreder.³⁸

Görüldüğü üzere Kadızâde, imkân niteliğine sahip mürekkep varlıkların mümkün olduğunu, zâtî zorunluluğa sahip olan Zorunlu Varlık'ın da basit zorunlu niteliğinin olduğunu belirtmektedir. Ona göre imkân niteliğine sahip varlıkların en temel özelliğinin kendi kendine yeterli olmayıp başkasına muhtaçlığının söz konusu olmasıdır. Dolayısıyla Kadızâde, başkasına muhtaç olan varlığın da mutlak olarak mümkün varlık olduğunu dile getirmektedir. Devvânî'nin takrir ettiği birinci delil ile ilgili açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Kadızâde de tevarüs ettiği ilmî geleneği göz önünde bulundurarak, İbn Sînâ terminolojisini kullanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ gibi, Kadızâde, varlığı zorunlu (vâcib), mümkün ve imkânsız (mümteni) şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Kadızâde, Zorunlu Varlık'ı kendi kendine yeten ve zâtî zorunluluğu basit olmayı gerektiren şekilde tarif etmektedir. Burada Zorunlu Varlık'ın basit olması ile kastedilen ise O'nun insan ve diğer varlıklar gibi bileşik olmaması halidir. Muhaşşî, mümkün varlığı da zâtî imkân niteliğine sahip, kendi kendine yeten olmayıp, başkasına muhtaç olan olarak tarif eder. Kadızâde'nin imkânsız da yine zâtî imkân ile açıkladığı görülmektedir.³⁹ Bu noktada Kadızâde'nin Muhyiddîn el-Karabâğî gibi, mümkün varlığa dair tarifinde İshrâkî felsefe geleneğinin terimi olan "fakr" kavramını kullanması dikkat çekmektedir.

Karabâğî, Devvânî'nin imkân deliline ilişkin zikrettiği birinci yöntemde vazettiği delilin hudûs illetinin beka' illeti olduğu tezine dayandığını ifade etmektedir. Karabâğî'ye göre bütün mümkün varlıklar bütün olarak (müctemi') mevcuttur. Fakat Kadızâde'ye göre bu burhan toplanmış mümkünlerin varlığına dayanmaz. Aksine bu burhan için asıl olarak varlık (vücûd) yeterlidir.⁴⁰

(ii) Haşiyede imkân delili ile ilişkili incelenen tartışmalardan biri de nedensellik konusudur. Burada Kadızâde'nin üzerinde durduğu kavram, toplamdır (mecmu'). Muhaşşî, "toplam" terimini illet kavramı ve illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde inceler. Kadızâde, önce Devvânî'nin "Her mevcut mümkünün bir illeti vardır." öncülünün bir devamı olarak "Bu illet, ya mümkünler toplamının (mecmu') kendisidir ya onun bir parçasıdır ya da bu toplamın dışında başka bir şeydir."⁴¹ önermesini zikreder. Devvânî, önermede geçen birinci şıkkın illetin ma'lûlünü incelemesinin zorunluluğu sebebiyle batıl olduğunu ifade eder. Zira bir şeyin kendisini incelemesi imkânsızdır. İkinci şıkkın da batıl

³⁸ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 27^{ab}; Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 92^{ab}.

³⁹ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 92^b.

⁴⁰ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 92^b-93^a.

⁴¹ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 66.



olduğunu dile getiren Devvânî, toplamın illetinin aynı zamanda toplamın parçalarının da illeti olması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre her mümkün varlığın bir illete muhtaç olduğu bilinmekte ve toplamın illeti onun parçalarının da illeti olmaması durumunda toplamın bazı parçalarının illetinin başka bir şey olması gerekmektedir. Bu ise toplamın illeti olarak farz edilenin toplamın değil, bazı parçalarının illeti olması durumunu ortaya çıkarır. Esasen toplamın illetinin onun her parçasının da illeti olması gerekir. Ancak bu ihtimal de her parçanın kendisinin kendi illeti olmasını veya illetlerin illeti olması gibi bir sonucu doğurur. Dolayısıyla Devvânî'ye göre toplamın ve onun bütün parçalarının illeti, onların dışında bir mevcuttur. Muhyiddin el-Karabâğî ise zikredilen önermede geçen mümkün kavramına dikkat çeker. Ona göre burada kastedilen mutlak mümkün değil, mevcut mümkünlerdir. Zira toplamı oluşturan varlık silsilesi mevcut ise onların bir illete muhtaç olup olmadığından söz edilebilir. Bu noktada Karabâğî, bir toplamı oluşturan varlık silsilesinde yer alan bütün varlıkların imkân niteliğine sahip olduğunu ve hem tek tek hem de bütün olarak kendilerinin dışında bir illete muhtaç olduklarını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle Karabâğî, toplamın imkânı ve varlığının onu meydana getiren tek tek varlıkların imkânı ve varlıklarının aynı olduğunu dile getirmektedir. Mesela, Zeyd ve Amr iki farklı insandır, ancak onların imkân niteliği ve varlıkları aynıdır.⁴² Kadızâde'ye göre ise toplamda yer alan varlık silsilesinin bir illete muhtaçlığı ister bu illet parçaların illeti olsun veya başka bir illet olsun amacın gerçekleşmesinde yeterlidir. Başka bir ifadeyle silsile ve silsilede yer alan her bir varlığın bir illete muhtaç olduğu açıktır. Çünkü Kadızâde'ye göre musannif Devvânî'nin ibaresindeki "toplam için bir illetin var olduğu" düşüncesi, illetin bir şey için bir illet ve başkası için de başka bir illet var olduğu şeklinde bir anlama hamledilemez. Dolayısıyla Kadızâde de Devvânî ve Karabâğî gibi, söz konusu illetin varlık silsilesinin dışında olması gerektiği düşüncesindedir. Böylece hem bütün mümkün varlıkların dışında bir zâtı gereği Vâcib Varlık'ın varlığı hem de zâtı gereği Vâcib Varlık'ın varlığı kanıtlanmış olacaktır. Esasen imkân delilinde de temel amaç zâtı gereği Vâcib'in varlığının ispatlanmasıdır. Ayrıca burada mümkün varlığın zâtı gereği imkân niteliğine sahip olduğu ve bu mümkün varlığın da doğrudan veya dolaylı olarak zâtı gereği Zorunlu (Vâcib) olan varlığa dayandığı belirtilmektedir.⁴³

(iii) Hâşiyede imkân delili ile ilişkili tartışılan konulardan biri de tam illet ve fâil illet ile ilgili meselelerdir. Tam illet, "şeyin mahiyeti ve varlığı veya sadece varlığı bakımından muhtaç olduğu şeylerin hepsi"⁴⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımda geçen "hepsi (el-cem'ı)" lafzı her ne kadar tam illette bileşim olduğunu hissettirse de bu zorunlu değildir. Ancak lafız, bazen sadece fâil illet, bazen maddî, sūrî, fâil ve gaye olmak üzere dört illetin toplamı, bazen de dört illetten üçü anlamına gelmektedir.⁴⁵ Tam illet ve fâil ile ilgili

⁴² Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 28^{ab}.

⁴³ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 93^a; krş. Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 30^a.

⁴⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/842.

⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/842.

tartışmaları Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine referansla analiz eden Devvânî de tam illeti toplamın illeti olup olmaması ve toplamın illeti olması durumunda ma'lûlünü önceleyip öncelememesi açısından tartışmaktadır. Devvânî'ye göre illet ile tam illet kastedilirse onun ma'lûlünü öncelemesi mümkündür. Zira mürekkep varlıklar maddî ve sûrî illet sebebiyle var olmuştur. Bu iki illet tam illetten bir parça olması sebebiyle tam illet kendisini önceler. Bununla birlikte mürekkep varlıklar, tam illetin toplamı olan maddî, sûrî, fâil ve gaye illetin hepsi ile birlikte var olduğu için tam illet bileşik ma'lûlü öncelemiş olmaktadır. Burada Devvânî'nin toplam ile kastettiği zorunlu (vâcib) ve mümkün varlıklardan oluşan mevcutlardır ve onlar parçalardan meydana gelmesi sebebiyle de mümkündür. Yine bu toplamın illeti de tam illettir.⁴⁶ Şârih Karabâğî, Devvânî'nin zorunlu (vâcib) ve mümkün varlıklardan meydana geldiğini iddia ettiği toplamdaki zorunlu (vâcib) ile filozofların metafizik ontolojik sisteminde yer alan İlk Akıl'ı (el-Aklü'l-Evvel) kastettiğini belirtmektedir. Ancak o, hem parçalarına hem de tam illete muhtaç olması sebebiyle mümkün varlıktır. Buna karşılık zâtı gereği Zorunlu (Vâcib) olan tam illet ise asla bir illete muhtaç değildir.⁴⁷ Kadızâde ise Devvânî ve Karabâğî'nin görüşlerini açıklamakla birlikte, Zorunlu'nun (Vâcib) hem varlık silsilesine dâhil olması hem de bu farz edilen silsilede tam illet olması hususunu eleştirir. Zira ona göre mürekkep toplam için yalnızca Zorunlu'nun (Vâcib) tam illet olması gerekir. Çünkü tam illet, ma'lûlün varlığı için yeterlidir.⁴⁸

Kadızâde'nin illet ile ilgili üzerinde durduğu bir diğer konu da fâil illettir. Devvânî'ye göre illet ile fâil illet kastedilirse onun toplamın bir parçası olma ihtimali gündeme gelir. Çünkü Devvânî, fâil illetin toplamı meydana getiren parçaların da illeti olmasının zorunlu olmadığı düşüncesindedir. İletinin toplamın bütün parçalarının illeti olması ancak illet, tam illet olduğu zaman zorunludur. Fakat toplamda fail illetin varlığı durumu söz konusu olursa bu illet, mutlak manada fâil değil, müstakil fâil illettir. Bu noktada Devvânî, müstakil fâil illeti ma'lûlün kendisine veya kendisinden sudur eden şeye dayanan olarak tarif etmektedir.⁴⁹ Karabâğî, illet ile kastedilenin tam illete ve fâil illete hasredilememesi durumunu eleştirir. Zira ona göre burada birçok ihtimal söz konusudur. Ancak en yakın iki ihtimal toplamın illetinin tam illet veya fâil illet olması durumudur. Ancak ona göre toplamdaki bütün parçaların tesir yoluyla fâil illete dayandırılması tartışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü Karabâğî, toplama ve toplamda mevcut bütün varlıklara tesir eden tek bir fâil olduğu düşüncesindedir ki, bu fâil illet de yalnızca zâtı gereği Vâcib olan varlıktır.⁵⁰ Kadızâde ise Devvânî'yi destekler mahiyette toplamın bazı parçalarının illetinin toplama dâhil olan illetin dışında başka bir illetin olabileceği hususunu gündeme taşır. Bununla birlikte o, ma'lûlün müstakil fâile dayanması ile kastedilenin "müstakil fâil, ma'lûlün

⁴⁶ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 69-70.

⁴⁷ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 31^a.

⁴⁸ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 94^a, 95^a.

⁴⁹ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 70-71; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/18-19.

⁵⁰ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 31^{ab}.



kendisine veya kendisinden sudur edene dayanandır” şeklindeki düşünce olduğunu dile getirir. Bu çerçevede Kadızâde'nin fâil illet ile ilgili onun bütün mümkün varlıkların illeti olmasının zorunluğunu vurgulamakla iktifa ettiği görülmektedir.⁵¹

(iv) Kadızâde'nin hâşiyede yer verdiği meselelerden biri de kadîm varlığın kendisi için illet olup olmadığı hususudur. Esasen Devvânî, müteahhir dönem düşünürlerinin Sâni'nin varlığının imkân ile ispatı hususunda hemfikir olduklarını ifade etmektedir. Devvânî'ye göre mümkün varlık, zâtına göre varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır. Mümkün varlığın kendisine tam illet olması halinde o zâtına göre vâcib olur. Çünkü zâta göre tam illet, ma'lûlünü gerektirir. Şayet hâdis varlıkların oluşturduğu silsilenin kendisi tam illet olan kadîm mümkün kadar devam etmesi durumu olursa, bu takdirde hâdis mümkün silsile ile Sâni'nin ispatı tamamlanmaz. Zira mümkün varlık silsilesinin kadîm-vâcib varlıkta son bulması gerekir.⁵² Kadızâde, hâdis varlıkların oluşturduğu varlık silsilesinin vâcib varlığa dayanmasının imkânını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Kadızâde, bütün varlıkların doğrudan veya dolaylı olarak kendisine dayandığı Vâcib Varlık'ı kelam bilginlerinin Fâil-i Muhtâr şeklinde isimlendirdiklerini, burada onların Fâil-i Muhtâr ile herhangi bir vasıta olmaksızın hâdis varlıkların kendisine dayandığı varlığı kastettiklerini belirtmektedir. Kadızâde, filozofların ise Vâcib ile zikredilen hâdis varlıklar arasında, herhangi bir fark olmaksızın kadîm varlığa dayanan sonsuz varlıkların mevcut olduğu düşüncesini kabul ettiklerini zikreder. Burada Kadızâde, İbn Sînâ gibi, Vâcib Varlık'ı zâtına göre varlığı zorunlu olan şekilde tarif etmektedir.⁵³ Bu ise Kadızâde'nin tevarüs ettiği ilmi geleneğe olan ilgisinin bir kanıtı niteliğindedir.

(v) Kadızâde, hâşiyede Devvânî'nin eserinde takrir ettiği diğer imkân delillerini de analiz eder. Esasen Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'de imkân delilinin önemli gördüğü dört yöntemini incelemektedir. Birinci yöntemi, yukarıda da incelendiği üzere, vâcib-mümkün, illet-malûl, tam illet, fâil illet gibi kavramlar çerçevesinde oldukça geniş bir şekilde tartışmaktadır. Ancak Devvânî, diğer üç yöntem ana hatlarıyla değinmektedir. Benzer şekilde şârih Karabâği ve muhaşşî Kadızâde de imkân delilinin bu üç yöntemini kısaca ele alırlar. Devvânî'nin birinci yöntemle yakın olduğunu söyleyerek takrir ettiği ikinci yöntem, daha önce İcî'nin “Bu, bizim bulmaya muvaffak olduğumuz delildir.” iddiasıyla ikame ettiği ve detaylarını Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer verdiği ispat yöntemidir. Devvânî'de ikinci yöntem, Cürcânî'nin eserindeki imkân delilinin beşinci yoludur.⁵⁴ Kadızâde, Devvânî'nin imkân deliline ilişkin takririnden “Bu mücid, toplam için ya doğrudan veya kendisinden sudur eden bir aracı vasıtasıyla mücid olmaktadır. Zira bu mücid, gerek toplamın gerekse onun parçalarından hiç birinin kesinlikle var olmaması

⁵¹ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 94^{ab}.

⁵² Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 80.

⁵³ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 95^a; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/35.

⁵⁴ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 120-121; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/20-21.

şeklinde toplamın yokluğunu gerektirirse müstakil mucidin varlığına nazaran imkânsız olacaktır.”⁵⁵ cümlesini nakletmekte ve bu istidlâlin mûcid illet için geçerli olmadığını belirtmektedir. Yine Devvânî'nin “Çünkü illet, kendisinden olan ma'lûlün varlığı zorunlu olmadıkça var olmayandır.” cümlesini nakleden Kadızâde'ye göre toplam (mecmu') bütün parçalarıyla birlikte mümkündür, toplamın bütünüyle veya parçalarının yokluğu mûcid illetin yokluğunun bir delili niteliğindedir. Zira mûcid illetin varlığı, mümkünler topluluğunun varlığını mümkün ve yoklunu imkânsız kılmaktadır.⁵⁶

Kadızâde, imkân delilinin üçüncü yöntemi hususunda ise Devvânî'nin eleştirisini ve Karabâğî'nin açıklamasını nakletmektedir. Bu noktada Kadızâde'nin Devvânî'nin delilin, öncüllerinin açıklanmasının yeterli olmadığı iddiasıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yetersiz kaldığı düşüncesini benimsediği görülmektedir. Nitekim Devvânî, üçüncü yöntemin öncüllerini (i) Eğer zâtı gereği zorunlu (Vâcib li-zâtihi) var olmasaydı, başkasına göre zorunlu (vâcib li-ğayrihi) var olmazdı.”; (ii) “Gerek zâtı gerekse başkası sebebiyle zorunlu var olmadığına kesinlikle hiçbir mevcut da olmaz.”⁵⁷ şeklinde zikretmekte ve bu delilin öncüllerini ikinci delildeki öncüller üzerine inşa ettiği iddiasıyla Cürçânî'yi eleştirmektedir. Bu üçüncü yöntem ile ilgili Kadızâde, Devvânî'nin eleştirilerine dair Karabâğî'nin açıklamalarını nakletmekle iktifa ettiği görülmektedir.⁵⁸

Kadızâde'nin herhangi bir başlık vermeksizin doğrudan delile ilişkin açıklamalarını yaptığı imkân delilinin dördüncü yöntemi de Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ta vaz ettiği altıncı yoldur. Esasen Kadızâde, hâşiyede “Mümkün kendi başına mevcut değildir ve mûcid de değildir. Birincisi, 'mümkün' mefhumunun mülâhazasında olduğu gibi, açıktır. İkincisine [mûcid olamayacağı] gelince, var etme (îcâd) vücûd'un fer'idir. Zira şey var olmadıkça var edemez hükmü zorunludur.”⁵⁹ şeklinde Devvânî'nin takrir ettiği dördüncü yolun “İkincisine [mûcid olamayacağı] gelince, var etme (îcâd) vücûd'un fer'idir. Zira şey var olmadıkça var edemez hükmü zorunludur.” kısmını ve Karabâğî'nin açıklamalarını nakleder. Karabâğî, kelimelerin referansla “O olması bakımından onun varlığını gerektiren Vâcib'in zâtı zorunlu olarak tam olmayı iktiza eder ve O'nun varlığı kendisine zaittir.” şeklindeki cümleyi naklederek, zâtın kendi varlığını zorunlu kılması ile diğer varlıkların varlığını zorunlu kılması arasında fark olduğunu ifade etmektedir. Zira zâtın kendi varlığını gerektirmesi varlığın (vücûd) fer'i değildir, oysa varlığın başka varlığın zâtını gerektirmesi onun fer'idir.⁶⁰ Kadızâde ise tartışmayı varlık-mahiyet ilişkisi meselesine taşıyarak, mümkün varlığın mahiyetinin, Vâcib'in mahiyeti gibi, onun o olmasını gerektirmesinin mümkün kılmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda o, bazı kelimeler

⁵⁵ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 120.

⁵⁶ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiyeye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 101^b.

⁵⁷ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 124-127. Devvânî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinde yer verdiği imkân delilinin bu üçüncü yöntemi Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ta ele aldığı beşinci yoldur. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/22-23.

⁵⁸ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiyeye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 102^{ab}.

⁵⁹ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 131.

⁶⁰ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 44^b-45^a.



bilginlerinin mümkün varlığın o olması bakımından varlığını iktiza ettiği iddiasında bulduklarını, filozofların ise Vâcib ile mümkün varlık arasında mahiyeti itibarıyla farklılık olduğuna dikkat çektiklerini ifade etmektedir. Burada Kadızâde, herhangi bir isim vermeksizin İbn Sînâ'nın "Vâcib'in mahiyeti inniyetidir."⁶¹ görüşünü zikretmektedir. Kadızâde'ye göre bir şey eğer mümkün değilse ya zorunlu (vâcib) ya da imkânsızdır (mümteni'). Ancak zorunlu da imkânsız da illete muhtaç değildir. Dolayısıyla Kadızâde'ye göre zâtı gereği zorunlu olan (Vâcib) Tanrı'nın varlığında bir illete muhtaç olmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Ayrıca o, Zorunlu Varlık'ın zâtı gereği bir illete muhtaç olmaması ve O'nun mahiyetinin inniyeti olduğu düşüncesinin O'nun varlığının ispatında yeterli olduğunu belirtmektedir.⁶²

(vi) Kadızâde'nin hâşiyesinde yer verdiği tartışma konularından biri de devr (kısırdöngü) ve teselsülün (zincirleme) iptaline ilişkin geliştirilen burhanlardır. Nitekim Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin ikinci maksadında kısırdöngü ve zincirlemenin butlanına ilişkin üretilen burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşîyi incelemektedir.⁶³ Ancak hâşiyenin bu kısmında Kadızâde'nin bu burhan çeşitlerinden yalnızca tatbîk burhanını tahlil ettiği görülmektedir. Kadızâde, tatbîk burhanına geçmeden önce kısırdöngünün iptalini Devvânî ve Karabâğî'den nakillerle açıklamaktadır. Devvânî, "bir şeyin kendisini öncelemesinin ve onun kendisinden sonra gelmesinin imkânsız olması" düşüncesiyle kısırdöngünün butlanını ortaya koymaktadır. Şârih Karabâğî, "Mutlak olarak illet, ma'lûlülü önceler" ilkesinden hareketle Devvânî'nin kısırdöngü (devr) iptali görüşünü destekler. Ancak Kadızâde, kısırdöngüye dair açıklamalarda geçen illet ile fâil illetin kastedildiğini, fâil illetin ma'lûlülünü öncelemesi hususunda tartışma olmadığını, fakat tam illetin ma'lûlülünü öncelemesi konusunun tartışmalı olduğunu dile getirmektedir.⁶⁴

Devvânî'nin risalenin ikinci kısmında yorum ve tenkitleriyle detaylı analiz ettiği tatbîk burhanı isbât-ı vâcib literatüründe tartışılan önemli meselelerden biridir. Esasen tatbîk burhanı, İslam düşünce geleneğinde farklı meselelerin temellendirilmesinde kullanılan ve öncüllerinin kesin olduğu kabul edilen delillerden biridir.⁶⁵ Burhanın temelini Meşşâî filozoflardan Kindî'nin (ö. 252/866?) oluşturduğu, İbn Sînâ'nın standart formülüne kavuşturduğu belirtilmelidir. Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından yeniden inşâ edilen tatbîk burhanı isbât-ı vâcib literatüründe tartışılmasının yanı sıra bazı isbât-ı vâcib risalelerine şerh ve hâşiye yazan müellifler tarafından farklı risalelerde de incelenmiştir. Mesela,

⁶¹ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 102b; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/91.

⁶² Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 102b-103a.

⁶³ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 138 vd.

⁶⁴ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 138; Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 46a; Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 103b.

⁶⁵ Mustafa Bilal Öztürk, "Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbîk Teselsülü İptal Eder mi? (Sadruşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde)", *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd., (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/376.

Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736), tatbîk burhanını *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*⁶⁶ hâşiyesinde yer vermekle birlikte, *Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse* adlı risalesinde de meşhur burhanlar arasında zikretmektedir.⁶⁷

Devvânî, tatbîk burhanı ile ilgili kelimelerin bilgileri ve filozofların farklı yorumları olduğunu ifade etmekle birlikte, onların tatbîkin düzenli ve aynı zaman diliminde dış dünyada var olan şeylere uygulanabilirliği hususunda hemfikir olduklarını belirtmektedir.⁶⁸ Nitekim tatbîk burhanını formüle eden İbn Sînâ ve Behmenyâr b. Merzûbân (ö. 458/1066) gibi düşünürler, burhanın uygulanabilirliği hususunda zincirin halkaları olan varlıkların, dış dünyada mevcut, düzenli (tertip/müretteb) ve aynı zaman diliminde (müctemî'a) var olmaları şartının olması gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁹

Tatbîk burhanı, "Farazî olarak düşünülen iki ma'lûl zincirini çakıştırma"⁷⁰ anlamına gelmekte ve isbât-ı vâcib şerh ve hâşiye literatüründe Cürçânî'den referansla şu şekilde takrir edilmektedir:

"Feleklerin hareketleri gibi varlıkta peş peşe gelen şeylerde ve ister illetler ve ma'lûller gibi aralarında doğal bir sıralama bulunsun ister boyutlar gibi vaz'î bir sıralama bulunsun isterse de ayırık nâtik nefisler gibi hiçbir şekilde sıralanma bulunmasın bir araya gelen şeylerde geçerli olması nedeniyle teselsülün iptalinde dayanak adı verilir. Yine bu delil, illetin ma'lûlle birlikte oluşunun açıklanmasına dayalı değildir. Bu nedenle bu şeylerin hepsinin sonluluğuna bu delille istidlâl edilir."⁷¹

Şârih Karabâğî'nin şerhinde Cürçânî'den nakille vermiş olduğu tatbîk burhanının bu takriri, genel olarak bu şerhe hâşiye yazan müellifler tarafından dikkate alınmış ve Devvânî'nin itirazları ile birlikte tartışılmıştır. Benzer şekilde Kadızâde de Devvânî'nin "Sayıların mertebeleri ile nakzedilmesine gelince, sayıların sırf vehmî olduğu gerekçesiyle itiraz ettiler"⁷² cümlesini ve bu cümle ile ilgili Karabâğî'nin açıklamalarını naklederek, tartışmayı Tanrı'nın ilmi meselesine taşır. Esasen Devvânî, tatbîkin günlük olaylarda ve nâtik nefislerde uygulanabileceğini, fakat sayıların vehmî olarak kabulünden dolayı onlarda tatbîkin uygulanamadığını ifade etmektedir.⁷³ Şârih Karabâğî ise sayıların ayrıntılı olarak insan aklıyla kuşatılamayacağını, bu sebeple sayılarda tatbîkin uygulanamadığını belirtmektedir. Ancak ona göre sayıların ve onun gibi bütün her şeyin ayrıntılarıyla birlikte

⁶⁶ Mehmed Emin Üsküdârî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Emir Hoca, 272), 127^b-14^b.

⁶⁷ M. Necmeddin Beşikci, "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", *Nazariyat*, 2022, 8/1, 117-118.

⁶⁸ Mehmet Fatih Arslan, "Mâzideki Âtiden Âtideki Mâziye: İlliyyet Kavramı Çerçevesinde Celâleddîn Devvânî'nin Zorunlu Varlığı İspatta Kullandığı Yöntemler", *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları*, (ed. Hatice Toksöz), Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 182.

⁶⁹ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsil*, nşr. Murtaşâ Mutahhari, (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1996), 557; Beşikci, "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", 119.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 54.

⁷¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/900-903; krş. Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 46^a.

⁷² Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 141.

⁷³ Devvânî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 140.



Meleü'l-'Alâ' da olması gerekir. Zira bu gibi şeylerin O'nda olmaması, O'nda eksikliğin varlığı sonucunu doğurur.⁷⁴ Nitekim Kadızâde de Karabâğî'nin düşüncesini destekleyerek, bütün mevcutların ayrıntılı bir şekilde Tanrı'nın ilminde mevcut olmaması O'nda eksikliğin varlığını gösterir. Oysa Tanrı mutlak yetkindir ve bütün eşya O'nun ilminde mevcuttur. Esasen Kadızâde, tatbîk burhanının ilâhi ilimde mevcut olanlara uygulanabilirliğini müteahhir kelimcülerin, bilhassa Devvânî'nin gündeme getirdiğine işaret etmektedir. Keza ona göre filozoflar, Tanrı'nın bütün cüz'ileri bildiği görüşündedirler. Zira Tanrı'nın cüz'ileri bilmemesi, O'nun mümkün varlıkları bilmediği manasına gelir ki, O bundan yücedir. Kadızâde, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserinde Tanrı'nın icmâlî ilmini açıkladığını belirterek, onun mezkûr eserindeki görüşlerini aynı şekilde nakletmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla Kadızâde'nin de dikkat çektiği gibi, Devvânî tatbîk burhanına ilişkin tartışmayı ilâhi ilmin kapsamına giren ma'lûmata uygulanabilirliğini tartışmaktadır. Konuyu *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adûdiyye* adlı eserinde detaylı olarak tahlil eden Devvânî, filozofların tatbîk şartlarından biri olan tertibin nesne alanında her zaman gerçekleşmediğini, bu nedenle belirli bir düzen içinde olmayan bireylerde ayrıntılı olarak tatbikin uygulanmadığını ifade etmektedir. Ayrıca icmâlî tatbikin uygulanması hususunda da insanî akıl yetersiz kalmaktadır. Burada Devvânî, Tanrı'nın ilminin sonsuz, ilâhi ilimdeki ilmî suretlerin de basit ve icmâlî formda olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle ilâhî ilimdeki bir ve icmâlî formdaki ilmî suretlere tatbikin uygulanması mümkün gözükmemektedir. Bu ilmî suretlerin dış dünyadaki varlıkları dikkate alınır da sonlu olacaklarından dolayı tatbikin uygulanması mümkün değildir.⁷⁶ Devvânî'nin tatbîk burhanına ilişkin serdettiği bu yorumları, Osmanlı bilginleri, bilhassa 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinin bazılarının benimsenirken bazıları tarafından da eleştirilmiştir.⁷⁷

Kadızâde'nin dikkat çektiği burhanlardan biri de burhân-ı tezâyüftür. Ancak o, tezâyüf delilini Devvânî'nin eserindeki sıralamayı dikkate almaksızın, illet-ma'lûl ilişkisini tartıştığı kısımda ele almaktadır. Bu bağlamda Kadızâde, tezâyüf delilini "iki illet silsilesinde her bir illetin karşısından bir illet olması gerekir" şeklinde tarif etmektedir. Söz konusu silsilede her bir varlık, hem illet hem de ma'lûl konumundadır. Son ma'lûl dışında her iki silsiledeki varlık sayısı birbirine eşittir. Ancak son ma'lûl herhangi bir varlığın illeti olmadığı için onun karşısından herhangi bir varlık yoktur. Bu sebeple de silsiledeki ma'lûllük sayısı, illetlik sayısından bir fazla durumdadır. Kadızâde, tezâyüf burhanına Devvânî gibi, babalık-oğulluk örneğini verir.⁷⁸

⁷⁴ Karabâğî, *Şerhu İsbâti'l-vâcib*, 46^a.

⁷⁵ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 103^b-104^a; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, 148.

⁷⁶ Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adûdiyye*, 14-16.

⁷⁷ Devvânî'nin tatbîk burhanının uygulanıp uygulanamayacağı ile ilgili görüşleri, özellikle 18. yüzyılın önde gelen bilgini Gelenbevi'nin yorum ve katkılarıyla tartışmaya dair literatürde oldukça önemlidir. Bk. Beşikci, "Mehmed Emin Üsküdarî'nin *Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse* Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", 125-126.

⁷⁸ Kadızâde el-Kerehrûdî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*, 99^a.

Görüldüğü üzere Kadızâde, Muhyiddîn el-Karabâğî'nin şerhine yazdığı hâşiyede Devvânî'nin risalesinde tartıştığı hemen hemen bütün meselelere ilişkin yorum ve katkı sağlamaktadır. Bu sebeple hâşiye, bir taraftan isbât-ı vacip literatürünün önemli bir halkası niteliğini taşıırken; diğer taraftan tartışılan konu ve terminolojinin sonraki dönemlere aktarılmasına imkân vererek kayda değer bir etkiye sahiptir.

Sonuç

Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Devvânî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserine yazılan şerh ve hâşiye literatürünün önemli bir halkası da Kadızâde el-Kerehrûdî'nin telif ettiği *Haşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı metindir. Biobibliyografik kaynaklarda müellif hakkında sınırlı bilgi vardır. Bununla birlikte Kadızâde, döneminde ilmî yetkinliği açısından müdekkik bir âlim olarak bilinmekte olup ve farklı eserlere yazdığı hâşiyeleriyle de meşhurdur.

Kadızâde el-Kerehrûdî'nin Muhyiddîn el-Karabâğî'nin *Şerhu İsbâti'l-vâcib* adlı şerhi üzerine yazdığı *Haşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib* adlı hâşiyesinin Yazma Eser Kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur. Müellif, hâşiyede genel olarak Devvânî'nin risalesinde tartıştığı meselelere dair önemli yorumlar yapmaktadır. Kadızâde, hâşiyede referanslarıyla metni açıklama ile meseleyi derinleştirme şeklinde bir yöntem izlemiştir. Devvânî ve Karabâğî'nin kullandığı terminolojiyi benimsediği görülen Kadızâde, hâşiyede imkân delilinin dört yöntemi ile kısırdöngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) iptalini içeren tatbîk ve tezâyüf delilini analiz etmektedir. Müellif, "Her mümkün varlığının bir illeti vardır" şeklindeki öncül ile imkân delilinin birinci yöntemini vâcib, mümkün, vücûd, adem, mahiyet, mecmû', illet, ma'lûl, tam illet, fâil illet, müstakil fâil illet, devr ve teselsül gibi kavramlarla tahlil etmektedir. Ayrıca Kadızâde'nin tatbîk burhanını Devvânî'nin diğer eserlerini referansla incelemesi hâşiyenin ilgili literatürdeki önemine işaret etmektedir. Nitekim müellifin hâşiyesindeki kavram tercihleri, meselelere dair yorum ve katkıları göz önüne alındığında ve ayrıca sonraki dönemde yazılan birçok isbât-ı vâcib hâşiyesinde Kadızâde'ye yapılan atflar dikkate alındığında ismi mezkûr hâşiyenin İslam düşünce geleneğinin süreklilik ve özgünlüğüne önemli katkılar sağladığı söylenmelidir.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin Risâle Fî't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ Fî'l-Kaziyye ve't-Tasdik İsimli Eseri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2010. 38 (1), 25-46.
- Arıcı, Mustakim. "Osmanlı'da Kelam ve Felsefe Müfredatları Üzerine Bir Modelleme: Cârullah Efendi Koleksiyonu Örneği". *Osmanlı Kitap Kültürü*. ed. Berat Açıl. İstanbul: İlem Yayınları, 2020, 361-412.



- Arslan, Mehmet Fatih. "Mâzideki Âtîden Âtîdeki Mâziye: İlliyet Kavramı Çerçevesinde Celâleddîn Devvânî'nin Zorunlu Varlığı İspatta Kullandığı Yöntemler". 149-205. *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları*. (ed. Hatice Toksöz). Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Behmenyâr b. Merzûbân. *et-Tahsîl*. nşr. Murtazâ Mutahhari. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1996.
- Beşikci, M. Necmeddin. "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki". *Nazariyat*. 2022. 8/1, 95-154.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkif*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Devha: Câmîatu Katar, 1399/1978.
- Devvânî, Celâleddin. *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.
- Devvânî, Celâleddin. *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*. *Selâsu Resâil* içinde. nşr. Muhammed Ekrem Ebû Gûş. Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2013/1434.
- Devvânî, Celâleddin. *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*. *Seb'u Resâil*. 117-170. nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî. *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. Cilt I. nşr. Esedullah İsmailiyyan. Tahran; Kum: Mektebetü İsmailiyyan, 1390.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Cilt 1. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kadızâde el-Kerehrûdî. *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1367, 1041/1631, 90^b-104^a.
- Kadızâde el-Kerehrûdî. *Risâle fî Tarihi Dînî*, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Elyazmaları Enstitüsü, 8201.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlanmaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Karabâğî, Muhyiddîn. *Şerhu'r-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1367, 1041/1631.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. Tahran: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1967.

- Mirzâcân Habibullah b. Abdullah ed-Dihlevî eş-Şîrâzî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-vâcib li'l-Karabâğî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 2099, 990/1582, 93^a-169^b.
- Molla Haydar b. Ahmed el-Kürdî el-Hüseyinabâdî. *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ Şerhi Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Kayseri: Kayseri Raşid Efendi, 461.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Sonsuzluk Ontolojisi: Burhân-ı Tatbik Teselsülü İptal Eder mi? (Sadrüşşerîa'nın Katkıları Çerçevesinde". *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol vd., Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, 1/371-387.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir: 2014.
- Râzî, Kutbüddin. *el-İlâhiyyât mine'l-Muhâkemât beyne Şerhi'l-İşârât*. nşr. Muhammed Mecid Hadizâde. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002/1381.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Tertîbü'l-ulûm*. çev. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009.
- Said Nefîsî. *Târîh-i Nazm-i Nesr der İrân u der Zebân-ı Fârisî*, Cilt I, Tahran: Kitabfuruş-i Furugi, 1344.
- Şîrâzî, Hoca Cemâleddîn Mahmut. *Hâşiye 'alâ İsbâti'l-vâcib*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Koleksiyonu, 561, 112^a-133^a.
- Toksöz, Hatice. "Celâleddin ed-Devvânî'nin XVIII. Yüzyıldaki İzdüşümü: Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib* Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2022. 48 (Haziran 2022/1), 4-38.
- Toksöz, Hatice. "Devvânî Şârihi Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 2022. 33/3. 843-864.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Emir Hoca, 272.





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
8/1 (2024), 65-97



**Kanuni Dönemi Dinî, Sosyal ve Kültürel Hizmetlerin Merkezi Süleymaniye
Külliyesi**

The Center of Religious, Social, and Cultural Services in The Kânûnî Era: Suleymaniye
Complex

Yasin Yılmaz

Prof. Dr., AYBÜ, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Prof. Dr., AYBÜ, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Ankara/Türkiye
E-posta: yasinyl_63@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-6186-2400

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Kasım/November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mayıs/May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: 10.46595/jad.1386858

Cite as / Atıf: Yılmaz, Yasin. "Kanuni Dönemi Dinî, Sosyal ve Kültürel Hizmetlerin Merkezi Süleymaniye Külliyesi". *Journal of Analytic Divinity*, 8/1, 2024, 65-97.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yasin Yılmaz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Yasin Yılmaz % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

İslam medeniyetinde eğitim, kültür ve sosyal hizmetlerin ifası için ilk dönemlerden itibaren çok amaçlı yapılar topluluğu denilen külliye inşaa edilmiştir. İslam Tarihi boyunca külliye, bünyelerinde bulunan medreselerle ilmi, camilerle dinî, darüşşifalarla sağlık ve imarethanelerle de sosyal hizmetlerin ifasına öncülük ederek toplum düzeninin sağlanmasına büyük katkı sağlamıştır. İslam'ı kabul eden Türkler arasında Orta Asya'da ilk dönemlerden itibaren Tamgaç Buğra Han ile başlayan külliye gelişerek Osmanlı Dönemine geldiğinde bütün kurum ve kuruluşlarıyla dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda İslam Medeniyetinin vazgeçilmez yapıları olmuşlardır. Külliye mimarisi ve hizmetleri alanında İslam medeniyetinin Anadolu ve Balkan havzalarını oluşturan Osmanlı Devletinde de büyük açılımlar ve gelişmeler olmuştur. Bu külliye arasında Fatih ve Süleymaniye Külliyelerinin 19. yüzyıla kadar yaptıkları hizmetlerle medeniyet tarihinin en önemli kurumları arasında yer aldıkları görülmüştür. Bu çalışmamızda Kanuni Sultan Süleyman'ın İstanbul'da inşa ettirdiği Süleymaniye Külliyesi üzerinde özgün kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerle bir değerlendirme yaparak dönemin sosyal, kültürel ve ekonomik alanlardaki gelişmişliğine işaret etmeye çalışacağız. Süleymaniye Külliyesi, Kanuni'nin İstanbul'da inşa ettirdiği içerisindeki ibadet özellikle de cemaatle namazların edası için cami, sosyal yardım sağlanması amacıyla imaret, eğitim ve ilmi faaliyetlerin yürütülmesi için darulhadis ile dört ihtisas medresesi, çocuklara ilk eğitimin verildiği sıbyan mektebi, sağlık hizmetleri ile eğitimi için darüşşifa ve tıp medresesi ile talebe odaları ve tabhaneden oluşmaktadır. Külliye'nin büyüklüğü siyasi, sosyal ve kültürel alanların zirvesi kabul edilen Kanuni Sultan Süleyman döneminin gelişmişliğinin çok ileri seviyede olduğunu göstermektedir. İslam Medeniyetinde bahsedilen kurumlarda hizmetlerin devamını sağlamak için de vakıflar devreye girmiştir. Kanuni Sultan Süleyman da İstanbul'da inşa ettirdiği kurumların varlığının devamı, söz konusu hizmetlerin belirli kurallar çerçevesinde istenilen amaca uygun yapılması, görevlilerin çalışma şartları, görev, yetki ve sorumluluklarının belirlenmesi ile vakfedilen akaratın neler olduğunu belirtmek gayesiyle bir vakfiye hazırlatmıştır. Kanuni'nin kurduğu vakıfların mali destek verdiği Süleymaniye Külliyesi'ndeki kurumlar, vakfiyede bütün ayrıntılarıyla kaydedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Süleymaniye Külliyesi, Kanuni Sultan Süleyman, İstanbul, Medreseler.

Abstract

In the Islamic civilization, from the early periods onward, complexes known as *kulliyya* were constructed to fulfill the functions of education, culture, and social services. *Kulliyyas* are multipurpose architectural complexes. Throughout Islamic history, külliye, with their incorporated madrasas, played a pioneering role in advancing scientific developments, mosques in fostering religious activities, and *dār al-shifā'* and *imarets* in providing health and social services. They made significant contributions to establishing social order. Among the Turks who embraced Islam, the tradition of constructing *kulliyyas* began in Central Asia with Tamgaç Bughra Khan in the early periods. As this practice evolved, by the time of the Ottoman era, *kulliyyas* had become indispensable structures of Islamic civilization in all their institutions and organizations, contributing significantly to the religious, social, economic,



and cultural realms. In the Ottoman State, which constituted the Anatolian and Balkan regions of Islamic civilization, significant expansions and developments were achieved in the specified fields. Among these complexes, the Fatih Complex and the Süleymaniye Complex, with the services they provided until the 19th century, have stood out as among the most important institutions in the history of civilization. In this study, we will attempt to evaluate the Süleymaniye Complex, built by Sultan Süleyman the Magnificent in Istanbul, using information obtained from original sources. The complex serves as an indicator of the period's advanced state in social, cultural, and economic fields. The Süleymaniye Complex, constructed by Süleyman in Istanbul, encompasses a mosque primarily for congregational prayers, with a focus on the etiquette of prayer. Additionally, it includes an imaret for social assistance, a *dar al-hadith* for educational and scholarly activities, and four specialized madrasas. There is also a mekteb-i sibyân for providing basic education to children, a daruşşifa and a medical madrasa for health services, as well as student rooms and a kitchen. The magnitude of the complex reflects the high level of advancement during the reign of Sultan Süleyman, who is considered the pinnacle of political, social, and cultural achievements. To ensure the continuity of services in the institutions mentioned in Islamic civilization, *waqfs* (charitable endowments) played a crucial role. Sultan Süleyman the Magnificent took measures to ensure the sustainability of the institutions he built in Istanbul. To achieve this, he had a *waqfiyya* (endowment document) prepared, specifying the rules for the continuation of these institutions, particularly in the areas of religion, education, health, and social services. The *waqfiyya* outlined the desired purposes, the adherence to specific rules, the working conditions of officials, as well as their duties, authorities, and responsibilities. The endowed properties were also clearly defined. The institutions within the Süleymaniye Complex, financially supported by the *waqfs* established by Sultan Süleyman, were meticulously recorded in the *waqfiyya*, capturing all the details

Keywords: Süleymaniya Complex, Kânûnî Sultan Süleyman, Istanbul, Madrasah.

Giriş

Şehirler, insan faaliyetleriyle şekillenerek değer kazanmış mekânlardır. Bu mekânlar sadece beton yığınları olmayıp, insanın tasavvur ve tasarımıyla kattığı ruhla bir faaliyet alanına dönüşmüştür. İnsanın çevresini düzenleme faaliyetlerini yürütürken de kendi kültürel kimliğini, inancının yansımalarını ve mimarî düşüncesini ortaya çıkardığı alanlar olmuştur.¹ Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türkmenlerden olup, Haçlı saldırıları ve Moğol istilasından sonra 1299'da beyliklerini kuran ve çok kısa süre içerisinde de devletleşen Osmanlılar, erken dönemlerden itibaren eski Türk gelenekleri ile İslamî anlayışın sentezi olan fiziki/coğrafi özellik, insan ve kültür gibi üç farklı unsura dayanan yeni bir şehircilik anlayışı ortaya koymuşlardır.²

Şehre ait mekânla ilgili olan şehir coğrafyası, insanın gayretleriyle bu mekânın fizikî çevresi üzerine kurulur ve yine onun faaliyetleriyle şekillenerek beşeri özellikleri ön plana çıkarılır.³ Şehirlerin öznel ve nesnel olmak üzere iki yönü vardır. Yeni medeniyetlere kapı açması onun öznel; medeniyet ve cemiyetler tarafından şekillenmesi ile nesnel tarafını yansıtır. Dolayısıyla şehirler medeniyetleri, medeniyetler de şehirleri etkilemiştir.⁴ Bundan dolayı medeniyet ve cemiyetlerin harmanı olan Osmanlı şehirlerine, şehir coğrafyasına kattığı kültürel-genetik ve bunun bir neticesi olan faaliyetlere bakarak yaklaşmak gerekir. Osmanlı şehrinin çeşitli özelliklerini ağırlıklı olarak Türk ve İslam kültüründen alarak ortaya koyduğu aşikârdır.⁵

Osmanlı şehrine kendi medeniyet ve kültürünün ruhunu veren de büyük yapılarıdır. Bu bağlamda İstanbul, fizikî/coğrafi, kültürel ve insan unsurunun kendi kültürel kimliğini oluşturduğu en önemli mekânlardan birisidir. Eski dönem yapılarını da koruyarak fetihten sonra başlayan bu süreç 18. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Fetihle beraber İstanbul'a ruh veren en önemli fizikî ve kültürel mekânlar ise külliyelerdir. Bunlar arasında en önemlisi de şüphesiz dönemin en büyük siyasî gücü olan Kanuni Sultan Süleyman'ın malî desteği ile sanatın dâhisi olan Mimar Sinan'ın tasavvur ve tasarımının cisimleştiği Süleymaniye Külliyesidir. İslam medeniyetinde yaygın olarak kurulan külliyeler, cami merkezli ve çevresinde eğitim, sosyal ve diğer kültürel hizmetlerin beraber yürütüldüğü yapıların entegrasyonu şeklinde bir araya getirilmiş binalar topluluğudur. Bunlar caminin çevresinde mektep, medrese, darüşşifa, imaret, kütüphane, çarşı, han/kervansaray, hamam, muvakkithane, türbe ve çeşme gibi mimarî yapılarıdır.⁶

¹ Mehmet Karagöz, "Osmanlıda Şehir ve Şehirli, Mekân-İnsan Beşeri Münasebetler", *Osmanlı*, ed. G. Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/104.

² Tuncer Baykara, "Osmanlı Devleti Şehirli Bir Devlet Midir?", *Osmanlı*, ed. G. Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 5/528.

³ Bkz. Alpaslan Aliağaoğlu-Abdullah Uğur, "Osmanlı Şehri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (Ağustos 2016): 203-226.

⁴ Merve Nur Özkan, "Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslam Şehirleri (7-19. Yüzyıl)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi (TİAD)* 5/2 (Aralık 2021): 405.

⁵ Aliağaoğlu-Uğur, "Osmanlı Şehri", 203.

⁶ Feridun Akozan, "Türk Külliyesi", *Vakıflar Dergisi* /8 (1969): 304.



İslam şehircilik anlayışında külliyeler yapılırken genellikle şehirlerin topografik yapısı göz önüne alınmış ve şehrin genel görünüşü ile mimarî açıdan bir bütünlük ve uyum sağlanmasına dikkat edilmiştir. Bu özellikleri taşıyan Süleymaniye Külliyesi, şehrin yedi tepesinden birinde⁷ inşa edilmiştir. Çok amaçlı olarak inşa edilen külliye'nin genel durumunu ve özelliklerini bu çalışmada ortaya koymaya çalışacağız.

1. Süleymaniye Külliyesi'nin Kurulmasını Gerektiren Etkenler

Süleymaniye Külliyesi İstanbul'un fethinden tam bir asır (957-964/1550-1557) sonra yapılmış ve içindeki çeşitli birimleriyle amaçsız bir binalar yığını değil, kurumsallaşmış, sosyal düşünce ve geniş yelpazeli tarihi özümseyen büyük bir ilmî ve sosyal müessesedir. Dolayısıyla içindeki binalarıyla İstanbul'un genel yapısıyla bütünleşerek şehre ruh katmıştır.⁸

Osmanlı döneminin bu büyük külliyesi, Osmanlı klasik döneminin mühendislik hesaplarıyla en üst düzeyde yapı tekniğinin ve yapı ekonomisinin kullanıldığının somut bir belgesidir. Ayrıca Osmanlı şehir hayatında büyük sultan vakıflarının sosyal rolünü açıklayan eşsiz bir örnektir.⁹ Külliye'nin anayasası olan Kanunî Vakfiyesinde, tarihî, sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan böyle bir yapının ortaya çıkması ve toplumun buna yüklediği görevleri mükemmel bir şekilde anlatılmıştır.¹⁰

Külliye'nin kurulmasında temel amaç öncelikle, Allah'ın verdiği nimete şükretme düşüncesi içerisinde Hakk'ın rızasını kazanma arzusudur.¹¹ Külliye'nin inşa sebeplerinden birisi de, Kanunî Sultan Süleyman'ın selefleri gibi kalıcı bir eser bırakma düşüncesidir.¹² Fetih sonrasında payitaht yapılan ve cazibe merkezi haline getirilmeye çalışılan İstanbul'un nüfusu, devletin büyümesine paralel olarak günden güne artmış, dolayısıyla halkın ihtiyaçlarına cevap verecek yeni kurum ve kuruluşlara ihtiyaç duyulmuştur. İşte bu ihtiyacı gören Kanunî de külliyesini Osmanlı Devleti'ne ve İstanbul halkına hibe etmiştir.¹³

Külliye'nin ilmî, hukukî, edebî, fikhî ve mimarî özelliklerinin yanında yapılan uzun ve yorucu seferlerde ordunun tabip, cerrah, kehhâl ve diğer meslek alanlarındaki ihtiyaçlarının arttığı gözlenerek, külliye bünyesinde bunlara yönelik eğitim veren binalar inşa edilmiştir.¹⁴ Devletin büyümesi ile siyasî üstünlüğün devamlılığını, memleketin eğitim

⁷ İstanbul'un bu meşhur yedi tepesi, Topkapı, Çemberlitaş, Süleymaniye, Fatih, Sultan Selim, Kaariye ve Edirnekapi'dir. (Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 33).

⁸ Doğan Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı-Türk Tarih Vakfı 1994), 7/96.

⁹ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/96.

¹⁰ Bkz. Kanunî Vakfiyesi, VGMA, nr. 1390.

¹¹ Kanunî Sultan Süleyman bu düşüncesini hazırladığı vakfiyede, konu ile ilgili ayet ve hadislerle açık olarak belirtmiştir. Kanunî Vakfiyesi, 9.

¹² Kanunî Vakfiyesi, 12.

¹³ Kanunî Vakfiyesi; 12.

¹⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1993), 1/103.

ve kültür yönünden gelişmesi ile yetişmiş eleman ihtiyacını karşılamak için Süleymaniye Külliyesi kurulmuştur.¹⁵

2. Süleymaniye Külliyesinin İnşası

Süleymaniye Külliyesi Türk mimarlık tarihinin dönemin şartları ve imkânlarına göre en büyük inşa organizasyonlarından biriyle gerçekleştirilmiştir.¹⁶ Osmanlı şehir hayatında büyük sultan vakıflarının sosyal rolünü açıklayan eşsiz bir örnek olmuştur.¹⁷ Bu külliye Osmanlı mimarî stiline ve ayrıntılarının zenginliği ile devlet kültürünün gelişerek ulaştığı seviyenin genel karakterini ortaya koymuştur. Şehrin yedi tepesinden birinde inşa edilen külliye, işçiliği, zarafeti ve içindeki yüksek seviyede sanat eserleri ile dikkat çekmektedir. Mimar Sinan'ın çok başarılı tasarımı, teşkilatçılığı, inşaatta çalışan sanat erbabının üstün ustalığı ve devletin zenginliği bu muhteşem eserin meydana gelmesine etken olmuşlardır.¹⁸

2.1. Külliyesinin İnşasının Başlangıcı

İnşaatin yapıldığı yıllar, devletin siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda zirvede olduğu dönemdir. İnşaatin başlama tarihi hakkında kaynaklarımızda farklı farklı tarihler mevcuttur. Külliye içerisindeki çeşitli binaların inşa tarihleri ve süreleri kesin bir şekilde belli değildir. Bunun sebebini, beş yıllık inşaat seyrini muhasebe kayıtlarına dayanarak ayrıntıları ile inceleyen Ömer Lütfi Barkan şöyle açıklamaktadır; *“Bu ihtilaflar, kısmen inşaata başlayış ve bitirme tabirlerini anlama tarzından çıkmaktadır. Meselâ, caminin inşa edileceği sahanın kazılmaya başlanması veya temellerin hazırlanmış bulunmasıyla inşaatın daha ilerlemiş bir safhasında mihrabın temelini atılması gibi birbirinden farklı merhalelerin inşaatın başlanmış olması için kâfi bir alâmet farz ve kabul edildiğine göre, işe başlama tarihi müellife göre değişmektedir. Aynı şekilde, cami inşaatında pek mühim bir merhale olan kubbenin kapatılması tarihini inşaatın bitme tarihi olarak kayıt ve kabul etmek mümkün olduğu gibi, cami içinde padişah ve maiyetinin de hazır bulunacağı bir Cuma namazının kılınması merasimini inşaatın tamamlanması tarihi olarak kabul etmek de caizdir.”*¹⁹

Barkan bu gerekçeleri ortaya koyduktan sonra *“elde mevcut tarihî kaynaklardan “ibtida” ve “intiha” tarihleri çok defa bu hususlar tasrih edilmeden nakil ve kayıt edilmiş olmaları iltibâslara ve indî yaklaşımlara yol açmakta, zühûl ve kopya hataları da mevcut vuzûhsuzluğu büsbütün artırmaktadır”*²⁰ demektedir.

¹⁵ Fahri Unan, *Fatih Külliyesi: Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 4.

¹⁶ Osmanlılarda yapı organizasyonlarının teşekkülü ve işleyişleri hakkında geniş bilgi için bkz: Abdulkadir Dündar, *Arşivlerdeki Plân ve Çizimler Işığında Osmanlı İmar Sistemi (XVIII ve XIX. Yüzyıl)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 7-95.

¹⁷ Kuban, “Süleymaniye Külliyesi”, 7/96

¹⁸ Feridun Akozan, “Süleymaniye-Fatih Külliyesi”, *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı*, haz. Zeki Sönmez (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1988), 17.

¹⁹ Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)* (Ankara: TTK Yayınları, 1972), 1/47.

²⁰ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/47.



Külliye inşaatı cami ile başladığından, cami inşasına başlama tarihi aynı zamanda külliyenin inşasının başlama tarihidir. Bundan dolayı caminin inşaatının başlama tarihi külliye inşaatının başlama tarihi olarak kabul edilebilir. Caminin şadırvanlı taş avluya açılan büyük iç kapısının üzerinde Hasan b. Ahmed Karahisarî hattıyla yazılmış olan kitabenin tarih kısmında, “*el-bidâyetü fî evâhiri Cemâziye'l-ülâ liseneti seb'a ve hamsîn ve tis'amietü ve'n-nihâyetü fî evâhiri Zilhicce el-haram liseneti erba'u ve sittine ve tis'amietü*” yazılıdır. Bu kayda göre caminin inşasına 957/1550 yılı Cemâziye'l-evvelin son günlerinde başlandığı ve 964/1556 yılı Zilhicce ayının sonlarına doğru bittiği anlaşılmaktadır. Dönemin yazarlarından Âlî, 956/1549 yılında başladığını ve 964/1556 yılında da bittiğini,²¹ Âşık Çelebi ise, başlangıç ve bitişi 956/1549 ve 964/1556²² tarihleri olarak göstermiştir. Dönemin çağdaş yazarı olan Celâl-zâde Mustafa ise şöyle demektedir; “*Saray-ı atik içinde câminin yerini seçti. Binanın yapılması için de bu konularda mühendis yani tamir ve inşâyı iyi bilen üstad Sinan seçilmiştir. Önce caminin planını hazırladı, daha sonra caminin yapılacağı yer temizlendi. 27 Cumâde'l-ülâ 957/13 Haziran 1550 Perşembe günü devlet erkânı, ulemâ, fudelâ ve halkın hazır bulunduğu sırada Ebussuûd Efendi'nin ilk harcı atmasıyla inşaatı başlattılar*”.²³

Celâl-zâde'nin bu ifadelerinden caminin, 27 Cemaziyelevvel 957/13 Haziran 1550 Perşembe günü yapılan temel atma merasiminden çok önce hafriyat işine başlandığı ve temellerinin belli bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu duruma göre Âlî'nin verdiği tarih, caminin hafriyat işlemlerinin başladığı tarih olabilir. Bu durumda inşaatın başlanmasının resmî tarihinin 27 Cumâde'l-ülâ 957/18 Mayıs 1550 Perşembe günü olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hem Celâl-zâde'de hem de kitabe kayıtlarında bu tarih verilmiştir.²⁴

2.2. Külliye'nin İnşaat Süreci

Süleymaniye Külliyesi, inşaatı dar, zor ve meyilli bir alanda yapılmıştır. Ancak mimarî özellikleri çok iyi bilen Sinan bütün bu zorlukları yenerek, sabırla yavaş yavaş muhteşem eseri vücuda getirmiştir. Çünkü Süleymaniye'nin bulunduğu zemin, Haliç'e kadar inen setlerin üzerinde durmaktadır. Süleymaniye İnşaat Defterinin 4 yıl 8,5 aylık büyük bir bölümü (Mayıs 961/1553 ile 18 Şubat 966/1557) Ömer Lütfi Barkan tarafından incelenmiş ve yayınlanmıştır.²⁵ Caminin temelinin atılması ile başlayan inşaat süreci, önce cami, sonra da külliye'nin diğer birimlerinin peyderpey tamamlanması ile devam etmiştir. Barkan, inşaatla ilgili Muhasebe Defterlerinin, “*inşaatın nasıl bir sıra ve tempo ile inkişaf ettiği ve işçilerin hangi sahalara, kaçar kişilik ekipler halinde, nasıl dağılmış olduğu şeklindeki şantiyedeki iş-nizam ve teşkilâtı ile inşaatın kronolojisi*” ni aydınlattığını belirtiyor.²⁶

²¹ Âlî; *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi (SK), Es'ad Efendi, nr. 2162, vrk. 331b.

²² Âşık Çelebi, *Menâzirü'l-Avâlim*, SK, Hâlet Efendi, nr. 616, II, vrk. 40a.

²³ Celâl-zâde Mustafa, *Tabakâtu'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Süleymaniye Ktb. Fatih, nr. 4422, vrk. 421b.

²⁴ Ayrıca birçok kaynak da bu tarihi vermektedir. Bkz. Şemseddin Mehmed; *Süleymannâme*, TSM, Hazine Kitaplığı, nr. 1340, vrk. 154b; Karaçelebi-zâde Abdülaziz, *Süleymannâme*, Bulak, Mısır 1248, s. 196; *Ravzatü'l-Ebrâr*, Bulak, Mısır 1285, s. 434.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmaretî İnşâatı (1550-1557)*, 1-2.

²⁶ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmaretî İnşâatı (1550-1557)*, 1/65.

Barkan, cami kapısının 4 Ekim 1554 tarihinde tamamlandığını belirtirken,²⁷ Harem kapısının ise, 20 Kasım 1553/14 Kasım 1555 tarihleri arasında inşa edildiğini bildirmektedir. Muslukların inşaatının muhtemelen 1553 yılının Kasım ayının ilk haftasında başlayıp, büyük ihtimalle 7 Aralık 1558'de bittiği anlaşılıyor.²⁸ Caminin iç kemerlerinin inşaatının 9 Kasım 1553/16 Haziran 1554, dış kemerlerin ise, 9 Aralık 1553/14 Haziran 1554 tarihleri arasında yapıldığını belirtmektedir.²⁹

Barkan, caminin mihrabının 9 Aralık 1553/26 Nisan 1554,³⁰ kubbesinin dayandığı paye denilen dört büyük sütunun yani fil ayağının inşaatına 9 Kasım 1553/4 Ekim 1554 tarihleri arasında başlayıp bittiğini ve bunun da bennâ listesiyle sabit olduğunu belirtmektedir.³¹ Camiye bitişik olan iki minarenin 17 Mart 1554/25 Aralık 1556, Harem minareleri denilen diğer iki minarenin inşasının 31 Mart 1554/15 Kasım 1555 tarihleri arasında olduğunu ifade etmektedir.³²

Külliyeye bağlı diğer birimlerin inşasında yine farklı tarihler görüyoruz. Bu birimlerden imaret içindeki matbah (mutfak), me'kel (yemekhane), kiler, fırın, un-tuz ambarının inşasına cami ile birlikte başlanmış olduğu, kilerin ve fırının kubbeleri ile un ambarının penceresi ile tabhanenin de bu sırada yapılan işler arasında olduğu anlaşılmaktadır.³³ Topkapı Sarayında bulunan bir defterde 4 Rebiü'l-evvel 959/1 Mart 1552 tarihli bir hükümde tımarhane kurulması emredilmiştir.³⁴ Bu hükme göre bimarhane veya diğer bir ifade ile dârüşşifâ inşaatının 959 yılı Rebiü'l-evvel'inde başlaması muhtemeldir. İnşaatın devam ederek, bimarhane ve dâruhâdis ile birlikte hamamın, en sonra da medreselerin tamamlandığı yapılan planlama ve inşaat sürecinden anlaşılmaktadır.³⁵

Sonuç olarak külliye'nin tüm yapılarının tamamlanması 9 yıl sürmüştür. Kaynaklardaki bilgilere göre külliye'nin ana birimi olan caminin 957-964/1550-1557'de, diğer yapıların da 961-966/1553-1559 yılları arasında, dârüşşifâ ve tıp medresesinin ise 963/1556 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır.³⁶

2.3. İnşaatın Bitiş Tarihi

İnşaatın bitiş tarihi kitabede evâhiri Zilhicce 964/1557 olarak yazılıdır. Celâl-zâde ise kitabedeki tarihe işaret etmekle beraber iki hafta farkıyla 9 Şevvâl 964/28 Temmuz 1557 olarak vermektedir.³⁷ Mimar Sinan'a atfedilen bir eserde ise 1 Şevvâl 964/1557

²⁷ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/66-67.

²⁸ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/68-69.

²⁹ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/69-70.

³⁰ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/70-71.

³¹ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/71-72.

³² Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/73-75.

³³ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/76-77.

³⁴ TSM, Koşular Kütüphanesi, 888 nolu Ahkâm Defteri, vrk. 100a.

³⁵ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*, 1/78-79.

³⁶ Gönül Cantay, *Anadolu Türk Mimarîsinde Dâru's-şifâlar (Hastaneler)ın Gelişmesi* (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1992), 132 vd.

³⁷ Celâl-zâde Mustafa, vrk. 424b.



denilmektedir.³⁸ Dönemin çağdaş yazarlarından Şemseddin Mehmed, Karaçelebi-zâde Abdülazîz de, Celâl-zâde'nin verdiği 9 Şevvâl 964/1557 tarihine katılmaktadır. Ancak Barkan mevcut muhasebe defterlerini inceleyerek, caminin açılışının kitabede ve Osmanlı dönemi yazarlarının büyük kısmının belirttiği 9 Şevvâl 964' de değil de, bundan bir iki hafta sonra olabileceğini belirtmektedir.³⁹

Bu bilgiler doğrultusunda caminin açılışı için en makul olanı kitabede gösterilen ve Celâl-zâdenin verdiği tarihtir. Çünkü bayram yaklaşırken, padişah bayram namazını bu muhteşem eserinde kılmayı arzu etmiş olabileceğinden, açılışı bayramdan önceki Cuma gününde yapmak isteyebilir. Bundan dolayı da yoğun bir çalışma ve yapılan tesviyelerle bayramdan önceki Cuma gününe yetiştirilip, açılış yapıldıktan sonra da eksik kalan yerlerin tamamlanması amacıyla inşaata devam edilmiş olunabilir. Bundan dolayı caminin, dolayısıyla külliyenin açılış tarihini 9 Şevvâl 964/1557 olarak kabul edebiliriz.

İnşaat için en mükemmel tekniklerin kullanıldığı caminin temelleri, 1957 yılında incelenmiş ve açılan çukurların ve temellerin sağlam kaya zeminine kadar indiği gözlenmiştir. Temellerin altında da 20 cm. kalınlığında, içi ahşap ızgara düzeniyle pekiştirilen bir harç tabakası bulunmaktadır. Mihrap duvarı altındaki temeller ise 590 cm. derinliğe inmektedir.⁴⁰

3. Külliye'nin Birimleri

63.500 metrekarelik bir alana sahip olan Süleymaniye Külliyesinin arsa üzerine yerleşimini Kuban şöyle açıklamaktadır: *"Saray bahçesinden ayrılan alanın, caminin kapalı bölümü ve türbenin oturduğu düzlük dışında, çok meyilli olması sebebiyle külliye öğeleri değişik kotlarda teraslar üzerine inşa edilmiştir. Büyük istinat duvarları ile Kanunî türbesinin oturduğu tabii kot esas olmak üzere, onun çevresinde düzenlenmiştir. Bütün diğer yapılar bu kota göre ya daha yüksekte ya da daha alçaktadır. Bu şekilde Sıbyan Mektebi, Evvel ve Sâni Medreseleri ve Tıp Medresesi yüksek bir kotta altlarında dükkânlar yerleştirilerek, dâru'ş-şifâ, imaret ve tabhâne, daha alçak bir katta, altlarına ahurlar ve kervansaray yerleştirilerek, Sâlis ve Râbi' Medreseleri, arazinin çok meyilli olmasından dolayı, kendi iç avluları bile meyilli inşa edilerek ve altlarına hücreler yapılarak, dâru'l-hadis medresesi bir istinat duvarı yardımıyla arazi doldurulmuştur. Arazi eğrilerinin yönüne uymak için, diğer yapılara göre farklı yönlendirilip, caminin dış avlusu ise tamamen dolgu bir arazi üzerine istinat duvarları içine dükkânlar ve odalar yerleştirilerek inşa edilmiştir."*⁴¹ Bu şekilde düzenlenerek gerçekleştirilen külliye'nin birimlerini tek tek gözden geçirelim:

³⁸ Mimar Sinan, *Tezkiretü'l-Bünyan*, TSM, Revan Kitaplığı, nr. 1456, vrk. 16a.

³⁹ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmâretî İnşâatı (1550-1557)*, 1/55-64.

⁴⁰ Osman Bahadır, *Osmanlılarda Bilim* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996), 20; Yavuz Unat, "Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış", *Osmanlı*/8 (1999): 640.

⁴¹ Kuban "Süleymaniye Külliyesi", 7/98-99.

3.1. Cami

Külliyenin merkezinde bulunarak üstün bir mimarî özelliğe sahip olan cami, aynı zamanda külliye'nin ana birimidir. Mimar Sinan, caminin Haliç tarafından, Galata yönünden ve karşı kıyıda muhteşem görünmesi için gerekli hesaplarla, tasarımını yaparak planını hazırlayıp, inşaata başlamıştır. Kanunî Vakfiyesi ve Celâl-zâde Mustafa'ya göre caminin yerinin Eski Saray'ın içi ve mimar olarak da inşaat ilmini iyi bilen Sinan'ın seçildiği kaydedilmektedir.⁴² Temel atma töreninde, ilk harcı Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'ye attıran Sultan, açılış merasiminde de anahtarı, sadrazam, şeyhülislâm, vezirler ve ulemanın huzurunda eserin mimarı olan Koca Sinan'a vermiş ve açılışı yaptırarak onu taltif etmiştir.⁴³

Cami, büyük kubbeli ana kitle ile onun önünde yer alan dört minareli şadırvan avlusundan oluşur. Büyük kubbe 26,20 metre çapında, 49,50 metre yüksekliğindedir. Büyük kubbe kible ekseninde iki yarım kubbeyle beslenir. Beş küçük kubbeden uçlarda ve ortada bulunanların çapı 9,90 metre, aradakilerin çapı 7,20 metredir. Köşe kubbeleri fil ayaklarıyla beden duvarları arasına atılan kemerlere bindirilmiştir.⁴⁴

Cami, külliye'nin mimarî görüntüsünü üzerinde topladığı için, büyük kubbeli mekân tasarımı ve Osmanlı cami mimarisinin gelişim çizgisi içinde büyük bir aşama olduğunu göstermektedir. Osmanlı cami mimarisi geleneği içinde kalan iç mekân tasarımının, Sinan'dan çok Sultan'ın bir isteği olarak görülebileceği belirtilmektedir.⁴⁵ Çünkü Süleymaniye Camii'nin inşası düşünüldüğünde Sultan, sanat yönünden kendi şanına uygun, mevcut camilerden ilerde ve her yönden mükemmel olmasını istemiştir.⁴⁶ Caminin iç hacmine bakıldığında genelde kare planlı olup, sadece orta kısımda genişlik biraz daha artarak dikdörtgene dönüşmüştür. Hünkâr mahfili ön sol köşede, müezzin mahfili ise, sağ ön fil ayağına bitişik olarak yer almaktadır. Kadınlar mahfili, arka duvarda bulunmakta ve cami ölçüsüne göre çok küçük kalmaktadır. Burası, birbiriyle bağlantılı olmayan iki yan duvar boyunca daha gelişmiş haldedir. Caminin alanı yaklaşık 3.000 m²'dir.

Süleymaniye Camii'nin şadırvanlı taş avluya açılan büyük iç kapısı üzerinde yer alan ve üç bölümden oluşan kitabesi, Hasan b. Ahmed Karahisarî tarafından yazılmıştır. *Birinci bölümde*, Kanuni Sultan Süleyman övülür.⁴⁷ *İkinci bölümde*, Kanuni'nin soy kütüğü

⁴² Kanunî Vakfiyesi, 32-33; Celâl-zâde Mustafa, vrk. 421b.

⁴³ Akozan, "Süleymaniye-Fatih Külliyesi", 17.

⁴⁴ Aptullah Kuran, *Mimar Sinan* (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1980), 84.

⁴⁵ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/ 99.

⁴⁶ Bu konuda bkz. Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 15; Nusret Çam, *İslâm'da Sanat ve Sanatta İslâm* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 136.

⁴⁷ *Bu bölümün Türkçesi şöyledir: "İlahî bir güçle kuvvetlendirilen üstün halifesi, Allah tarafından korunan kitabın emrini yerine getiren, hükümlerini yeryüzünün her tarafında uygulayan, Allah'ın yardımıyla ve muzaffer ordusu ile doğu ve batının fâtihisi, dünya devletlerinin sahibi, bütün milletler üzerinde Allah'ın gölgesi, Arap ve Acem hükümdarlarının sultanı, azamet ve büyüklüğün sahibine, şahadet ve bilinmeyen âlemlerin yaratıcısına manevi olarak yaklaşmak için vesile edildi."*



açıklanır.⁴⁸ Üçüncü bölümde ise, dua ile beraber caminin üstün nitelikleri sıralanır⁴⁹ altında da caminin inşaatının başlama ve bitiş tarihiyle ilgili “İnşâat, H. 957 yılı Cemaziye’l-evvelin sonlarında başlamış, H. 964 yılı Zilhiccenin sonlarında bitmiştir.” ibaresiyle, kitabenin “Hasan b. Karahisarî” tarafından yazıldığı ifade edilir.

Caminin içindeki ve dışındaki yazıları ise Ahmed Karahisarî ile Hasan Çelebi tarafından yazılmıştır. Hat biçimlerinin dönemin kültür ve değer yargıları ile sanat anlayışını yansıttığı görülmektedir.⁵⁰ Farklı ebat ve karakterde yazılan bu hatlar daha çok kapılar, kubbe, kubbe kenarları, mihrap ve çevresi ile caminin diğer bölümlerinde bulunmaktadır. Bu yazıların % 90’ı Ayet-i Kerime, % 5’i Hadîs-i Şerif ve diğerleri de dinî konulara ilişkin çeşitli ibarelerdir. Yazıların buldukları yerler anlam bakımından tam bir ahenk içinde olup, Allah’ın birliğini ve yüceliğini hoş bir üslup ve estetikle işler.⁵¹

Caminin dört minaresi vardır;⁵² bunlardan ikisi ana kitlenin şadırvan avlusuyla birleştiği köşelerde, daha kısa olan öteki ikisi avlunun kuzey uçlarında bulunur. Uzun minareler, zeminden alem ucuna kadar 76 metre ve üç şerefelidir. 56 metre olan diğer minareler iki şerefelidir.⁵³

Mermerden inşa edilen ve Kâbe’yi andıran oldukça estetik bir yapıda ve farklı bir mimarî özelliğe sahip olan şadırvanda su taksimatı da yapılıyordu. 5X3,40 metre ebadında ve 2,80 metre yükseklikteki şadırvanın tavan kısmında bulunan oluklardan akan suların değişik bir görünüm verdiği, taban kısmına dökülen suların çıkardığı hoş ses ve verdiği serinliğin, ziyaretçileri adeta büyülediği belirtilmektedir.

Camiye ulaşmak için mevcut 10 kapı⁵⁴ dışında, mihrabın sağında ve solunda birer kapı daha vardır ki, sağdaki imam, soldaki de hünkâr mahfiline çıkan vezirler kapısıdır. Caminin ana giriş kapısı ile iç avluya girilen cümle kapısı, süsleme ve mimarî bakımdan oldukça farklı özelliklere sahiptir. Caminin şadırvanlı taş avlusunun yani iç avlunun ikisi yanda olmak üzere üç kapısı olduğunu Barkan da belirtmektedir. Bunlardan kuzey-batıya açılan altlı-üstlü odalar bulunan büyük orta kapının inşaatı 20 Kasım 1553’te başlamış ve 14 Kasım 1555’e kadar devam etmiştir.⁵⁵

⁴⁸ İkinci bölümün Türkçesi: “Saltanat kanunlarının yayıcısı, Osmanlı hakanlarının onuncusu, Sultan Osman oğlu Sultan Orhan ve Sultan Orhan oğlu Sultan Murad ve Sultan Murad oğlu Sultan Bayezid ve Sultan Bayezid oğlu Sultan Mehmed ve Sultan Mehmed oğlu Sultan Murad ve Sultan Murad oğlu Sultan Mehmed ve Sultan Mehmed oğlu Sultan Bayezid ve Sultan Bayezid oğlu Sultan Selim ve Sultan Selim oğlu Sultan Süleyman Hân’dır.”

⁴⁹ Üçüncü bölümün tercümesi ise şöyledir: “Namaz kılarak, rüku ve secde ederek kendilerini devamlı ibadete veren insanlar için, Melik ve Mabûd olan Allah’a ibadet etmek üzere toplanma yeri olması için, bu yüksek yapılı, benzeri olmayan, şaheser câminin inşâ edilmesi sebebiyle saltanat silsilesi, ilelebet devam etsin ve geçmişlerinin ruhları cennet bahçelerinde gezsin.”

⁵⁰ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Muhteşem Süleymaniye* (İstanbul: Damla Yayınları, 1991), 46.

⁵¹ Mollaibrahimoğlu, *Muhteşem Süleymaniye*, 47.

⁵² Kanunî Vakfıyesi, 34.

⁵³ Kuran, *Mimar Sinan*, 87.

⁵⁴ Camiye ulaşmak için önce, geniş bir bahçeye girmek gerekiyor. Özellikle külliyein diğer birimlerinden, bu bahçeye Mera kapısı, Eski Saray kapısı, Mektep kapısı, Çarşı kapısı, Hekimbaşı kapısı, İmaret kapısı, Kubbe kapısı, Tabhâne kapısı, Ağa kapısı ve Harem kapısı olmak üzere toplam 10 kapıdan girilebilir.

⁵⁵ Barkan, *Süleymaniye Câmi ve İmaret İnşâatı (1550-1557)*, 1/67.

Caminin *mihrabı*, Barkan'ın tespitlerine göre *Konyalı Yahya* adında bir taş ustasının denetiminde 9 Aralık 1553-26 Nisan 1554 yılları arasında yapılmıştır. Mihrap sade bir yapıya sahiptir. *Minber* ise caminin estetiğine uygun şekilde inşa edilmiştir. Minberin mermer işçiliği muazzam görünür.⁵⁶

Cami içerisinde Sinan'ın açıkça endişe duyup, çözüm getirmeye çalıştığı ilginç bir hava temizleme mekanizması vardır. Bu, Mimar Sinan'ın cami, şadırvan, su ve havalandırma alanlarında Osmanlı mimarisine getirdiği yeniliklerden birisidir.⁵⁷ Bu yeniliğin en ilginç yönü Sinan'ın iç mekândaki kirli havanın temizlenmesi için kurduğu sistemdir. Kirlenen havanın çekilmesi amacıyla giriş kapısı üzerinde, ısınan ve kirlenen havayı alıp dışarı veren bir oda yapılmış ve is bu odanın tavanında toplanmıştır.⁵⁸ Balkon kısmında gizli üç delik tarafından emilerek odada biriken islerden önemli miktarda mürekkebin yapıldığı bazı araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur.⁵⁹ Mimar Sinan, caminin akustik özelliklerinde de yenilikler yapmıştır. Caminin akustik özelliklerinin Sinan tarafından nargile sesi ile kontrol edildiği rivayet edilmektedir.⁶⁰ Cami içerisinde müezzin mahfilinin sağında demir parmaklıklarla çevrilmiş bulunan bir yer vardır ve uzun süre kütüphane olarak kullanılmıştır.⁶¹

3.2. Medreseler

Vakfiyede caminin doğu ve batı yönlerinde ikişerden dört tane medrese inşa edildiği belirtilmektedir.⁶² İnşa edilen bu dört medreseden, camiye göre ikisi kuzeyde ikisi de batıdadır.⁶³ Bu medreselerden caminin güney-batısına düşen Evvel ve Sâni medreseleri bugün hâlâ Süleymaniye Kütüphanesi olarak hizmet vermektedir. Bu medreselerin inşa tarihini kesin olarak bilemiyoruz. Ancak biyografi kitaplarında ilk müderrislerin atanma tarihlerini esas alarak 960/1552-53 tarihinde inşaatının bittiği kanaatine varıyoruz.⁶⁴

Sinan'ın Ortaçağ'dan bu yana sürüp giden revaklı, hücreli ve tek derslikli medrese tipolojisi içinde gerçekleştirdiği mekâna ait yenilikler Süleymaniye medreselerinde en üst

⁵⁶ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/99.

⁵⁷ Enver Tokay, *İstanbul Şadırvanları* (İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1951), 14-15; Tanju Cantay, "Süleymaniye Camii Şadırvanı", *Arkeoloji ve Sanat*/20-21 (1984): 10-11; Kazım Çeçen, *Süleymaniye Suyolları*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 1986), 84-89.

⁵⁸ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/100.

⁵⁹ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/100; Mutbul Kayılı, "Mimar Sinan'ın Camilerindeki Akustik Verilerin Değerlendirilmesi", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (İstanbul: VGM Yayını, 1988), 545.

⁶⁰ Kayılı, "Mimar Sinan'ın Camilerindeki Akustik Verilerin Değerlendirilmesi", 545.

⁶¹ Süleymaniye Kütüphanesi için bkz. Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1957); Havva Koç, "Süleymaniye Kütüphanesi" *İstanbul Ansiklopedisi*, 7/104-105; Nevzat Kaya, "Süleymaniye Kütüphanesi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* (Osmanlı Özel Sayısı) 2/4-5 (Şubat-Temmuz 2000): 523-531.

⁶² Kanunî Vakfiyesi; 43-44.

⁶³ Celâl-zâde Mustafa; vrk. 428a.

⁶⁴ Biyografi kitapları, Evvel Medresesi'ne 960/1552-1553'de Mimâr-zâde Mustafa Efendi, Sâni Medresesi'ne 960/1552-53'de Kadı-zâde Efendi'nin atanması inşaatın bittiğini, eğitim ve öğretime geçildiğini bildirmektedir. (Bkz, Nev'î-zâde Atâî, *Şakaiku'n-Nu'mâniyye Zeyilleri* (*Hadaiku'l-Hakaik*), haz. A. Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 40, 260; Nâzırî Mehmed Efendi, *Tarihi Silsile-i Ulemâ*, SK. Es'âd Efendi, nr. 2142, vrk. 209b, 210a).



düzeyle ulaşmıştır. Bunlarda 21 kişilik kadro için, 23 oda, 1 derslik, helâlar ve müderris için 1 lojman vardır.⁶⁵ Medreseye lojman konulması ilk kez bu iki medresede görülmektedir.

Caminin kuzey-doğu yönündeki dış avlu seti altında uzanan Mimar Sinan Caddesine bitişik olarak, yamaca yerleşen Sâlis ve Râbi' diye adlandırılan iki medrese bulunmaktadır. Bu medreselerin, vakfiye ve inşaat defterlerinde ayrı isimleri verilmemiş, ancak camiye göre konumu belirtilmiştir.⁶⁶ Her iki medresenin de ne zaman açıldığına dair tarihi bir kayda rastlamıyoruz. Yine Evvel ve Sâni medreselerinde olduğu gibi bunlara atanan ilk müderrislerin hayat hikâyelerinden hareket ederek, inşasının 966/1558-59'da tamamlanarak eğitim ve öğretime başladığı kanaatine varıyoruz.⁶⁷ Ancak bunlarda müderris için lojman yoktur.⁶⁸

Netice itibariyle, Osmanlı medreselerinin temel unsurları hücreler, revaklar ve dersliklerdir. Bunların dışında eyvanlar, şadırvan ve helâlar da bulunmaktadır. Genel olarak derslik ve hücreler kare planlı olup her hücrede bir ocak ve nişler bulunur. Girişleri genellikle tek kapıdan olup, dersliklerin ocağı yoktur. Bu medreselerin başka bir özel durumu da dersliğin cumbalı olmasıdır. Ayrıca Osmanlı mimarîsinde ilk kez dersliğe bir niş eklenmiştir.⁶⁹ Medreseleri diğer binalardan ayıran önemli bir ayrıntı da, bunların dikkat çekici şekilde loş güneşi pek az görmüş olmalarıdır.⁷⁰

3.3. Dârüşşifâ

Vakfiyede caminin civarında bir dârüşşifâ⁷¹ ile bunun yanında dârûhâne (akâkîr) yani ilaç yapılan bir yerin de bina edildiği bildiriliyor.⁷² Celâl-zâde Mustafa da imaret civarında yüksek kubbe ve mekânlarla inşa edilmiş ve akıl hastalarının birkaç gün yatırılarak tedavi edildiği bir dârüşşifâ binasının olduğunu kaydetmiştir.⁷³

Topkapı Sarayı'ndaki bir defterde darüşşifa için bir hüküm⁷⁴ bulunmakta ve bu hükme göre bir dârüşşifânın ve ona bağlı birimlerin inşasına, külliye inşaatının erken dönemlerinde başlanmıştır. Hükümden çıkan bilgiler ve Barkan'ın muhasebe kayıtlarından yaptığı tespitlere göre dârüşşifânın inşaatına Rebiü'l-evvel 959/Mart 1552 yılında başladığı anlaşılmaktadır.⁷⁵ İnşaatın bitiş tarihinin de ihtilafı olmasına rağmen Süheyl Ünver,

⁶⁵ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/101.

⁶⁶ Kanunî Vakfiyesi, 44.

⁶⁷ Bu kanaate, Evvel ve Sâni Medreselerinde olduğu gibi biyografi kitaplarında bu medreselere atanan ilk müderrislerin hayat hikâyelerini inceleme sonucunda ulaşıyoruz. (Bkz; Atâî, s. 136, 165; Nâzırî Mehmed Efendi, *Tarîhi Silsile-i Ulemâ*, SK, Es'ad Efendi, nr. 2142, vrk. 210ab; Cahit Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 526, 531).

⁶⁸ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/102.

⁶⁹ Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri/1* (1988): 267.

⁷⁰ Remziye Beksaç, *İstanbul'da Kanunî Sultan Süleyman Medreseleri ve Onu Alakadar Eden Müesseseler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1937), Tarih Semineri Ktp. nr. 118/33, 7.

⁷¹ Kanunî Vakfiyesi, 48-50

⁷² Kanunî Vakfiyesi, 50.

⁷³ Celâl-zâde Mustafa, vrk. 430ab.

⁷⁴ Bu hüküm; "Halîyâ saray-ı 'atîk'de binâ olunan İmâret-i Âmîrede tımarhâne dahi binâ olunmak emrim olmuştur, buyurdum ki tımarhâne yerin tedârik idüp ne vehîle tedârik ittüğümüz arz eyliyesüz." şeklindedir. TSM, Koğuşlar Kütüphanesi, *Ahkâm Defteri*, nr. 888, vrk. 100a.

⁷⁵ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmâret-i İnşâatı (1550-1557)*, 1/78.

Melling'in, *Voyage de Costantiniople* eserine dayanarak inşaatın Fatih Dârüşşifâsından daha geniş yapılarak 963/1556 tarihinde tamamlandığını belirtiyor.⁷⁶ Gönül Cantay da dârüşşifâ ve tıp medresesinin 963/1556 tarihinde tamamlandığını kabul etmektedir.⁷⁷ Süheyl Ünver ile Gönül Cantay'ın verdiği tarihler, külliye bütünlüğü içerisinde inşaatın bitiş sürecine uygun düşmektedir.

Dârüşşifânın mimarî yapısına bakacak olursak, aslında dârüşşifâların, her birinin kendine ait özellikleri olsa da vakıf şartları, işletmesi, yönetimi ve mimarîleri ile bir bütün olarak benzer kurumlardır.⁷⁸ Dârüşşifâda kendi personeli ve hastalar için ayrı bir fodula fırını, ile yine hastalar için ikinci avlunun revakları gerisinde kubbeli mekanlar sıralanırken, güney köşesinde de hizmetlerin yürümesi ve hijyenik ortam sağlamak amacıyla müstakil hamam ile kiler ve mutfak yerleri yapılmıştır.⁷⁹

Bu durumda dârüşşifâ binası iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci kısımda dârüşşifânın idarî heyeti olan tabipler, cerrah, kehhâl, eczacı, idarede çalışan diğer görevliler ile yardımcı hizmetlerde çalışan kişilere ait odalar bulunmaktadır. İkinci kısım ise hastalar için inşa edilmiş ve burada geniş bir holün etrafında odalar mevcuttur. Yine Süleymaniye Dârüşşifâsı'nın diğer Osmanlı dârüşşifâlarından farklı bir yönü de akıl hastaları için ayrı bir asabiye servisinin yapılmış olmasıdır.⁸⁰ Dârüşşifânın 40-50 yataklı olduğu ve buraya başvuran herkesin tedavi edildiği belirtilmektedir.⁸¹

Dârüşşifâ içerisindeki birimleri de şöyle sıralayabiliriz: İdarî heyetin ve sağlık personeli için inşa edilen kısım,⁸² hastalar için ikinci avlunun revakları gerisinde kubbeli mekânlar,⁸³ diğer hastaların bulunduğu yerden ayrı, akıl hastaları için asabiye servisi,⁸⁴ sadece dârüşşifâ için fodula fırını,⁸⁵ dârüşşifâ çalışanları, hastaları için kiler-mutfak,⁸⁶ hastalar için hamam,⁸⁷ Vakfiyede dârûhâne denilen ve Süheyl Ünver'in tespitiyle eczane konumunda olup ilaç yapılan Dârû'l-Akâkir ve Drog denilen eczâ deposundan meydana gelmekteydi.⁸⁸

⁷⁶ Süheyl Ünver, "Süleymaniye Külliyesinde Dârû's-şifâ, Tıp Medresesi ve Dârû'l-Akâkire Dair", *Vakıflar Dergisi* /11 (1942): 11, 195.

⁷⁷ Cantay, *Anadolu Türk Mimarîsinde Dârû's-şifâlar (Hastaneler)ın Gelişmesi*, 132.

⁷⁸ Nil Sarı, "Osmanlı Dârû's-şifâlarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*/1 (1995): 16.

⁷⁹ Celâl-zâde Mustafa, 430a.

⁸⁰ Beksaç, *İstanbul'da Kanunî Sultan Süleyman Medreseleri ve Onu Alakadar Eden Müesseseler*, 11-12.

⁸¹ Celâl-zâde Mustafa, 430a.

⁸² Beksaç, *İstanbul'da Kanunî Sultan Süleyman Medreseleri ve Onu Alakadar Eden Müesseseler*, 11; Gönül Cantay, "Dârüşşifâlar", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Vakıflar Bankası Yayınları, 1988), 358.

⁸³ Kanunî Vakfiyesi, s. 50; Celâl-zâde Mustafa, 430a.

⁸⁴ Celâl-zâde Mustafa, 430a; Nuran Yıldırım, "Süleymaniye Dârû's-şifâsı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 7/ 95.

⁸⁵ Kanunî Vakfiyesi, 147; Cantay, "Dârüşşifâlar", 358.

⁸⁶ Kanunî Vakfiyesi, 144.

⁸⁷ Cantay, "Dârüşşifâlar", 358.

⁸⁸ Kanunî Vakfiyesi, 143.



3.4. Tıp Medresesi

İstanbul'da tıp alanında ilmî metotla örgün eğitim yapan ilk mekân Süleymaniye Külliyesi bünyesinde bulunan tıp medresesidir. Daha önce birçok külliye bünyesinde sağlık hizmetleri veren dârüşşifâlar bulunuyordu. Örneğin Fatih Sultan Mehmet'in yaptırdığı külliye de dârüşşifâ inşa edilmiş⁸⁹ olmasına rağmen tıp eğitimi veren müstakil bir medrese kurulmamıştı. Gerçi Kâzım İsmail Gürkan bir makalesinde 1470 yılında tamamlanan Fatih Külliyesi içindeki dârüşşifâda usta-çırak ilişkisiyle tıp eğitiminin yapıldığını söylemekte ama müstakil bir tıp medresesinin varlığına işaret etmemektedir.⁹⁰

Vakfiyedeki kayıtlara göre sağlığın önemini çok iyi bilen Kanunî Sultan Süleyman, yaptırdığı külliye içinde bir tıp medresesinin kurulmasını istemiştir⁹¹. Sanat tarihçileri tarafından yapılan araştırmalarda dersliğine rastlanmayan medresenin hücreleri, Tiryakiler Çarşısı üzerinde tek bir dizi hâlinde uzanmıştır ve iki ucunda, bu diziyeye dik olarak bitişen birer hücre birimi bulunmaktadır.⁹²

Dârüşşifâ sokağının diğer kenarında yer alan tıp medresesinin günümüze birkaç mekânı ancak ulaşmıştır. Medresenin bütün İstanbul'a ilaç hazırlayıp satan Tiryakiler Çarşısı tarafı iki katlı olarak düzenlenmiş ve buradaki dükkânlar üzerinde 11 kubbeli odadan sağdaki, art arda iki kubbe ile dikdörtgen şeklinde olmuştur. Böylece Mimar Sinan, Sultan'ın emriyle ilk defa Süleymaniye Külliyesi'nde dârüşşifâdan ayrı olarak bir tıp medresesi planlayıp inşa etmiştir. Mimar Sinan, Süleymaniye Dârüşşifası ve Tıp Medresesi'ni külliye içindeki diğer yapıları gibi klasik Osmanlı mimarisinin en güzel örnekleri olarak tasarlamış ve yorumlayarak inşa etmiştir. Osmanlı dönemi dârüşşifâ mimarisinde gördüğümüz çeşitli plan şemalarından farklı ve ölçüleri itibarıyla en büyük olan bu dârüşşifâda sağlık hizmetleri ile birlikte ayrıca tıp eğitimi birimi de planlanmıştır. Bu doğrultuda denilebilir ki, Sinan, Süleymaniye Külliyesi'nin bir köşesini tıp eğitimi ve sağlık sitesi olarak planlamış ve dikdörtgen iki avlu ile dârüşşifâyı ayrı bir blok olarak konumlamıştır.⁹³

3.5. Dâruhâdis

İslam eğitim tarihinde dâruhâdis medrese sistemi Kanunî Sultan Süleyman'ın kendi adına yaptırdığı külliye içindeki dâruhâdisle (964/1557) zirveye ulaşmıştır.⁹⁴ Hatta İstanbul'da ilk dâruhâdisin Süleymaniye Külliyesi'ndeki dâruhâdis olduğu görülmektedir.⁹⁵ Kanunî Sultan Süleyman vakfiyesinde külliye inşa edilirken, bir de dâruhâdis bina edilmesini şart

⁸⁹ Bkz. Fatih Mehmed II Vakfiyesi, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1938), 205, 207, 248.

⁹⁰ K. İsmail Gürkan, *Süleymaniye Dârü's-şifâsı*, İÜEF. Yay. İstanbul 1966, s. 3.

⁹¹ Kanunî Vakfiyesi, 52.

⁹² Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", 249-250.

⁹³ Cantay, *Anadolu Türk Mimarisinde Dârü's-şifâlar (Hastaneler)in Gelişmesi*, 48.

⁹⁴ Kanunî Vakfiyesi, 42-43.

⁹⁵ Osman Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri-Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939), 1/122.

koşmuştur.⁹⁶ Bunun üzerine caminin kiblesinde ve caminin inşaatı ile beraber bittiği kabul edilen dâruhadis inşa edilmiştir. İlk müderrisinin de 964/1556-57 yılında Emin Kösesi Yahya Efendi olduğu belirtilmektedir.⁹⁷

Dâruhadis binasının 22 hücreden oluştuğu ve revaksız yapıldığı⁹⁸ dersliğin konum ve biçimiyle farklı özellikte olduğu görülmektedir. Sinan'ın uygulamaları arasında, hücrelerden bir kat yüksekte, ahşap çatılı yapılmış başka bir derslik uygulaması bilinmemektedir.⁹⁹

3.6. İmaret

İmaretler, Osmanlılarda en büyük sosyal yardım kuruluşlarıdır. Süleymaniye Külliyesi içinde bulunan imaret, bunların en büyükleri arasındadır. Kanunî Vakfiyesinde, Süleymaniye Külliyesi bünyesinde süslü bir dille bütün özellikleri anlatılarak bir imaret inşa edildiği kaydedilmiştir.¹⁰⁰ Dönemin kroniklerinde de Kanunî Sultan Süleyman'ın külliyei inşa ettirirken sosyal hizmetlerin yürütülmesi için bir imaretin de inşasını emrettiği geçmektedir.¹⁰¹ 1554/1555'te tamamlanan ve Cumhuriyet döneminde "Türk İslâm Eserleri Müzesi" olarak kullanılan bina, kaynaklarda "dâru'z-ziyafe"¹⁰² adı ile anılmaktaydı. Osmanlı imaretleri içinde banisinin, mimarının ve bağlı bulunduğu külliyenin ihtişamı ile orantılı olup seçkin bir yere sahiptir.

Cümle kapısından kare planlı iç avluya ulaşılır. Avluyu dört yönde kuşatan hafif sivri kemerli revak, pandantifli kubbelerin örttüğü 24 birimden oluşmaktadır. Daire kesitli sütunlar ve baklavalı başlıklar revağın taşıyıcılarını teşkil eder. Avlunun ortasında, çınarların gölgelendirdiği güzel bir şadırvan göze çarpmaktadır. Revakların arkasında sıralanan imaret avlusunun batı kanadında, revak boyunca devam ettikten sonra güney yönünde çevre duvarına kadar ilerleyen dikdörtgen planlı me'kel denilen *yemekhane* yer alır.¹⁰³ Bu bölümün iki kapısı vardır ve biri iç avluya, daha doğrusu revaka, diğeri tali bir kapı ile dârüşşifâ sokağına bağlanan üstü açık geçide açılmaktadır. Tali kapının, yemeklerini yedikten sonra imareti terk edenlerce kullanıldığı tahmin edilmektedir.¹⁰⁴

Mutfak bölümüne revakın kuzey-batı köşesine açılan bir kapıdan girilir. Girişi izleyen dikdörtgen planlı ve tekne tonoz örtülü birimden başka, mutfakta beş adet kare planlı ve kubbeli birim daha yer almaktadır. Bunlardan dört tanesi batıya doğru yapı

⁹⁶ Vakfiyenin ifadesi ile "Hz. Peygamber'in eser ve haberlerinin (hadislerinin) nakledilmesi için câminin kiblesinde kıymette bahasız ve benzeri olmayan bir Dâru'l-hadis inşa eylediler" denmektedir. (Bkz. Kanunî Vakfiyesi, 43). Celâl-zâde de vakfiyede geçen bilgileri teyit etmektedir. (Bkz. Celâl-zâde Mustafa, 428a).

⁹⁷ Mecdî Efendi, *Şakaikü'n-Nu'mâniyye Zeyilleri*, haz. A. Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/516; Atâî, ...s. 18-19, 40, 137, 165, 260, 335; Nâzîrî Mehmed Efendi, *Tarih-i Silsile-i Ulemâ (TSU)*, SK, Es'âd Efendi, nr. 2142, vrk. 210ab; Karaçelebi-zâde Abdülaziz; 196; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 35; Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri*, 602.

⁹⁸ Semavi Eyice, "İstanbul: Tarihî Eserler-Kütüphaneler", *MEBİA*, 1214/105.

⁹⁹ Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", 251.

¹⁰⁰ Kanunî Vakfiyesi, s. 40.

¹⁰¹ Celâl-zâde Mustafa, 429b; Hasan Beyzâde, *Tarih*, TSM. Emanet, nr. 1434, vrk. 345a; Karaçelebi-zâde Abdülaziz, 196.

¹⁰² Kanunî Vakfiyesi, 40.

¹⁰³ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/102.

¹⁰⁴ M. Baha Tanman, "Sinan'ın Mimarisi İmaretler", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri/1* (1988): 341.



kitlesinden dışarı taşan bir kanat teşkil ederler. Bu kanadın ortasında, kubbeleri taşıyan kemerlerin bastığı kare kesitli bir pâyeye yükselir. Çıkıntı teşkil eden bu kanadın güney duvarı boyunca, arkalarında su haznesinin bulunduğu bulaşık muslukları sıralanmakta, yine bu duvarda arka avluya açılan küçük bir kapı görülmektedir.

Merdivenle inilen arka avludan dârüşşifa sokağına ikinci bir tali kapı açılmaktadır. Bu iki ufak kapı ve aralarındaki servis avlusu aracılığı ile yoksullara yemek dağıtıldığı, ayrıca yakacağın mutfağa getirildiği tahmin edilmektedir. Ocakları ve kubbeleri taçlandıran fenerlerin yanı sıra mutfakta dikkati çeken diğer bir ayrıntı yemekhane ile ortak olan duvarda bulunan servis kapısıdır.¹⁰⁵

Avlunun kuzeyinde, orta kısmında üç birimden oluşan ambar bölümü yer alır. İmaret cümle kapısının eksenini üzerinde bulunan bu bölümün yanında, yapının kuzey-doğu köşesini işgal eden (L) planlı fodula fırını vardır. Doğu yönünde, kemerlerle birbirine açılan kubbeli iki birim daha vardır. Fırının kuzey-doğu köşesinde, yapıdan dışarı taşan kitlesi ile ufak bir "hamurkâr odası", güney duvarında da büyük bir ocak görülür. Avlunun doğu kanadını teşkil eden kubbeli iki birimden oluşan bölüm büyük ihtimalle imaret görevlilerine tahsis edilmişti. İmaret, 1914'te "*Evkâf-ı İslâmiye Müzesi*", Cumhuriyet döneminde de 1983 yılına kadar "*Türk İslâm Eserleri Müzesi*"¹⁰⁶ olarak kullanıldıktan sonra, bir özel şirket tarafından "*dâru'ziyafe*" olarak hizmet vermiş ve günümüzde de İbni Haldun Üniversitesi tarafından Medeniyetler İttifakı Enstitüsü olarak kullanılmaktadır.

3.7. Diğer Mülhak Birimler

Ana birimlerini yukarıda özellikle mimarî yönden incelemeye çalıştığımız külliyeinin, bir de bunlara bağlı olan küçük birimleri vardır. Bu birimlerin de kısaca mimarî özelliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

3.7.1. Tabhâne

Külliye ile ilgili bilgi veren belgelerde tabhâne, imaretin bir parçası olarak belirtilir. Ancak Süheyl Ünver burasının bir nekahethane yani hastaların dinlenme veya iyileşme yeri olarak dârüşşifâ ile beraber düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁷ Vakfiyede de hastaların, iyileşme döneminde dinlenmeleri için bir yer olduğuna işaret edilmektedir.¹⁰⁸ Kanunî Sultan Süleyman'ın hayır eserlerinden bahseden bazı kaynaklarda ise sadece binanın varlığı üzerinde durulmakta, fakat fonksiyonu anlatılmamaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Tanman, "Sinan'ın Mimarisi İmaretler", 341.

¹⁰⁶ Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/102.

¹⁰⁷ Ünver, "Süleymaniye Külliyesinde Dâru'ş-şifâ, Tıp Medresesi ve Dâru'l-Akâkire Dair", 196

¹⁰⁸ Vakfiyede Dârüşşifâ anlatıldıktan sonra "*defaten hayat-ı taze ve kuvvet-i bî- endüze ve tabhâne-i bî-behane-i cennet nişanesinde ve hücerât-ı latifü'l-hevâ ve fesihu'l-finâsında mülteçay-ı hayîfân-ı ihtirâm-ı ecel ve müttekây-ı âyjidân-ı ıztırân-ı veceldür*" denilmektedir. (Kanunî Vakfiyesi, 52)

¹⁰⁹ Şemseddin Mehmed, vrk. 155a; Karaçelebi-zâde, 196

Tabhânenin de inşaat sürecini inceleyen Barkan, inşaatın başlama ve bitiş zamanına dair kesin bir tarih vermemiştir.¹¹⁰ Külliye'nin mimarî yönünü anlatan Aptullah Kuran, dârüşşifâ, imaret ve tabhânenin bir grup halinde düşünüldüğünü belirterek, tabhânenin hem dârüşşifâ hem de imaretle ilgili yardımcı bir birim olduğunu söylemektedir.¹¹¹ Geniş dikdörtgen avlusu ve yine Sinan'ın planlama ustalığını gösteren açık ve kapalı bölümlerin özgün düzenleriyle Osmanlı dönemi avlularının en güzel ve en büyük örneklerinden biridir.¹¹²

Görüldüğü gibi Mimar Sinan, Süleymaniye Külliyesi'nde konaklama, beslenme ve sağlık işlerini bir arada düşünmüştür. Bunun sebebi aynı etkinliğe sahip olan mekânların tek çatı altında toplanarak, aynı cins görevlerin bir arada yapılması sağlanmıştır.

3.7.2. Sıbyan Mektebi

Osmanlı'da ilköğretimin yapıldığı okulların genel adına sıbyan mektebi denilir. Çocukların eğitim aldığı çok yönlü kurumlar olan külliyelerin de bünyelerinde sıbyan mektepleri bulunurdu. Süleymaniye Külliyesi'nde de böyle bir binanın varlığını hem vakfiyeden¹¹³ hem de hâlâ binasının ayakta olmasından anlıyoruz. Vakfiye dışında çağdaş kaynaklar da Süleymaniye Külliyesi'ndeki sıbyan mektebi hakkında şöyle bilgi veriyorlar. Celâl-zâde, "câminin bir yanında Müslümanların çocuklarına Kur'ân öğretmek ve kâidelerini anlatmak için bir sıbyan mektebi açıldı"¹¹⁴ derken, Karaçelebi-zâde de "Tâlîm-i sıbyan için bir muallimhâne yapılmasını emretmiştir"¹¹⁵

Konum olarak caminin güney-batısında, Süleymaniye Caddesi ile Tiryakiler Çarşısı'nın kesiştiği köşede yer almaktadır. Mektebin inşa tarihini belirten bir belge mevcut olmadığı gibi Barkan'ın incelemelerinde de göremiyoruz. Bitişindeki Evvel ve Sâni medreselerinin 960/1552-53 tarihinde tamamlandığını,¹¹⁶ göz önüne aldığımızda mektebin de aynı tarihte yapılmış olabileceğini söyleyebiliriz.

3.7.3. Türbeler

Vakfiyede camiden sonra geniş bir kadro tahsisi yapılan türbelerin yerlerinin daha önce hazırlandığı kanaatindeyiz. Çünkü vakfiye hazırlandığında Kanunî Sultan Süleyman hayatta idi. Ancak vakfiyede türbeler için 271 kişilik personel kadrosu belirlenmiştir.¹¹⁷ Statü itibarıyla camiden sonra gelen Kanunî türbesi kadrosunda 139, Hürrem Sultan türbesinde ise 132 kişi bulunmakta idi. Kanunî ve Hürrem Sultan türbelerine ait duvarla

¹¹⁰ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmaretini İnşaatı (1550-1557)*, 1/77

¹¹¹ Kuran, *Mimar Sinan*, 74

¹¹² Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/102

¹¹³ Kanunî Vakfiyesi, 46-47.

¹¹⁴ Celâl-zâde Mustafa, 428b.

¹¹⁵ Karaçelebi-zâde, 197.

¹¹⁶ Ebû Bekr b. Behram Dimeşki, *Kitabu Nusreti'l-İslâm ve's-Sürûr Fî Tahrîr-i Kitab-ı Atlas-ı Mayur*, TSM, Bağdad, nr. 325-333, vrk. 106-108.

¹¹⁷ Kanunî Vakfiyesi; 165-177.



çevrilmiş hazîrenin yoldan girişinde yer alan kubbeli yapının bir tür konut mu yoksa bir dârulkurrâ mı olduğu kesin değildir. Çünkü külliye'nin mimarî yönünü inceleyenler bu binanın dârulkurrâ mimarîsine benzediğini ve o amaçla inşa edilmiş olduğunu belirtmektedirler.¹¹⁸

7 Eylül 1566 tarihinde vefat eden Kanunî Sultan Süleyman'ın naaşı tahnit edilerek iç organları otağının bulunduğu yere gömülmüş,¹¹⁹ 28 Kasım'da İstanbul'a ulaşan cenazesi Süleymaniye haziresinde toprağa verilmiştir. Kapı kitabesinden Süleymaniye Külliyesi ile birlikte tasarlanmayıp ölümünden sonra oğlu II. Selim tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.¹²⁰ Ayrıca bu türbede altı sanduka daha vardır. Ortada Kanunî'nin sandukası yer alır ve diğerleri de girişe göre Kanunî'nin solunda yatan II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Ahmed'in annesi Rabia Sultan ile sağında yatan kızı Mihrimah Sultan, II. Süleyman'ın annesi Dilâşup Saliha Sultan ve II. Ahmed'in kızı Asiye Sultan sandukalarıdır. Vakfiyeye göre külliye içerisinde yeri belirlenen türbenin, kitabesine göre de Kanunî Sultan Süleyman'ın vefatından sonra oğlu II. Selim tarafından yine Mimar Sinan'a inşa ettirildiği anlaşılmaktadır.

Vakfiyede personel tahsisi yapılan diğer bir türbe de 1558 yılında vefat eden Hürrem Sultan'a aittir. 9,20 metre çapında bir kubbesi olup,¹²¹ dıştan sekizgen içten on altıgen bir plana sahiptir. Cephelerde iki sıralı birer pencere bulunmaktadır. Köşe silmeleri korniş altında ve su basman üstünde de dolanarak sadelik içinde zengin bir ifade kazanmıştır.¹²²

3.7.4. Hamam

Vakfiyede her hangi bir kayda rastlamadığımız hamamın, Dökmeciler Çarşısı'nda olduğundan Dökmeciler hamamı da denildiği ve erkeklere mahsus olduğu görülmektedir. Barkan, hamam inşaatı ile ilgili olarak incelediği bir inşaat defterinde bir grup işçinin bimarhâne ve dârulhadisle birlikte hamamın da inşaatında çalıştığını naklediyor. Hatta inşaat defterlerine göre hamamın külhanının ilk yapılış tarihinin 965/1557 yılı olduğunu ifade ediyor.¹²³ Ayrıca bu hamam muhtemelen, incelediğimiz 994/1585 tarihli muhasebe defterinde bahsedilen hamamdır.¹²⁴

3.7.5. Mülâzım Hücreleri

Vakfiyede güney-doğu istikametinde medreseler yakınında mülâzımlar için 18 oda bina edilip vakfedildiği kayıtlıdır.¹²⁵ Vakfiyede, medrese eğitimini tamamlayan kişilerin yeni bir iş buluncaya kadar burada ücretsiz olarak huzur içerisinde kalabilecekleri

¹¹⁸ Kuran, *Mimar Sinan*, 76.

¹¹⁹ Bkz. Jozef Molnar, *Macaristan'daki Türk Anıtları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 5.

¹²⁰ Kuran, *Mimar Sinan*, 79-80.

¹²¹ Kuran, *Mimar Sinan*, 78.

¹²² Hüsrev Tayla, "Mimar Sinan Türbeleri", *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarisi ve Sanatı* (1988): 304-305.

¹²³ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmaretî İnşaatı (1550-1557)*, 1/79.

¹²⁴ Bkz. BOA, MAD, nr. 1954.

¹²⁵ Kanuni Vakfiyesi, 56.

belirtilmektedir.¹²⁶ Bu hücreler Sâlis ve Râbi' medreselerinin alt kısmında kemerli hücreler şeklinde yapılanmıştır. Ancak bugün çok harap bir durumdadır.

3.7.6. Dârulkurrâ

“*Yer, mekân ve ev*” gibi anlamlara gelen dâr ile “*okuyan*” manasındaki kârî kelimesinin çoğulu olan kurrâ, Kur'an-ı Kerim'in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği yerler demektir. Bu kurumlara dârulkur'ân veya dârulhuffâz da denilmiştir.¹²⁷ Vakfiyede dârulkurrâ için her hangi bir malumat olmadığından, bunun daha sonraki yıllarda inşa edildiği kanaatine varıyoruz. Çünkü vakfiyede, külliye içerisinde bulunan bütün birimlerin inşası, personeli ve çalışma şartları belirlendiği halde dârulkurrâ ile ilgili bir bilgi yoktur. Cahit Baltacı'nın, kurucusunun Kanunî Sultan Süleyman olduğunu söylemesi, muhtemelen vakfiyenin yazılma tarihinden sonra inşa edildiğine delâlet etmektedir.¹²⁸ Hatta dârulkurrânın yerinin tam olarak bilinmemesine rağmen, külliye içerisinde Kur'an-ı Kerim okunan ve ezberlenen bir yapının olduğunu bazı yazarlar, özellikle de sanat tarihçileri söylemektedir.¹²⁹

Dârulkurrâ, fonksiyon itibariyle, türbe ile birlikte caminin kible eksenini üzerinde, kare plânlı, 9 metre çapında tek kubbeli, her cephesinde iki katlı ikişer pencere bulunan bir yapıdır. Yani cami ve Kanunî türbesi ile birlikte külliyenin yerleşim düzenini yönlendiren ana eksen üzerinde, caminin kible tarafında Kanunî ve Hürrem Sultan türbelerini barındıran ve zamanla hazîreye dönüşen avlunun sınırında yer almaktadır.¹³⁰ Atâî'nin verdiği bilgiye göre 1012/1603-1604 yılında vefat eden Mahmud Hatib Efendi bu dârulkurrâda müderrislik yapmış ve buradan sonra da Ayasofya Camii'ne hatip olmuştur.¹³¹

3.7.7. Kütüphâne

Mimar Sinan, Süleymaniye Külliyesi'ni inşa ederken bir kütüphanenin varlığını, plânlarda göremiyoruz. Ancak müderrisler için saraydan getirilen kitapların¹³² konulduğu ve vakfiyede hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb kadrolarının tahsisi bir kütüphanenin varlığına işaret etmektedir.¹³³ Fakat bunların görevleri hakkında daha sonra tutulan defterlerde bir kayda rastlayamıyoruz.¹³⁴ Daha sonra iç hazine'den hem Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi hem de

¹²⁶ Kanunî Vakfiyesi, 56.

¹²⁷ Nebi Bozkurt, “Dârulkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543.

¹²⁸ Baltacı, XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri, 610.

¹²⁹ Rıfık Melul Meriç, *Mimar Sinan Hayatı, Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965), 1/100.

¹³⁰ Kuran, *Mimar Sinan*, 76; M. Baha Tanman, “Darulkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/547.

¹³¹ Atâî; 461.

¹³² Bu kitapların isimleri için bkz; TSMA, D. 8228, 2803.

¹³³ Bkz. Kanunî Vakfiyesi, 151-152.

¹³⁴ Bkz; BOA, MAD, nr. 1954, sene 994/1585.



Tıp Medresesi için kitap gönderilmiştir. Vakfiyeye göre yapılan atamada bu kitapları görevli kişilerin almaları gerekmektedir.¹³⁵

Bugün de varlığını devam ettiren gerçek anlamda ilk Süleymaniye Kütüphanesi cami içinde, sağ galerinin sütunları arasında, parmaklıklı özel bir bölümde teşkil edilmişti. I. Mahmud döneminde padişahın emriyle 1751-1752'de Sadrazam Mustafa Bâhir Paşa tarafından düzenlenen kütüphanede beş kütüphaneci beş de yardımcısı bulunmaktaydı. Haftanın beş günü açık olup, dışarıya kitap verilmezdi.¹³⁶

3.7.8. Muvakkithane

Vakfiyede cami personeli sayılırken bir muvakkitten bahsedilmektedir.¹³⁷ Sözlükte "vakit tayin eden" anlamına gelen muvakkidin çalıştığı yere muvakkithane denmiştir.¹³⁸ Bunlar genellikle cami ve mescitlerin girişinde veya bahçesinde bir iki oda halinde camiye bağlı olarak külliye'nin bir parçası olarak yer alırlardı.¹³⁹

Bunların yaptığı en önemli faaliyet, namaz vakitlerini çeşitli âletler yardımıyla tespit etmeleridir. Muvakkitlerin birinci görevi namaz vakitlerini belirleme olduğundan dolayı bunlara saatçi veya "muvakkit-i salât" da denmiştir.¹⁴⁰ Müezzinler ezan vakitlerini muvakkitlerden öğrenir ve halk da saatlerini muvakkithanelerdeki saatlerden ayarlarırdı.¹⁴¹ Süleymaniye Külliyesi için de, özellikleri, çalışma şartları ve görevleri belirtilen kimse vakfiyede ayrı personel olarak atanmış ve yıllarca görevini yerine getirmiştir. Ayrıca bu binalar dışında külliye'ye gelir getirmesi için hamamlar, dükkânlar, kervansaraylar¹⁴² ve odalar inşa edilmiştir. Bunlar daha ekonomik amaçlı yapıldığından dolayı bunlar üzerinde durmuyoruz.¹⁴³

4. Süleymaniye Külliyesi'nin Personel Kadrosu ve Giderleri

Süleymaniye Külliyesi'nin personel ve giderlerini ilk döneme ait vakfiye ile ilerleyen dönemlere ait yazılmış bir muhasebe defteriyle mukayese ederek vermeye çalışacağız. Süleymaniye Külliyesi inşası tamamlandıktan sonra yazılan vakfiyede, külliye birimlerinin personel kadrosu ve alacakları ücretler ayrı ayrı belirtilmiştir. 993-994/1585-1586 tarihli

¹³⁵ Tıp Medresesi'nde müderrislerin okutması için İç Hazine 983/1575 yılında 65 çeşit ve 66 cilt kitap verilmiştir. (Bkz; TSMA, D. 8228 nolu liste) Ayrıca diğer medreselere de müderrislerin okutması için yine iç hazine'den "medâris-i Hâkaniyyeye lâzım olup, ferman-ı padişâhi ile müderris efendilere verilen kitapların beyanudur" emriyle kitap gönderilmiştir. (Bkz; TSMA, nr. 2803 numaralı liste).

¹³⁶ Havva Koç, "Süleymaniye Kütüphanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, 7/104.

¹³⁷ Kanuni Vakfiyesi, 98.

¹³⁸ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993) 2/587; İsmet Parmaksızoğlu, "Muvakkit", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946), 25/6.

¹³⁹ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 2/587.

¹⁴⁰ BOA, Hatt-ı Hümayûn, nr.15, 462 (Müneccimbaşılığın Sultan Mehmet saatçisi Hasan'a verilmesine dair bir ruûs) .

¹⁴¹ Celal Esad Arseven, *Türk Sanat Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1/235.

¹⁴² Bkz, Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", 7/102.

¹⁴³ Kanuni Vakfiyesi, 59; Celâl-zâde Mustafa, vrk. 429b; BOA, MAD, nr. 1954, 45.

muhasebe defteri de külliye'nin hizmete girmesinden yaklaşık 20-25 sene sonra tutulmuştur.¹⁴⁴

Defterin ikinci kısmında “*Vudi'a min zâlik*” denilen ve vakfın hayır kurumları olan cami, medreseler, imaret, dârüşşifâ ve diğerlerinin giderleri ayrı ayrı kalemler halinde bildirilmiş, özellikle hayır kurumlarında çalışan personelin sayısı ve ücretleri ayrıntılarıyla verilmiştir. Biz bu defterdeki giderleri, personel sayısı ve ücretleri vakfiyedeki vâkıfın şartlarına uygun olup olmadığını da ortaya koyarak inceleyeceğiz. Defterde giderler 2.724.536 akçe olarak hesaplanmıştır. Bu giderler *vezâif* ve *ihracât* diye iki kaleme ayrılmıştır.

4.1. el-Vezâif

Bu başlık altında yer alanlar hizmet karşılığında veya hizmet karşılığı olmayarak vakfın gelirinden maaş alan kişilerdir.¹⁴⁵ Bundan kastedilenler ise Kanunî vakıflarında bulunan tesislerde çalışan ve kendisine hizmet karşılığı maaş bağlanan cihet sahipleridir. Kanunî vakıflarının incelediğimiz yıla ait defterde, 2.724.536 akçe olan yıllık giderlerinin 1.237.546 akçesinin maaşlara gittiğini görüyoruz.¹⁴⁶ Bunun genel giderlere oranı ise 45,4'tür.

Maaşlılara ait giderler bölümünde 936 kişilik bir personel kadrosunun varlığını anlıyoruz.¹⁴⁷ Bu personele zikredilen yıl içerisinde 1.237.546 akçe ödenmiş ve bunlar gruplar halinde defterde gösterilmiştir. Ayrıca bu arada bir yılı doldurmadan görevden ayrılmış olanların ay ve gün hesabına göre ödenmiş olan kazanımları da bu toplamın içinde “*el-müşahere*” adıyla belirtilmiştir. Vazifeliler bölümünde maaş alan gurupları şöyle sıralayabiliriz:

4.1.1. Medrese Müderrisleri ve Diğer Personel

Beş medreseden her birinin personel sayısı 21'er kişidir. Birer müderris, birer muîd (asistan), hücrelerde kalan 15'er öğrenci, birer bevvâb (kapıcı), birer ferrâş (hademe), birer kennâs (tuvalet temizleyici) ve birer de siracîden (kandilci) ibarettir.¹⁴⁸

Bu kadrolarda, vakfiyeye göre, medreselerin dördünde müderrislerin günlük ücreti 60, muîdlerin 5, öğrenciler ile diğer hizmetlilerin 2'şer akçe olarak belirlenmiştir. Böylece dört medresenin personeline günlük 103'er akçe ödenmiştir ve hem vakfiye hem de incelediğimiz defterle uyum içindedir. Ancak defterde medrese-i evvel denilen dârulhadis personeline 93 akçe değil de 253 akçe ödenmiştir.¹⁴⁹ Hâlbuki vakfiyede bu medresenin

¹⁴⁴ Personel ve ücret hareketlerini BOA, MAD. Nr. 1954'de bulunan Muhasebe Defteri ile bunu inceleyen Ömer Lütfi Barkan'ın “Süleymaniye Camii ve İmaret Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586”, Vakıflar Dergisi, IX, Ankara 1977 tarihli çalışmasından yararlanılmıştır.

¹⁴⁵ Ali Himmet Berki, *İstilah ve Tâbirler* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966), 58.

¹⁴⁶ BOA, MAD, nr. 1954, 8.

¹⁴⁷ Hâlbuki Kanunî Vakfiyesinde görev, yetki ve sorumluluğu ile çalışma şartları belirlenen kadro sayısı 796'dır. Bu yıla ait personel sayısının 936 olması, zamanla vakfa ait yeni binaların yapılarak hayır kurumlarının ihtiyaçlarının artması ve bunlar için yeni personelin alındığını göstermektedir.

¹⁴⁸ Kanunî Vakfiyesi, 80-88.

¹⁴⁹ BOA, MAD, nr. 1954, 9.



müdüresine 50 akçe tayin edilmiştir.¹⁵⁰ Bu medresenin personel sayısında bir artış yapılmadığına göre, diğer medreselerin personelinden farklı olarak bu medrese personelinin günlüklerine zamanla bazı artışlar yapıldığı ortaya çıkıyor. Bu artışların şöhretli ilim adamlarını medreseye kazandırmak için yapıldığı düşünülebilir. Çünkü birçok örnekte olduğu gibi yetmişmiş eleman almada liyakate önem verildiğinden, değerli ilim adamlarını medreseye kazandırmak için ücretlerinin artırıldığı görülmektedir. Bundan dolayı da dâruhadis müdüresinin yevmiyesinin, vakfiyede belirlenen 50 akçeye 160 akçe ilave yapılarak 210 akçeye kadar çıkarıldığı görülmektedir. Tıp medresesinin 11 personeline günlük 43 ve vakfiyeye göre Sıbyan Mektebi görevlilerine 13 akçe ödenmiştir.¹⁵¹

Eğitim Hizmetlerinde Çalışan Görevliler

Tablo 1. Sıbyan Mektebi Görevlileri

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Muallim	1	8	8
Halife	1	3	3
Ferraş	1	2	2
Toplam	3		13

Tablo 2. Süleymaniye Dâruhadis Medresesi Görevlileri

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Müderris	1	50	50
Muîd	1	5	5
Talebeler	15	2	30
Bevvâb	1	2	2
Ferrâş	1	2	2
Kennâs	1	2	2
Siracî	1	2	2
Toplam	21		93

Tablo 3. Süleymaniye Evvel, Sâni, Sâlis ve Rabî' Medreseleri Görevlileri

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Müderris	4	60	240
Muîd	4	5	20
Talebeler	60	2	120
Bevvâb	4	2	8
Ferrâş	4	2	8
Kennâs	4	2	8
Siracî	4	2	8
Toplam	84		412

Tablo 4. Süleymaniye Tıp Medresesi Görevlileri

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam				
Müderris	1	20	20				
Danışmend	8	2	16				
Bevvâb	1	2	2				
Ferrâş	1	2	2				

¹⁵⁰ Kanunî Vakfiyesi, 80.

¹⁵¹ BOA, MAD, nr. 1954, s. 9.

Noktacı	1	3	3				
Toplam	12		43				

4.1.2. Cami Görevlileri

Bunlar, bilgileri ile halkı yönlendiren yani yaygın eğitim görevinde bulunan vaiz, hatip ve imam, sesleri ve duaları ile hizmet eden başta müezzinler olmak üzere duagûlar ve caminin yardımcı hizmetlerinde çalışan kişilerdir. Vakfiyede bunlar için belirli ücretler takdir edilmiştir.¹⁵² Bunlara ilave olarak benzeri tesislerin imam, hatip, müezzin ve diğer alanlarda cami hizmetlerini devam ettiren kalabalık bir görevli topluluğunu da dikkate almak gerekir. Çünkü vakfiyede belirlenen görevli sayısı ile defterdeki görevli arasında bariz bir fark vardır. Bundan dolayı defterdeki bu sayıya Sultan Selim, Şehzâde Mehmed ve Cihangir camileri personeli de ilave edilmiş olabilir.

993-994/1585-1586 yılına ait incelediğimiz defterde cami görevlilerinin sayısı 303, bunlara ödenen günlük ücret 990 akçedir.¹⁵³ Ancak vakfiyeye göre Süleymaniye Camii personeline ödenmesi gereken miktar 875 akçedir.¹⁵⁴ Buradaki fazlalığın diğer camilerin görevlilerine ait olduğu muhtemeldir.

Dinî Hizmetlerde Çalışan Görevliler Süleymaniye Camii Görevlileri

Tablo 5. Süleymaniye Camii'nde Bilgileri İle Görev Yapanlar

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Vâiz	1	15	15
Hatîb	1	30	30
İmam	2	10	20
Müezzin	24	5	120
Muvakkit	1	10	10
Toplam	29		195

Tablo 6. Süleymaniye Camii'ndeki Dua ve Hatim Görevlileri

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Devirhân	10	5+3	32
Meddah	1	6	6
Muarrif	1	6	6
Cüzhân	120	4+2	248
Müteferrik-i Eczâ	4	1	4
En'âmci	41	3	123
Mühellil	20	3+2	41
Salavâthân	10	3+2	21
Musallâ	6	7	42
Yasinhân	1	6	6
Tebarekehân	1	5	5
Ammehân	1	4	4
Toplam	216		538

4.1.3. Sultan Süleyman Türbesi Görevlileri

Defterde türbe görevlileri 141 kişi olarak kaydedilmiştir. Bunlardan 134 kişiye günlük 2'şer akçeden 266, 7 kişiye de 29 olmak üzere toplam 295 akçe ödenmiştir.¹⁵⁵ Ancak

¹⁵² Kanunî Vakfiyesi, 88-115.

¹⁵³ BOA, MAD, nr. 1954, 9-10.

¹⁵⁴ Kanunî Vakfiyesi, 88-115.

¹⁵⁵ BOA, MAD, nr. 1954, 10.



vakfiyede türbe için 139 görevli belirlenmiş ve bunlara 328 akçe ödenmesi öngörülmüştür.¹⁵⁶ Aradaki farkın incelenmesi gerekir.

Tablo 7. Kanuni Türbesi'nde Çalışan Görevliler

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Türbedâr	2	5	10
Eczahân	90	3+(89x2)	181
Müteferrik-i Ecza	3	1	3
Hafız	40	3	120
Buhurî	1	2	2
Saka	1	2	2
Siracî	1	2	2
Noktacı	1	3	3
Toplam	139		325

4.1.4. Hanım Sultan (Kadın Efendi) Türbesi Görevlileri

Defterde Hanım Sultan türbesi görevlilerinin sayısı 136 ve bunlara ödenen günlük ücret 302 akçedir.¹⁵⁷ Vakfiyede ise bu türbenin görevlileri sayısı 132, bunlara ödenen günlük ücret ise, 249 akçedir.¹⁵⁸

Tablo 8. Kadın Efendi Türbesi'nde Çalışan Görevliler

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Türbedâr	1	5	5
Eczahân	90	3+(89x2)	181
Müteferrik-i Ecza	3	1	3
Buhurî	1	2	2
Noktacı	1	3	3
Bekçi	36	1.5	54
Toplam	132		250

4.1.5. İmaret Görevlileri

Bunlar arasında imaretin fonksiyonunu devam ettirmek için çaba sarf eden grup ve aralarında aşçı, ekmekçi, bulaşıkçı, pirinç ve buğday ayıklayanlar, yemek dağıtanlar ile bunlara nezaret edenler bulunmaktadır. Deftere göre bunların sayısı 62, ödenen günlük ücret ise 218 akçedir.¹⁵⁹ İmarette çalışanların sayısı vakfiyede ise 51 ve bunlara ödenecek miktar da 182 akçe olarak belirlenmiştir.¹⁶⁰

Tablo 9. Süleymaniye Külliyesi İmaretinin Mutfağında Çalışan Görevliler

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Aşpûz	6	7+(5x5)	32
Habbâz	6	5+(4x5)	25
Nakîb	4	3	12
Kâşeşûy	2	2	4
Kâse-keş	4	1	4
Toplam	22		77

¹⁵⁶ Kanunî Vakfiyesi, 165-168.

¹⁵⁷ BOA, MAD, nr. 10-11.

¹⁵⁸ Kanunî Vakfiyesi, 169-177.

¹⁵⁹ BOA, MAD, nr. 1954, 11.

¹⁶⁰ Kanunî Vakfiyesi, 120-139.

Tablo 10. Süleymaniye Külliyesi İmaretinin Mutfağında Çalışan Yardımcı Görevliler

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Gendüm-küb	1	5	5
Nakkâd-ı Urz	2	2	4
Nakkâd-ı Gendüm	3	2	6
Hammâl-ı Dakik	1	12	1
Hammâl-ı Goşt	1	3	3
Hammâl-ı Hatab	1	2	2
Anbâr-ı Hatab	1	2	2
Âbhane Ferrâşı	1	3	3
Matbah Bevvâbı	1	3	3
Me'kel Bevvâbı	1	3	3
Kervansaray Bevvâbı	2	2	4
Mezbelekeş	1	3	3
Anbarcı	1	2	2
Kâtib-i Anbar	1	4	4
Tabhane Kayyımı	2	3	6
Tabhane Ferrâşı	2	3	6
Ferrâş	1	3	3
Çerağcı	2	3	6
Toplam	25		66

4.1.6. Farklı Hizmetlerde Bulunan Görevliler

Defterde yazılan gider kalemlerinden sadece dâruşşifânın, personel ve aldıkları akçeler vakfiyede belirtilmiştir. Vakfiyede dâruşşifâ personelinin 30 kişi, maaşlar ve diğer masraflar için belirlenen miktar ise 392 akçedir.¹⁶¹ Bu durumda zamanla dâruşşifâ personeline artış olmuştur. Buna paralel olarak giderlerde de bir artış olmuştur.

Tablo 11. Daruşşifada Çalışan Sağlık Görevlileri

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Tabib-i Evvel	1	30	30
Tabib-i Sâni	1	15	15
Tabib-i Sâlis	1	10	10
Kehhâl-i Evvel	1	6	6
Kehhâl-i Sâni	1	3	3
Cerrâh-ı Evvel	1	6	6
Cerrâh-ı Sâni	1	3	3
Toplam	7		73

Tablo 12. Daruşşifada İlaç Hazırlamadaki Görevliler

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Aşşâb	1	4	4
Edviye-küb	2	3	6
Tabbah-ı Eşribe	?	4	?
Toplam	?		?

Tablo 13. Daruşşifa Mutfağında Çalışan Görevliler

Görev Ünvanı	Sayısı	Yevmiyesi (Akçe)	Toplam
Tabbah-ı Et'ime	2	3	6
Kâse-keş	1	3	3
Kayyım	4	3	12
Kılarcı	1	4	4

¹⁶¹ Kanunî Vakfiyesi, 139-151.



Vekil-i Harç	1	4	4
Kâtib	1	5	5
Bevvâb	1	3	3
Ferrâş	2	3	6
Âbrizî	4	3	12
Câmeşûy	2	3	6
Dellâk	1	3	3
Toplam	20		64

4.1.7. Vakıf Mutemedleri, Câbileri, Kâtipleri ve Diğer Hizmetliler

11 kişi olan vakıf mutemetlerine günlük olarak 53 akçe, 47 aded olan câbi ve kâtip topluluğuna 233 ve 42 aded olan diğer hizmetliler için 175 akçe ödenmiştir.¹⁶²

Görülüyor ki, masrafların büyük kısmı vakfiyede belirtilen rakamlarla çelişmektedir. Bunun sebebi de paranın satın alma gücünün değişmesi gibi ekonomik, yangınlar, salgın hastalıklar, binaların harap olması gibi fizikî¹⁶³ ve nihayet vakfa yeni bina ve bunlar için yeni personel alınması ihtiyacından kaynaklanmıştır. Ancak yine de bir iktisat tarihçisinin bunların sebeplerini daha ayrıntılı bir biçimde incelemesi gerekmektedir. Biz, alanımız ekonomik durum olmadığı için sadece vakfın bir yıllık gelir ve giderlerini, asıl konumuza ışık tutması düşüncesi ile inceledik.

4.2. Masraflar

Bu bölümde vakfa bağlı hayır kurumlarına yapılan masraflar ile bunlara alınan eşyalar için ödenen paraların miktarları gösterilmiştir. Belirtilen masraflar için yıllık olarak 1.486.990 akçe ödenmiştir. Bunların gider kalemlerini şöyle sıralayabiliriz:

4.2.1. İmaretin Kileri İçin Yapılan Harcamalar

İmaretin kileri için yapılan alımlara yıllık 971.378 akçe ödenmiştir. Bu masrafların içinde et, un ve odun alımları, taşıma ücretleri ile misafirlere yapılan özel ziyafetler gibi hususlar da vardır.¹⁶⁴

4.2.2. Cami ve Diğer Hizmetler İçin Yapılan Harcamalar

Bu harcamaların içinde farklı kalemler bulunmaktadır ve harcama kalemleri şunlardır:

- aa. Mevcut yıl içerisinde mevlid kandili kutlaması için 42.607 akçe,
- ab. Hacca gönderilecek beş kişi için beşer binden 25.000 akçe,
- ac. İmâm ve müezzinler başta olmak üzere bazı cami görevlilerine tatlı verilmesi için 6.800 akçe,

¹⁶² BOA, MAD, nr. 1954, 12-13.

¹⁶³ Barkan, *Süleymaniye Câmii ve İmaretî İnşâatı (1550-1557)*, 1/109.

¹⁶⁴ BOA, MAD, nr. 1954, 14-15.

ad. Muharrem ayında aşûre için 2.824 akçe,

ae. Camide yapılan hatim yemekleri için 724 akçe,

af. Sıbyan mektebinde okuyan öğrencilerin giyimleri için 13.323 akçe,

ag. Dâruşşifâda sağlık hizmetlerinin aksamadan yürümesi için 124.987 olmak üzere toplam olarak 216.089 akçedir.¹⁶⁵

ah. Cami ve türbeler için yapılan harcamalar: Bu kalemdeki harcamalar daha çok câmi ve türbelerin yapım, onarım ve gerekli ihtiyaç maddelerinin alımıyla ilgilidir. İncelediğimiz yıl içerisinde bu harcamalara 44.727 akçe ödenmiştir.¹⁶⁶

ai. Karşılama odası için yapılan harcamalar 8.978 akçedir.

aj. Çeşitli masraflar için yapılan harcamalar 7.566 akçedir.¹⁶⁷

ak. Mühimmat ambarı için yapılan alımlar için ayrılan ödenek 178.797 akçedir.¹⁶⁸

ak. Vakıfların bakım ve onarımı için yapılan harcamalar 59.454 akçedir.¹⁶⁹

5. Bakayâ

Görevlilerin ücretleri ve çeşitli kalemlere yapılan harcamalar neticesinde geriye kalan miktar 6.313.766 akçedir. Bu da bize Kanunî vakıflarının girdi ve çıktısına büyük önem verildiğini, gelirlerin çok olduğunu ve gelirlerin muntazaman mütevelliyeye ulaştığını göstermektedir. Ayrıca bu defter ile vakfa yeni eleman alındığını, yeni binalar yapıldığını, vakıf gelirlerini toplayan câbilerin sayılarını, yetenekli ve yetmişmiş kişilerin medrese ile diğer kurumlara kazandırıldığını anlamaktayız. Vakıfların ve içinde yapılan hizmetlerin muntazam olması ile devletin eğitim, kültür ve medenî konumunu da tespit etme imkânı bulunuyor.

Vakfiye ve mevcut belgedeki kayıtlara göre, 75 köy ve 2 kasaba Gelibolu sancağına,¹⁷⁰ 124 köy ve 3 kasaba Paşaeli livası diye adlandırılan kazalardan Filibe, Drama, Kavala, Yenice-i Karasu ve Samakov bölgelerine,¹⁷¹ 6 köy Çirmen¹⁷² ve 13 köy de Vize¹⁷³ sancaklarına ait olup ve yalnız bir köy Anadolu'da Kütahya Sancağı'nda bulunmakta idi. Vakfiyenin metninde toplam olarak 217 köy, 34 mezraa, 3 mahalle, 7 değirmen, 2 dalyan, 2 iskele, 1 çayırılık, 2 çiftlik, 6 köy mahsulü, 2 ada ve 3 hisse vakfedilmiştir. Kürkçüoğlu'nun ilavesine göre köy sayısı 221'e çıkmaktadır.

¹⁶⁵ BOA, MAD, nr. 1954, 15-16.

¹⁶⁶ BOA, MAD, nr. 1954, 16.

¹⁶⁷ BOA, MAD, nr. 1954, 18.

¹⁶⁸ BOA, MAD, nr. 1954, 19.

¹⁶⁹ BOA, MAD, nr. 1954, 19.

¹⁷⁰ Kanunî Vakfiyesi, 61-63.

¹⁷¹ Kanunî Vakfiyesi, 63, 64, 65, 66, 67, 68-70.

¹⁷² Kanunî Vakfiyesi, 65.

¹⁷³ Kanunî Vakfiyesi, 67; Ayrıca bu bölgelerdeki vakıflar için bkz. M.T. Gökbilgin, *XV- XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar* (İstanbul: İÜEF. Yayınları, 1952).



Vakfedilen mevcut köyler, mezraalar ve gelirleri ile bunlar üzerinde bulunan yüksek dağlar, tepeler, yollar, vadiler, dereler, nehirler, pınarlar, kuyular ve bunlar gibi olan yerlerin hepsi vakfedilen yerlere aittir ve her türlü kullanma hakkı da yine vakıf içindir.¹⁷⁴ Görüldüğü gibi Kanunî Sultan Süleyman'ın İstanbul ve civarındaki hayır kurumlarının vakıflarının büyük kısmını da mukataa arazileri ve onların gelirleri oluşturmaktadır.

Sonuç

Kanunî Sultan Süleyman'ın yaptırdığı külliye, cami merkezlidir. Külliyein çevresinde çeşitli eğitim, kültür, sağlık ve sosyal amaçlı yapılar bir araya getirilerek binalar kompleksi oluşturulmuştur. Caminin etrafında medrese, türbe, dârüşşifa, imaret, mektep, kütüphane, çarşı, hamam, muvakkithane ve çeşme gibi yapı ve kuruluşlar sıralanmıştır. Bu külliye dinî, eğitim, sağlık ve sosyal hizmetlerin bir arada yürütülmesi için çok amaçlı olarak inşa edilmiştir.

Külliye de dinî, eğitim, sağlık ve sosyal gibi birçok hizmetlerin yerine getirilmesi için çok sayıda kişi istihdam edilmiştir. Bu sayede vasıflı-vasıfsız yüzlerce insana iş alanı açılmıştır. Ayrıca ihtiyaç sahiplerine de aynî yardımda bulunulmasına olanak sağlamıştır. İş imkânı bulan bu görevliler hem dini hizmetlerin yerine getirilmesinde katkıda bulunmuşlar hem de aldıkları belli ücret sayesinde kendi ailelerinin geçimlerini sağlamışlardır.

Vakıfların iki yönlü yaptığı faaliyeti ile hem güç durumda olanların ihtiyaçları giderilmiş, hem istihdam sağlanarak birçok kimseye iş sahası açılmış, hem de medeniyet için bir ölçü olan eğitim, kültür, sağlık ve sosyal hizmetler yerine getirilmiştir.

İletişim, ulaşım ve haberleşmenin çok ilkel, din, dil, ırk ve coğrafyaların farklı olduğu bir dönemde, çağını aşan eğitim, öğretim, sağlık ve sosyal hizmetlerin verilmesi büyük bir ilerleme olarak görülmelidir. Çünkü henüz Avrupa'da görülmeyen bir şekilde insana yaklaşılmış ve ona hizmeti ön plânda tutmuşlardır. Vakfın hizmetlerini göz önüne aldığımızda Kanunî vakıflarının, sosyal bütünleşmeyi sağlayan en güzel örneği olduğunu görüyoruz. Çünkü Osmanlılarda, kültürün yaygınlaştırılması, böylece belli kural ve değerlerin bütün halka benimsetilmesi, sonuç itibarıyla daha geniş anlamda, sosyal bütünleşmenin sağlanmasında vakıflar ve bunların pratiği olan külliyelerin çok büyük katkısı olmuştur. Devletin ikbal döneminde Kanunî Sultan Süleyman'ın yaptığı vakıflar ve inşa ettirdiği külliye, Osmanlı insanını devlete yararlı bir unsur haline getirmede şüphesiz büyük bir misyonu üstlenmiştir.

¹⁷⁴ Kanunî Vakfiyesi, 73-74.

Kaynakça**A. Vakfiye ve Arşiv Belgeleri**

- BOA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 15, 462 (Müneccimbaşılığın Sultan Mehmed saatçisi Hasan'a verilmesine dair bir ruûs).
- BOA, Maliyeden Müdevver Defter, nr. 1954.
- Fatih Mehmed II Vakfiyesi, VGM. Yayınları, Ankara 1938.
- Kanunî Sular Vakfiyesi, VGMA, D. 1388.
- Kanunî Şam Vakfiyesi, VGMA, D. 1391.
- Kanunî Vakfiyesi, VGMA, nr. 1390.
- TSM, Koşuşlar Kütüphanesi, 888 nolu Ahkâm Defteri.
- TSM, D. 8228, 2803.

B. Araştırma ve Diğer Kaynaklar

- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1993.
- Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Ahunbay, Zeynep. "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları". *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988, 1/239-309.
- Akozan, Feridun. "Süleymaniye-Fatih Külliyesi". *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı*, haz. Zeki Sönmez. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1988.
- Akozan, Feridun. "Türk Külliyesi". *Vakıflar Dergisi* /8 (1969): 303-308.
- Aliağaoğlu, Alpaslan.-Uğur, Abdullah. "Osmanlı Şehri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*/38 (Ağustos 2016): 203-226.
- Arseven, Celal Esad, *Türk Sanat Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Âşık Çelebi, *Menâzirü'l-Avâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, nr. 616, II.
- Bahadır, Osman. *Osmanlılarda Bilim*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.
- Baltacı, Cahit. *XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586". *Vakıflar Dergisi* 9 (1977), 109-161.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Süleymaniye Câmii ve İmareti İnşâatı (1550-1557)*. Ankara: TTK Yayınları, 1972.
- Baykara, Tuncer. "Osmanlı Devleti Şehirli Bir Devlet Midir?". *Osmanlı*. ed. G. Eren. 9/109-161. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.



- Beksaç, Remziye. *İstanbul'da Kanunî Sultan Süleyman Medreseleri ve Onu Alakadar Eden Müesseseler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1937.
- Berki, Ali Himmet. *İstilah ve Tâbirler*. Ankara: VGM Yayınları, 1966.
- Bozkurt, Nebi. "Dârulkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cantay, Gönül. "Dârüşşifâlar", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Vakıflar Bankası Yayınları, 1988.
- Cantay, Gönül. *Anadolu Türk Mimarîsinde Dâru's-şifâlar (Hastaneler)ın Gelişmesi*. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1992.
- Cantay, Tanju. "Süleymaniye Camii Şadırvanı", *Arkeoloji ve Sanat*, *Arkeoloji ve Sanat/20-21* (1984): 10-11.
- Celâl-zâde Mustafa. *Tabakâtu'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4422.
- Çam, Nusret. *İslâm'da Sanat ve Sanatta İslâm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Çeçen, Kazım. *Süleymaniye Suyolları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Dener, Halit. *Süleymaniye Umumî Kütüphanesi*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1957.
- Dündar, Abdulkadir. *Arşivlerdeki Plân ve Çizimler Işığında Osmanlı İmar Sistemi (XVIII ve XIX. Yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Ebû Bekr b. Behram Dîmeşkî; *Kitabu Nusreti'l-İslâm ve's-Sürûr Fî Tahrîr-i Kitab-ı Atlas-ı Mayur*, TSM, Bağdad, nr. 325-333.
- Ergin, Osman. *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri-Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939.
- Eyice, Semavi. "Hamam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/402-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eyice, Semavi. "İstanbul: Tarihî Eserler-Kütüphaneler", *MEBİA*, 5/2.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Künhü'l-Ahbâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Es'âd Efendi, 2162.
- Gökbilgin, M.T. XV- XVI. *Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*. İstanbul: İÜEF. Yayınları, 1952.
- Gürkan, İsmail Kâzım, *Süleymaniye Dâru's-şifâsı*, İÜEF. Yayınları. İstanbul 1966.
- Hasan Beyzâde, Ahmed Paşa. *Tarih*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet, 1434.
- Karaçelebi-zâde Abdulaziz, *Süleymannâme*, Bulak, Mısır 1248

- Karaçelebizâde, Abdülaziz Efendi. *Ravzatü'l-Ebrâr*. Kahire: Bulak Matbaası, 1285.
- Karagöz, Mehmet. "Osmanlıda Şehir ve Şehirli, Mekân-İnsan Beşeri Münasebetler", *Osmanlı*, ed. G. Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 4/103-110.
- Kaya, Nevzat. "Süleymaniye Kütüphanesi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4-5 (Şubat-Temmuz 2000): 523-531.
- Kayı, Mutbul. "Mimar Sinan'ın Camilerindeki Akustik Verilerin Değerlendirilmesi". *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. İstanbul: VGM Yayını, 1988.
- Koç, Havva. "Süleymaniye Kütüphanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/104-105. İstanbul: Kültür Bakanlığı-Türk Tarih Vakfı, 1994.
- Kuban, Doğan. "Süleymaniye Külliyesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı-Türk Tarih Vakfı, 1994.
- Kuran, Aptullah. *Mimar Sinan*. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1980.
- Mecdî Efendi. *Şakaiku'n-Nu'mâniyye Zeyilleri*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Meriç, Rıfki Melul. *Mimar Sinan Hayatı, Eserleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1965.
- Mimar Sinan. *Tezkiretü'l-Bünyan*. İstanbul: TSM, Revan Kitaplığı, 1456.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Muhteşem Süleymaniye*. İstanbul: Damla Yayınları, 1991.
- Molnar, Jozef. *Macaristan'daki Türk Anıtları*. Ankara: TTK Yayınları, 1993.
- Nâzırî Mehmed Efendi. *Tarihi Silsile-i Ulemâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Es'âd Efendi, 2142.
- Nev'î-zâde Atâî. *Şakaiku'n-Nu'mâniyye Zeyilleri (Hadaiku'l-Hakaik)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Özkan, Merve Nur. "Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19.Yüzyıl)". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2021): 404-428.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Muvakkit". *Türk Ansiklopedisi*. 25/6 Ankara: MEB Yayınları, 1946.
- Sarı, Nil. "Osmanlı Dâru's-şifâlarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranılan Nitelikler", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları/1* (1995): 16.
- Şemseddin Mehmed, *Süleymannâme*, TSM, Hazine Kitaplığı, nr. 1340.
- Tanman, M. Baha, "Dârulkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8/545-548. Ankara: TDV Yayınları, 1993.



- Tanman, M. Baha, "Sinan'ın Mimarisi İmaretler", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri/1* (1988): 333-354.
- Tayla, Hüsrev. "Mimar Sinan Türbeleri", *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarisi ve Sanatı* (1988): 304-305.
- Tokay, Enver. *İstanbul Şadırvanları*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1951.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Unat, Yavuz. "Osmanlı Teknolojisine Genel Bir Bakış", *Osmanlı/8* (1999): 627-654.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Ünver, Süheyl. "Süleymaniye Külliyesinde Dâru'ş-şifâ, Tıp Medresesi ve Dâru'l-Akâkire Dair", *Vakıflar Dergisi /11* (1942): 11, 195.
- Yıldırım, Nuran. "Süleymaniye Dâru'ş-şifâsı". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 7/95. İstanbul: Kültür Bakanlığı-Türk Tarih Vakfı, 1994.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
8/1 (2024), 98-120.



İntihar ve Din: İntiharın Önlemede Dinin Etkisi
Suicide and Religion: The Effect of Religion on Suicide Prevention

Kemaleddin Taş

Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Prof. Suleyman Demirel University, Faculty of Divinity, Department of Sociology
of Religion, Isparta/Türkiye
E-posta: kemaledintas@sdu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-8759-5147

Uğur Korkmaz

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
PhD. (Cand). Suleyman Demirel University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Sciences, Isparta/Türkiye
E-posta: u.korkmaz@msn.com
ORCID ID: 0000-0003-3204-9709

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan/April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mayıs/May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI: 10.46595/jad.1476432

Cite as / Atıf: Taş, Kemaleddin-Korkmaz, Uğur. "İntihar ve Din: İntiharın Önlemede Dinin Etkisi". *Journal of Analytic Divinity*, 8/1, 2024, 98-120.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kemaleddin Taş-Uğur Korkmaz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Kemaleddin Taş % 50-Uğur Korkmaz % 50

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Din, başlangıcı insanlık kadar eskiye dayanan, tarihin her döneminde birey ve toplum hayatını derinden etkileyen ana faktörlerden birisi olmuştur. Bu nedenle, tarihsel süreçte dinsiz bir topluma rastlanmamıştır. İntihar, bireyin kendisi tarafından gerçekleştirilen, olumlu veya olumsuz bir eylemin doğrudan ya da dolaylı sonucunda yaşanan ölüm olayıdır. İntihar, gerçekleşme şekli bakımından bireysel bir eylem olarak görülse de kişiyi bu eyleme yönelten sebep ve neden olduğu sonuçlar bakımından toplumsal bir olgudur. İntiharın toplumsal bir olgu olması, onu sosyolojik boyutlarıyla değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Dinin toplumsal yapı üzerindeki düzenleyici, birleştirici ve koruyucu işlevi çoğu zaman aynı etkiyi intihar üzerinde de göstermektedir. Bu makale, intihar ve din ilişkisini toplumsal zeminde açıklamayı ve bireyin intihar eylemi karşısında dinin koruyucu bir işlevinin olup olmadığını tartışmayı amaçlamaktadır. Araştırmada kullanılan veriler dokümantasyon metodu ile elde edilmiştir. Bu bağlamda, makalenin konusunu intiharın tarihsel süreçteki anlamsal değişimi; Durkheim'ın intihar tipolojisi çerçevesinde toplumsal boyutu; Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet açısından dini boyutu; intiharın önlenebilirliği üzerinde etki boyutu oluşturmaktadır. Elde edilen verilere göre, din ve dindarlığın bireyi intihara karşı koruyucu ve önleyici bir tampon olduğu görülmektedir. Bu nedenle, bireyin dindarlık düzeyi ile intihara eğilim arasında ters yönlü bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Dindarlık düzeyi arttıkça intihara eğilim azalırken; dindarlık düzeyi azaldıkça intihara eğilim artabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, İntihar, Din, Toplum, Hayat.

Abstract

Religion has been one of the main factors deeply affecting the life of individuals and society in every period of history, the beginning of which is as old as humanity. Suicide, is a death event that occurs as a direct or indirect result of a positive or negative action taken by the individual himself. Although suicide is seen as an individual action in terms of the way it occurs, it is a social phenomenon in terms of the reason that leads the person to this action and the consequences it causes. The fact that suicide is a social phenomenon makes it necessary to evaluate it from its sociological dimensions. The regulatory, unifying and protective function of religion on the social structure often has the same effect on suicide. This article, aims to explain the relationship between suicide and religion on a social basis and to discuss whether religion has a protective function against the individual's act of suicide. The data used in the research was obtained by the documentation method. In this context, the subject of the article is the semantic change of suicide in the historical process; the social dimension within the framework of Durkheim's suicide typology; religious dimension in terms of Judaism, Christianity and Islam; it creates an impact on the preventability of suicide. According to the data obtained, it appears that religion and religiosity are a protective and preventive buffer for the individual against suicide. Therefore, it is possible to talk about a negative relationship between the individual's level of religiosity and suicidal tendencies. As the level of religiosity increases the tendency to commit suicide decreases; as the level of religiosity decreases the tendency to commit suicide may increase.

Keywords: Sociology, Suicide, Religion, Society, Life.

Giriş

Ölüm, canlı olmanın kaçınılmaz sonudur ve bu gerçeklik karşısında birey son derece güçsüz, çaresiz ve savunmasızdır.¹ Sosyal bir varlık olan insan için ölümün sayısız pek çok şekli bulunmaktadır ve intihar bunlardan yalnızca birisidir. Dinsel açıdan hayat, Tanrı tarafından insanlara sunulan yüce bir değerdir. Bireyin görev ve sorumluluğu, ona emanet verilen canı iç ve dış zararlı etkenlere karşı muhafaza ederek yaşamını sürdürmektir. Dolayısıyla bireyin ölüm anının gelişini, hiçbir sebeple hızlandırmadan, onu mutlak bir sorumluluk anlayışıyla ve onurlu bir duruşla beklemesi gerekmektedir.²

Bireyin intiharı sonucunda yaşanan ölümün doğal ölüm nedenlerinden farklı bir anlam içerdiği aşikârdır. Bu nedenle, intiharın neden olduğu sonuçlar açısından yalnızca bireyi değil; onun ailesi ve yakın çevresi başta olmak üzere içinde yaşadığı toplumsal yapıyı da büyük ölçüde etkilediği görülmektedir.³ İntiharın hangi toplumsal koşullarda ve nasıl bir süreçte gerçekleştiğinin, neden(ler)inin neler olduğunun tespiti son derece önemlidir. Çünkü intihar eylemini bir süreç şeklinde ele almak konu üzerinde doğru analizlerin yapılmasını kolaylaştırır. İntihar amacında olan birey, yaşamla ölüm, yaşanan topluma uyumla uyumsuzluk arasında çok ince bir çizgidedir. Bireyin ölüm düşüncesi nedeniyle intihara yöneliyor oluşu, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun değerler dünyasından bir kopuşu, bir kaçışı simgeler. Bunun için intiharı bireyin kişilik özelliklerinden ve içinde yaşadığı toplumdan bağımsız ele alıp anlamaya ve açıklamaya çalışmak neredeyse imkânsızdır.⁴

Bazı toplumlarda intihara karşı katı ve olumsuz bir tutumdan söz etmek mümkünken diğer bir takım toplumlarda ise intihara pozitif bir anlam yüklendiği söylenebilir.⁵ Nitekim tarihsel sürece bakıldığında intiharın, Antik Yunan ve Roma dönemlerinde onursal bir eylem; Orta Çağ'da günah ve masumiyetin temsili bir eylem; Aydınlanma dönemi Avrupası'nda yasaya uygunluk/aykırılık eylemi; 19. yüzyıl Batı merkezli toplumlarda psikopatoloji ve ruhsal hastalık eylemi; 20. yüzyılda ve 21. yüzyıl başlarında zihinsel veya ruhsal hastalığa bağlı üzücü bir toplumsal eylem kapsamında tartışıldığı görülmektedir.⁶ Anlaşılacağı üzere tarihsel süreçte intihara farklı anlamlar yüklenilmesi, onun yalnızca ruh sağlığı uzmanlarının veya psikologların bir inceleme alanı olmadığını, başta sosyoloji olmak üzere pek çok sosyal bilim disiplininin de araştırma alanına girdiğini göstermektedir. Bu bağlamda intihar; sosyal, ekonomik, kültürel, dini vb. yönleri bulunan

¹ David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç (İstanbul: Haberci Yayınları, 2004), 91.

² Austin Flannery, "Ötanazi Üzerine Beyanname", çev. Osman Taştan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 412.

³ Kâmil Alptekin- Veli Duyan, *İntihar ve İntihar Girişimi: Kavramlar, Yayınlık, Müdahale, Önleme ve Öyküler* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2014), 9.

⁴ Neslihan Şen, "Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 11 (2008), 192.

⁵ Jean L. R. D'Alembert, *Felsefenin Öğeleri ya da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Deneme*, çev. Hüseyin Köse (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 92.

⁶ Ian Marsh, *İntihar: Foucault, Tarih ve Hakikat*, çev. Yonca A. Dalar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 19-33.



toplumsal bir olgudur ve onun bilimsel olarak ele alınması 19. yüzyılın sonlarına doğru olmuştur.⁷

İntihar, yalnızca bireyin kendini öldürmesi eylemi olarak görülmesinden ziyade aslında bunun çok daha uzun zaman önce başlayan bir sürecin geldiği en son aşama, bir çıkmaz sokak, yapılan son çare eylemi olarak düşünülmelidir. İntihar, genel olarak bireyin yaşamını noktalamaya yönelik eyleminin bu en son haline bakılarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan bireyi intihar eyleminde bulunmaya iten asıl süreç ve sonrasında yaşanan toplumsal etki boyutu göz ardı edilmektedir. Bu durum araştırmacı için eksik ve yanıltıcı olabilmektedir.⁸ İntiharın çok yönlü bir olgu oluşu, onun tüm boyutlarıyla ele alınmasını ve doğru tespitler yapılmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla intihar olgusuna dini açıdan bakıldığında da onun intiharı açıklamada yetersiz kalacağını ifade etmek mümkündür. Ancak intiharın anlaşılması ve bunun önlenmesinde dinin ve dini inançların önemli bir rolünün olduğu tartışılmaz bir gerçektir.⁹ Din, toplumsal hayatın önemli bir kaynağıdır. Özellikle ilkel toplumlara bakıldığında, bireylerin olabildiğince kutsal içinde veya kutsallaştırılmış nesnelere iç içe yaşama eğiliminde oldukları görülmektedir.¹⁰ Bu bağlamda ilkel dinlerde, inancın bireyin bilinçli bir tercihi olmasından daha çok geleneksel bir mahiyeti olması nedeniyle dinin asıl kaynağının ne olduğuna dair tartışmalar güncelliğini günümüzde de sürdürmektedir.¹¹

İntihara anlamak ve onu açıklamak için tek bir yapı yeterli olmayabilir. Çünkü intihar, çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olgudur. İntihar olgusunu tüm boyutlarıyla açıklamaya çalışmak bu araştırmanın kapsamı dışında olup; çalışma boyunca intiharın toplumsal ve dini boyutu üzerinde durulmuştur. Toplumların artan intihar oranları karşısında dinin etkisi yadsınamaz bir gerçekliktir. Din, bireyi çevresel faktörlere karşı ve özellikle intihara karşı koruyucu bir etkidir. Bununla birlikte sağladığı sosyal bütünleşme ve dayanışmanın etkisiyle intihara yönelişin de önünde bir set işlevi görmektedir. Şu hâlde bu makale, intihar ve din ilişkisini toplumsal zeminde açıklamayı ve bireyin intihar eylemi karşısında dinin engelleyici bir işlevinin olup olmadığını tartışmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda dokümantasyon metodu kullanılarak intiharın toplumsal ve dini boyutu irdelenmiş; intiharın önlenebilirliği üzerinde dinin işlevi tartışılmıştır.

1-İntiharın Toplumsal Boyutu

Toplumların ölüm ve ölüm imgesine karşı tutumları uygarlaşma süreçleri boyunca sürekli farklılık göstermiştir. Ölüm olayının eski toplumlar için üzerinde hassasiyetle durulan önemli bir konu oluşu, onun kamusal kimliğini ön planda tutarken; modern

⁷ Rahime B. Şen, "Türkiye'de Töre Cinayetleri ve İntiharlar", *İntihar ve Töre Cinayetleri Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 87.

⁸ Alptekin - Duyan, *İntihar ve İntihar Girişimi*, 22-23.

⁹ Necati Sümer, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötanazi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 7.

¹⁰ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet A. Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), X.

¹¹ Ninian Smart, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlgili Dinler", çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 297-298.

toplumlarda ise ölüm olayının eski önemini yitirerek sıradan bir konu haline geldiği, toplumsal hayat için geri plana atılan bireysel bir durum haline dönüştüğü, kamusal kimliğinin ikinci plana atıldığı görülmektedir.¹²

Bireyin içinde yaşadığı toplumla olan sosyal bağları ne kadar güçlü ve pozitif yönde ise bunun bireye sağlayacağı yarar da o kadar yüksektir. Bireyin ve içinde yaşadığı toplumun sosyal bağları ne kadar zayıfsa veya bu bağlar kopmuşsa birey bundan son derece olumsuz etkilenebilir. Bu durumda, bireyin kendi iç dünyasına çekilmesi ve yalnızlaşması beklenir. Bireyin niçin kendisini toplumdaki yalıtılarak içine kapandığının veya toplumun bireyi hangi nedenlerden dolayı ilgisiz ve yalnız bıraktığının anlaşılabilmesi için sosyolojik teoriler bireyi intihara yönelten nedenleri sorgulamıştır.¹³ Bireyde güçlü sosyal bağlara sahip olma durumu, onun intihara olan eğilimini engelleyebileceği gibi aynı zamanda intihara olan eğilimin artmasına da neden olabilir. Bireyin yakın çevresinde görülen intihar olayları, kişinin intihar düşüncesine kapılmasını, kendine zarar vermesini ve hatta sonu ölümle sonuçlanan intihar eylemlerinin yaşanmasını tetikleyebilir.¹⁴

Toplumsal yapılar, bireyin aklından geçen her düşünceyi rahatlıkla ifade etmelerine ya da bu düşünceleri uygulamalarına izin vermez. Toplum için asıl önemli olan bireyin topluma karşı görev ve sorumluluklarını yerine getiriyor olmasıdır. Toplum, bireyi suçlayıcı bir tavırla, intiharı korkakça, insan onuruyla bağdaşmayan, yasalara ve topluma karşı işlenen adi bir suç eylemi olarak nitelendirmektedir.¹⁵ İntihar, bireyin ölmeye karar vermesi neticesinde bu kararını gerçekleştirme amacıyla eylemde bulunmasıdır. Ancak bireyin neden ve hangi sebeplerden dolayı intihar ettiğinin çok fazla parametresi olabilir. Bireyi intihara yönelten ana neden, hayatın birey için yaşanmaya değer kadar anlamlı bir yer olup olmama konusunda kaldığı ikilemdir.¹⁶

İntihar, yalnızca modern sanayi toplumlarında görülen bir eylem değildir. İntihar, ilk topluluklardan beri varlığını tarihin hemen her döneminde sürdürmüştür. Ancak eski toplumlara oranla modern toplumlarda intihar oranlarında görülen artışlar ciddi boyutlara ulaşmıştır.¹⁷ Son birkaç yüzyılda yaşanan toplumsal ve teknolojik gelişmeler, birey ve toplum hayatını kolaylaştırmaya yönelik büyük bir ivme kazanmıştır. Diğer yandan hayatı yaşamaya değer kılan ve bunu anlamlandıracak inanç sistemlerinden de aynı ölçüde uzak kalmıştır. Dolayısıyla, intihar eylemleri modern toplumlarda daha fazla rastlanır hale

¹² Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), 136-137.

¹³ Necati Sümer, "Antik ve İlkel Topumlarda İntihar Olgusu", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 87.

¹⁴ Anna S. Mueller vd., "Can Social Ties Be Harmful? Examining the Spread of Suicide in Early Adulthood", *Sociological Perspectives* 58/2 (2015), 216.

¹⁵ Karl Marx, *İntihar Üzerine*, çev. Barış Çoban- Zeynep Özarslan (İstanbul: Yenihayat Yayınevi, 2006), 11-12.

¹⁶ Hamdi Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı: İntihar, Ötanazi ve Reenkarnasyon* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011), 54.

¹⁷ Necdet Subaşı, "Çağımızda Sosyal Değişim ve Yansımaları", *İntihar ve Töre Cinayetleri Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 35.



gelmiş; bunun da toplumsal yapıyı temelden ve derinden etkileyen ciddi boyutlara neden olduğu görülmüştür.¹⁸

Bireylerin intihara karşı az veya çok meyilli olması, her toplumun kendine has ortak intihar eğilimlerinin ortaya çıkmasına neden olabilir. Bunun kaynağı, bireyin kişisel eğilimlerinde değil; içinde bulunduğu sosyal yapıdaki toplumsal eğilimlerde aranmalıdır.¹⁹ Modernleşmeyle birlikte bireyselleşmenin kişinin değer dünyasında, varlığı algılayış ve anlamlandırmasında, toplumsal hayatında pek çok değişimi ve yeniliği beraberinde getirdiği görülmektedir.²⁰ Modernizm, bireyin kendi bedeni üzerinde vereceği kararlar hakkında yetkinin yalnızca kişinin kendisinde olduğunun altını çizer. Diğer bir ifadeyle modernizm, bireye istediği şekilde yaşama veya istediği şekilde hayatını sonlandırma özgürlüğünü telkin eder. Modernleşme, toplumun bireye sağladığı sosyal destekten mahrum kalmasına, bireyin kendisini her geçen gün daha da yalnız hissetmesine neden olduğu bir dönemdir. Bireyin ihtiyaç duyduğu güçlü ve sağlıklı sosyal bağların modernleşmeyle birlikte zayıflaması nedeniyle bireylerin yalnız ve mutsuz bir kişiliğe bürünmeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla modernist düşünceler bireyi toplumdan uzaklaştırarak yalnızlaşmasına neden olmaktadır. Bireydeki bu yalnızlık, kendini yaşadığı toplumdan tecrit etmiş olma hali, ona ümitsizlik ve sevgisizlik aşılabilir ve kişi bunların etkisiyle intihar eyleminde bulunmaya yönelebilir.²¹

Bir toplumun tüm bireyler için en temel endişesi mutluluk üzerinedir. Bireyin öncelikli amacı, bireysel ve toplumsal mutluluğa ulaşarak hayatın anlamına katkı sağlamaktır. Ancak, hayatın anlamsız, birey için acı çekmesine sebep bir yer olduğu düşüncesine sahip kişi için intihar normal bir davranış olarak görülebilir.²² Sosyal yapılar, bireylerin mutlu bir hayat sürmelerini sağlamak amacıyla oluşturulur. Bir toplumun mutluluk ölçütü o toplumdaki en mutsuz bireyin mutluluğuna bakılarak ölçülür. İntihar eyleminde bulunanların çoğunda toplumsal mutluluğun eksik olduğu düşüncesi hâkimdir.²³ Bireyin sosyal yalnızlığı, yaşadığı bedensel ve psikolojik problemleri onun hayatı anlamsız ve değersiz hissetmesine, kendi elleriyle ölüme sürüklenmesine neden olur.²⁴

İntiharın, ilk kez bilimsel, kapsamlı ve sistematik bir şekilde, toplumsal boyutlarıyla ele alınışı, Emile Durkheim'ın 1897 yılında yazdığı İntihar adlı çalışmayla olmuştur. O, intiharın toplumsal bir olay olduğunu ve bu nedenle de toplumsal olarak ele alınması gerektiğini vurgulamış; intiharı ve intihar girişimini şu şekilde tanımlamıştır: “*Nasıl bir*

¹⁸ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı*, 57.

¹⁹ Emile Durkheim, *İntihar: Bir Toplumbilim İncelemesi*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Vizyon Basımevi, 2018), 310.

²⁰ Muhammed Kızılgeçit, “Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2016), 2481.

²¹ Huriye Martı, “Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016), 75-77.

²² Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 56.

²³ İrfan Özen, *İntihar* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1997), 9.

²⁴ Al Alvarez, *İntihar: Kan Dökücü Tanrı*, çev. Zuhâl Ç. Sarıkaya (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 63.

sonuç vereceği bilinen, kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilen, olumlu ya da olumsuz bir edimin dolaysız ya da dolaylı sonucu olan her ölüm edimine intihar denir. İntihar girişimi de böyle tanımlanan, fakat ölüm sonucu vermeyen edimdir.”²⁵ Ona göre intihar, bireyin yaşam karşısında ölmeyi tercih ettiği bir eylemdir. Bireyin bu eylemine neden olan etmenler her bir intihar davranışı için farklılık gösterir ve bu nedenle her bir intihar olayını ayrı ayrı kendi içinde değerlendirmek gerekir.²⁶

Durkheim, intiharın çeşitli toplumsal tiplerinin bir sınıflamasını yapmış ve bunu yaparken intiharları nedensel ve yapısal olarak ayırmıştır. Ona göre, bir olay veya olgunun yalnızca niteliklerini bilmek onun doğasını açıklamak için yeterli olmayabilir; ancak bir olayı açıklayabilmek için onu meydana getiren nedenlerin bilinmesi son derece önemlidir.²⁷ Durkheim, toplumun bireye karşı olan görev ve sorumluluğunu yerine getirdiği durumlarda intihar oranlarında azalma; bu görev ve sorumluluğun yerine getirilmediği durumlarda intihar oranlarında artma eğiliminin olduğunu ifade etmiş ve intiharları bencil, özgeci ve kuralsız olmak üzere üç tipe ayırmıştır.²⁸ Bencil intiharlar, bireyin içinde yaşadığı toplumla bütünleşememesi, sosyal bağların zayıflaması ve bireyin yalnızlığının arttığı zamanlarda görülen intiharlardır. Örneğin, bekar ve boşanmış kişilerin, evlilere oranla daha fazla intihar etmesi bu tür intiharlardandır. Evlilerin aile bağlarının bekar ve boşanmış kişilere göre daha güçlü oluşu, bireyi intihara karşı korumaktadır. Aynı şekilde Hristiyanlıkta Katolik mezhebinde görülen intiharların Protestan mezhebinde görülen intiharlardan daha az oluşu, Katoliklerin Protestanlardan daha güçlü dini bağlarla birbirine bağlı olmalarıyla açıklanmaktadır. Özgeci intiharlar, bireyin içinde yaşadığı toplumla aşırı bütünleşmesi halinde görülen intiharlardır. Örneğin, yaşlı birinin veya tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa yakalanan bireyin intiharı, kocasının ölümünde kadının intiharı, başkanlarının veya sahiplerinin ölümünde maiyeti veya hizmetindeki kişilerin intiharları bu tür intiharlardandır. Kuralsızlık intiharları ise, bireyin içinde yaşadığı toplumdaki sosyal düzenin bozulması halinde yaşanan intiharlardır. Örneğin, belirsiz aralıklarla ve aniden yaşanan toplumsal bunalımlar nedeniyle görülen intiharlar bu tür intiharlardandır.²⁹ Durkheim, bu intihar tipolojisine ilave dördüncü tip intihar olarak kadercı intiharları koymuş ve toplumdaki kuralsızlık halinde intiharların olabileceği gibi aşırı bir toplumsal düzenin olduğu durumlarda da intiharların görülebileceğine dikkat çekmiştir. Durkheim’ın intiharla ilgili analizleri ve intihar sınıflamasının geçerliliğini günümüzde de sürdürdüğü görülmektedir. Bunun en önemli nedeni, onun intihar olgusunu insanlık tarihinin en ilkel ve en gelişmiş iki ucu arasındaki tüm sosyo-ekonomik

²⁵ Durkheim, *İntihar*, 5.

²⁶ Durkheim, *İntihar*, 285.

²⁷ Durkheim, *İntihar*, 129.

²⁸ Sümer, “Antik ve İlkel Topumlarda İntihar Olgusu”, 85-86.

²⁹ Durkheim, *İntihar*, 202-290.



ve kültürel dönemlere ilişkin kavramsal bir çerçeveye oturtmuş olmasından kaynaklanmaktadır.³⁰

2-İntiharın Dini Boyutu

İnsanlık tarihi boyunca her dönemde insanların mutlaka bir inanca ve bu inancın yansımaları olan bir din veya dinsel anlayışa sahip olduğu bilinmektedir. Bu anlamıyla din, kutsalın insan hayatındaki tecrübesi şeklinde tanımlanmaktadır.³¹ Kutsalın tecrübesi olarak tarif edilen din, psikolojik bir olay olması nedeniyle bireyi ilgilendirirken; sosyolojik bir olgu olması nedeniyle de toplumu ilgilendirmektedir.³² Dinin tarih boyunca yapılan tanımlamaları daha çok insan merkezli olması nedeniyle henüz üzerinde mutlak bir uzlaşma sağlanan tanımını bulunmamaktadır. Bu nedenle din, insanın kutsalı tanınması, kavrayışı, idraki, düşünmesi, arzulanması, tecrübesi şeklinde nitelendirilir.³³ Din olgusu, gündelik ilişkilerden hayat felsefesine, hukuktan ekonomiye, siyasetten ahlaka kadar pek çok alanda birey ve toplum hayatını hem mikro hem de makro düzeyde farklı ölçülerde etkilemektedir. Dolayısıyla dinin bireysel ve toplumsal davranış süreçlerinin oluşmasında ve bunun devamının sağlanmasında önemli bir unsur olduğu ifade edilebilir.³⁴

Hangi döneme bakılırsa bakılsın, insanoğlunun dinsel eylemlerini tam ve doğru bir şekilde yerine getirmeye çalışması, dini emir ve yasaklara uyması sonucunda sağlığının yolunda gideceği, uzun ömürlü olacağı, ölümden sonra ruhunun cennete gireceği gibi pek çok fayda sağladığına dair görüşe rastlamak mümkündür. İkel dönemlerde din, bireylerin kendiliğinden ve rahat bir şekilde uydukları, kabul ettikleri değişmez ve geleneksel pratikler bütünü olarak görülür.³⁵ Din, özellikle modern sanayi toplumlarında bireyin kişiliğinin bozulmasına karşı koruyucu bir rol üstlenmiştir. Din, bireyin aklen, ruhen ve bedenen bir bütün olmasını destekler ve bu yönüyle kişilik bütünlüğünün muhafaza edilmesinde önemli bir araçtır.³⁶ Din, bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesini sağlayan kutsal bir değerdir.³⁷ Tıpkı geleneksel toplum yapılarında dinin bireyler üzerinde birleştirici rolü olduğu gibi, modern seküler toplumlarda da dinin intihar eyleminde bulunacak birey için anlamlı ve koruyucu bir işlevinin olduğunu ifade etmek mümkündür.³⁸ Bunların yanında, sosyal bir olgu olarak dinin sosyal yaşamda bu olumlu ve yapıcı etkilerinin yanı sıra bazen de çatışma, kargaşa vb. hususların tetikçisi olduğu görülmüştür.

³⁰ Mehmet Ruhi Köse, *İntihar: Sosyo-psikolojik, Kültürel ve Ekonomik Bir Çözümleme* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 7.

³¹ Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), 97.

³² Mehmet Bayyigit, "Dinin Ferdi ve Sosyal Rolü Üzerine Genelleme", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1994), 153.

³³ İzzet Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 4-5.

³⁴ Ahmed H. Alpay - Mehmet C. Şahin, "Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2019), 44-46.

³⁵ A. R. Radcliffe Brown, "Din ve Toplum (1)" çev. Ünsal Oskay, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 23 (1968), 302-305.

³⁶ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 78.

³⁷ Alfred N. Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 244.

³⁸ Kemal Sayar, "İntihar ve İnanç Sistemleri", *Yeni Symposium* 40/3 (2002), 101.

Dinlerin doğasında bireyin kendini genel ve yüce bir varlığa bağlı hissettiği zamanlar vardır. Birey, bazen bu yüce varlıktan uzaklaşır ve sonra tekrar ona geri döner. Bireyin bu geri dönüşündeki asıl amacı, dinin kendisine manevi bir yükseliş veya kurtuluş imkânı sağlayabileceği düşüncesidir.³⁹ Bir din, ortaya çıktığı toplumda tutunup ve yayılmaya başladığı andan itibaren, orada bulunan inançları, kurumları, değerleri, tutum ve davranışları etkilediği gibi onlar üzerinde de söz hakkına sahip olur. Bir dinin toplumdaki varlığını koruması ve bunu sürdürdürebilmesinin yolu, o toplumun sosyal varlığı ile kaynaşmasına ve kişiler arası dini ve sosyo-kültürel bütünleştirici rolünü yerine getirebilmesine bağlıdır.⁴⁰ Dinin toplumdaki asıl işlevi, bireye kollektif bir bilincin yerleşmesini sağlamaktır. Özellikle toplu halde yapılan dini ibadetler veya törenlerde bireyin kendi inanışlarını ortak değerler ve inançlarla ifade etmeye çalışması toplumsal olanın daha da güçlenmesini sağladığı gibi bireyin çevresel faktörlerden de olumsuz etkilenmesini önler.⁴¹

Din, etkisini ilkel toplumlarda ve kabile topluluklarında etkin ve güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Modernleşme ve onun baskın yaklaşımı olan pozitivizm, gelişen toplum yapısına paralel olarak dinin işlevinde ve geçerliliğinde büyük bir gerilemenin olacağını kabul etmektedir. Çünkü modernleşmenin neden olduğu yaşam tarzında dinin kendine yer edinebilmesi oldukça zorlaşmıştır. Nitekim din, çoğu zaman özünde yer alan pek çok değeri modernizmle uygun bir zemine oturtabildiği ölçüde kendine yer bulabilmiştir.⁴² Modernleşmeyle birlikte dinin gerileyeceğine ve toplumsal hayat üzerindeki etkisinin yok olacağına dair farklı teoriler olsa da dinin modern toplumlardaki önemi ve etkisi günümüzde de sürmektedir. Özellikle 20. yüzyılın sonlarına doğru hemen hemen her toplumda yaşanan kutsala dönüş arayışı bu görüşü destekler niteliktedir.⁴³

İntiharlar, sosyal bütünleşmenin zayıf olduğu toplumsal yapılarda daha çok artma eğilimi, sosyal bütünleşmenin güçlü olduğu yapılarda ise azalma eğilimi göstermektedir.⁴⁴ Sosyal bütünleşmenin olmadığı veya yeteri kadar sağlanamadığı toplumsal yapılarda kısa sürede ve oldukça hızlı bir şekilde sosyal çözümlerin görülmesi kaçınılmazdır. Din, bu noktada ön plana çıkarak bireyler arası birleşme ve dayanışmayı artırmakta etkin rol alırken toplumsal çözülmeye karşı da tampon işlevi görmektedir. Çünkü dinin toplumsal çözülmeye karşısında toplumu koruyucu bir rolü bulunmaktadır. Toplumsal yapılardaki dini

³⁹ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 312.

⁴⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 346-348.

⁴¹ Christopher Newman, "Din Sosyolojisi: Uyuşma, Çatışma ve Değişim", çev. M. Cengiz Yıldız, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 3/8 (2004), 138.

⁴² Necdet Subaşı, "Dinselliğin Modern Bileşenleri", *Din-Kültür ve Çağdaşlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 307-308.

⁴³ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 110.

⁴⁴ Robert D. Baller - Kelly K. Richardson, "Social Integration, Imitation, and the Geographic Patterning of Suicide", *American Sociological Review* 67/6 (2002), 876.



bağlarda yaşanacak zayıflama veya yok oluş durumunda toplumsal buhranların yaşanılması kaçınılmazdır.⁴⁵

Dinsel açıdan intihar eyleminin aykırı bir eylem olduğu açıktır. Bireyin yaşamını sürdürme hakkı doğal bir haktır ve bu hakkı ona veren Tanrı olduğu için yine bireyden alacak olan da Tanrıdır. Dolayısıyla hiçbir kimsenin, istediğinde bu yaşama hakkından vazgeçerek hayatına son verme yetkisi yoktur. Bireyin intiharı, yalnızca o kişinin kendisine karşı görev ve sorumluluklarını ihmal etmesi anlamına gelmez; aynı zamanda yaşadığı topluma karşı görev ve sorumlulukların da ihmal edilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁶ Semavi dinler, Tanrısal bir emrin çiğnenmesini günah olarak nitelendirmiştir. İntihara karşı semavi dinlerde ilahi bir kanun olmaması nedeniyle bu eylemin günah olmadığı ileri sürülmüş olsa da⁴⁷ bireyin intihar eyleminde veya intihar girişiminde bulunması Tanrı'nın emrine bir karşı geliş şeklinde nitelendirilmiş; bu nedenle intihar, semavi dinlerce affedilemez bir suç ve günah olarak kabul edilerek reddedilmiştir.⁴⁸ Semavi dinlere göre bireyin olumsuz yaşam koşulları karşısında yapması en doğru eylemin minnet duyma, sabretme ve şükretme olduğu düşünülür. Hangi sebeple olursa olsun, bireyin hayatına son verme gibi bir düşünce veya eylem dinin özüne aykırıdır, hatta Tanrı ve doğa yasalarına karşı bir başkaldırıdır.⁴⁹

Semavi dinler arasında bulunan Yahudilik, intiharı ilke olarak onaylamaz. Ne Eski Ahit'te ne de Yeni Ahit'te intiharı yasaklayıcı açık bir ifadeye yer verilmiştir. Geleneksel İbrani hukukunda intihar eden birinin bu eylemi akli başındayken yapmış olamayacağı ileri sürülmüştür. İntihar edenlerin büyük çoğunluğunun akıl sağlığının yerinde olup olmadığı değerlendirilmiş; sonuç olarak, bireyin bu eylemden sorumlu tutulamayacağına dair karar verilmiştir. Ancak kişinin savaş, katliam, şirk veya zinaya zorlanması gibi elzem durumlarda intiharın takdire değer, onurlu bir davranış şekli olduğu kabul edilmiştir.⁵⁰ Yahudilik, intihar edenin cenazesinde konuşma veya tören yapılması gibi eylemleri yasaklamakta; intihar edenlerin defin işlemlerini mezarlıkların ayrı bir noktasında ve küçük bir alanla sınırlı tutmakta; törene katılanların yas tutmasını da hoş karşılamamaktadır.⁵¹

Hristiyan inancına göre, bireyin intihar ederek yaşamına son vermesi en kötü ölüm şekli olarak kabul edilmiştir. Çünkü Hristiyan inancında ahlaki değerler bakımından tüm bireylerin hayatının kutsal olduğuna inanılmakta; şiddete, cezalandırmaya karşı yumuşak başlı olmanın ve bağışlayıcılığın önemli olduğuna vurgu yapılmaktadır. Buna göre

⁴⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Dinin Toplumsal Bütünleşmedeki Rolü", *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 41.

⁴⁶ Fikret Karaman, "Ülkemizdeki Sosyal Değişim Sürecinde İntihar Olaylarının Boyutu", *Çağımızda Sosyal Değişime ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 124.

⁴⁷ Samuel Y. Atlee, "Is Suicide a Sin?", *The North American Review* 150/399 (1890), 275.

⁴⁸ Cuci Han, *Felsefi İntihar ve Ötesi* (İstanbul: Kora Yayın, 1997), 121.

⁴⁹ Mehmet Eskin, *İntihar: Açıklama, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme* (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2014), 45.

⁵⁰ Martı, "Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele", 70-71.

⁵¹ Kay R. Jamison, *Erken Çöken Karanlık: İntiharı Anlamak*, çev. Emine Bademci (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 27.

Hristiyanlıkta bireyin kendisine ya da bir başkasına zarar vermesi, cinayet işlemesi, intihar etmesi gibi eylemler reddedilmiştir.⁵² Tanrının verdiği canı yalnızca Tanrının alabileceğine ilişkin genel inanca göre bireyin bilerek ve isteyerek, kendi elleriyle yaşamına son vermesi affedilemez bir günahdır. Bireyin intiharı, Tanrının varlığını reddetme, O'nun istemine bir karşı çıkmadır.⁵³ Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da benzer şekilde intihar edenlerin mezarlıklara gömülmelerine karşı çıkılmış; intihar edenlerin dini cenaze törenlerinden yararlanmalarının önüne geçilmiştir.⁵⁴

İslamiyet, intiharı bireyin kişiliğine, can dokunulmazlığına, toplumsal saygınlığına karşı yapılan haksız bir eylem olduğunu savunmuş; hangi nedenden veya hangi amaçla yapılırsa yapılsın intihar eylemini mutlak suretle yasaklamıştır.⁵⁵ Yahudilik ve Hristiyanlıkta bireyin intihar eyleminde bulunmaması gerektiği yönünde benzer görüşlere yer verilse de İslam, intihar eylemine karşı en güçlü ve doğrudan yasaklayıcı bir tutum sergilemektedir. İslam'da yaşam, Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimetlerden birisidir. Bu nedenle, bireyin haksız yere kendi canına veya bir başkasının canına kıyması yasaklanmıştır.⁵⁶ Birey hayatı, Allah'a aittir ve bu nedenle Onun bilgisi dışında bu hayatı sonlandırmaya çalışmak, Onun yasalarına karşı gelmektir. Kur'an-ı Kerim'de Nisa Suresi'nin 29. ayetinde, "...Kendinizi helâk etmeyin..."⁵⁷ diye açık bir şekilde bireyin hayatına son vermemesi gerektiği de emredilmektedir. Yine Nisa Suresi'nin 30. ayetinde bu eylemi yapanın cehenneme gönderileceği ve onu büyük bir azabın beklediği de net bir şekilde vurgulanmıştır.⁵⁸ Maide Suresi'nin 32. ayetinde, "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır..."⁵⁹ emriyle hayatın ne kadar değerli olduğuna ve birey hayatına yapılacak en küçük bir katkının ne kadar önemli olduğuna vurgu yapılmıştır. Ali İmran Suresi'nin 145. ayetinde, "Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır..."⁶⁰ Nahl Suresi 61. ayetinde, "...Ecelleri geldiği zaman ise ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler..."⁶¹ Vakıa Suresi 60. ve 61. ayetinde, "Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik. (Bu konuda) bizim önümüze geçilmez."⁶² buyurularak İslam'ın ölüm ile ilgili bakışı açık bir şekilde ortaya konmaktadır.

⁵² Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi-1*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 194.

⁵³ Allan Kellehear, *Ölme Üzerine Bir İnceleme: Bireysel Bütünlük, Bedensel Çöküş ve Ruhsal Dönüşüm*, çev. Barış Zeren (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015), 192.

⁵⁴ Gerald Messadie, *4000 Yıllık Tarihi Aldatmacalar*, çev. Sonat E. Kaya (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2013), 244.

⁵⁵ Martı, "Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele", 69.

⁵⁶ Emre Dorman, *Kur'an-ı Kerim'deki Temel Emirler ve Yasaklar* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 135.

⁵⁷ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/29.

⁵⁸ en-Nisâ 4/30.

⁵⁹ el-Mâide 5/32.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/145.

⁶¹ en-Nahl 16/61.

⁶² el-Vâkıa 56/60-61.



Semavi dinler dışında yer alan Hinduizm ve Budizm genel olarak intiharı yasaklamıştır. Ancak bu dinler için intihar eylemi, iyileşmesi pek mümkün olmayan hastalıklarda veya ölümcül şekilde yaralanmış kişilerin bu acılarından kurtulmalarında eskiden beri kabul edilir bir eylem olmuştur. Hinduizm'e göre bireyin hayatın rutin akışı içinde aniden hayatını doğal olmayan bir yöntemle sonlandırması, kişinin hayata karşı açık bir isyanı olarak kabul edilir. Yine benzer şekilde Budizm'de, bireyin yaşama hakkını sonuna kadar kullanması gerektiğine inanılır. Bireyin intiharı, ona manevi olarak büyük acılar yaşamasına neden olabilir.⁶³ Ancak, Uzakdoğu dinleri genel olarak ele alındığında, bu dinlere göre insan ruhu, insan bedenine hapsedilmiş bir kuşa benzetilir. Kişinin gereğinden fazla yaşaması bedeni için bir eziyettir ve insan ruhu bundan olumsuz şekilde etkilenir. İnsan bedeni ne kadar çok eziyet görür ne kadar çok acıya katlanırsa ruh da o derece mutlu olur. İnsan eğer intihar ederse, ruh bedenden ayrılır ve ebedi mutluluğa ulaşır. Asıl önemli olan insan bedenine hapsedilmiş bu kuşun gerçek özgürlüğüne kavuşmasını sağlamaktır.⁶⁴

3-İntiharı Önlemede Din

Din, bireylerin yaşama tutunmasını sağlayan güçlü bir bağ olmasının yanında toplumsal örgütlenmeyi düzenleyen, bireylerin topluluk halinde yaşamalarını kolaylaştıran, kişileri birbirine kaynaştıran temel etkenlerden biri olarak kabul edilir.⁶⁵ İnsanın sosyal bir varlık olması nedeniyle onun toplumdan ve dinden soyutlanması mümkün değildir. Bilim, birey ve toplum hayatını kolaylaştırmaya hizmet ederken; din ise bu hayatın anlamlandırılmasına katkı sağlar. Birey ve toplum için hayatın anlamlarla ve değerlerle yüklü oluşu son derece önemlidir. Bu durum, dinin birey ve toplum hayatından kolayca sökülecek bir şey olmadığını gösterir. Asıl üzerinde durulması gereken konu, bireylere kolay, aynı zamanda da anlamlı bir hayat imkânı sunabilmektir. Hayatı anlamada ve kolaylaştırmada bilimsel yapının üzerine düşeni yapması gerekirken; hayatın anlamını kavramada dini yapının üzerine düşeni yapması gerekir. Birey ve toplum açısından en tehlikeli durum ise kişiyi bilim ve din arasında bir tercih yapmaya zorlamaktır.⁶⁶

Dinin toplum üzerinde etkili olmasının nedenlerinin tespiti son derece önemlidir. Son yıllarda dinin birey ve toplum üzerindeki rolüne ilişkin yaşanan değişimler ve gelişmelerden dolayı dinin toplulukları hangi şartlarda birleştirdiği, hangi şartlarda ayırtırdığı konusu oldukça tartışılmaktadır.⁶⁷ Din ve intihar arasındaki ilişkinin açıklanmasında dinin iki farklı işlevi vardır: İlkine göre din, bireyin olumlu davranışları üzerinde motive edici bir role sahip olurken; ikincisine göre din, bireyin intihar eylemi gibi

⁶³ Sümer, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötanazi*, 188-193.

⁶⁴ Mustafa S. Yeprem (Ed.), *Gençlerin Ruhsal Durumu Üzerine Bir Araştırma (İntihar Eğilimleri ve İntihar Olasılıkları)* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2018), 47-48.

⁶⁵ Laurent Fleury, *Max Weber*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009), 87.

⁶⁶ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı*, 67-68.

⁶⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. haz. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 580.

olumsuz davranışlar üzerinde engelleyici bir işleve sahiptir.⁶⁸ Dindar olarak nitelendirilen birey, rutin hayatında inancına, inancının gereklerine değer verir. Onun duyguları, düşünceleri ve davranışları inancına uygun şekilde olmalıdır. Dindar bireyler, pek çok alanda olduğu gibi intihar konusunda da inancın koruyucu etkisini görerek bu eylemden korunabilecek kimselerdir. Dindar toplumlarda intihar oranları oldukça düşük seviyede seyrediyor olsa da seküler toplumlarda dindar bireylerin intihar eylemine başvurmaları oldukça rastlanan bir durumdur. Birey ve toplum arasında çeşitli düşünce ve inanç farkları nedeniyle bireyi yaşadığı toplumdan ayrı ele almak doğru değildir. Din, bireyin ahlaki gelişiminde ve güçlü bir kişilik kazanımında önemli rol oynar. Dindar bireyin rutin hayatta karşılaşabileceği biyopsikososyal bunalımlara karşı daha dirençli olduğunu söylemek mümkündür. Din, bireyin karşılaştığı zorluklar karşısında sığınabileceği manevi bir limandır. Dindar birey, yaşamı boyunca pek çok sınavdan geçeceğinin ve bunlar karşısında sabretmesi gerektiği kanaatine sahip güçlü bir iradenin temsilidir.⁶⁹

Toplumlar, sosyal değişim ve dönüşümler karşısında kendilerini koruyamadıkları, varlıklarını sürdürebilmek için herhangi bir değişkenlik gösteremedikleri durumlarda “*anomi*” denilen, toplumsal düzenin bozulduğu yeni bir durum ortaya çıkar. Durkheim’a göre toplumsal anominin asıl nedeni, dinin işlevselliğini kaybetmesinin yanı sıra sosyal dayanışma ve inanç bağlarındaki zayıflıkta yatmaktadır.⁷⁰ Bu nedenle, intiharın toplumsal yaşamdaki varlığını açıklayacak asıl neden dini yapıya bakılarak anlaşılabilir. Seküler toplumlara oranla dindar toplumlarda intiharlara daha az rastlandığını gösteren çalışmalar, Durkheim’ı destekler niteliktedir. Genel olarak, dini inançlar ve dini törenlere katılımların intihar eyleminin azalmasına katkı sağladığı bilinse de bazı araştırmalarda din ve intihar arasındaki ilişkiyi etkileyen işsizlik, boşanma, maddi problemler, yaş vb. çeşitli faktörlerin de belirleyici olduğu görülmektedir. Konunun belli dini grup ya da dini aidiyetten ziyade bireysel dindarlık ve dini bağlılık açısından ele alınması durumunda dindarlığın yaş, cinsiyet, eğitim vs. gibi etkenlerden bağımsız olarak bireyin intihar eyleminde bulunma riskini azalttığı ifade edilebilir.⁷¹

İntiharla ilgili Durkheim’ın yaptığı araştırma, pek çok araştırmacı için ilham kaynağı olmuştur. Bernice A. Pescosolido, intiharlarla ilgili yaptığı çalışmalarında Durkheim’ı temel almış ve bunu üç döneme ayırmıştır. Birincisi, Durkheim öncesinde modern çağda ulus devletlerde yaşanan intiharlarda düzenli artışların görüldüğü ve bunun ahlaki açıdan sorun teşkil etmesini açıklayabilecek bir teorinin bulunmadığı dönemdir. İkincisi, Durkheim’ın intihar oranlarında yaşanan artışın asıl nedeninin modernite ve toplumsal

⁶⁸ Abdullah Dağcı - Fetullah Yılmaz, “Ömer Nasuhi Bilmen’e Göre İntihar ve Nedenleri: Din Psikolojisi ve İslam Hukuku Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi* 12 (2015), 434.

⁶⁹ Kalyoncu, *Ölümsüzlük İhtiyacı*, 69-70.

⁷⁰ Abdurrahman Güneş, “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 161.

⁷¹ Zuhâl Ağılkaça, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010), 176.



yapıdan kaynaklandığını ifade ettiği kendi dönemi olurken; üçüncüsü, intiharlarla ilgili çalışmaların daha çok klinik ortamlarda araştırıldığı ve eleştirel bir tutum sergilendiği Durkheim sonrası dönemdir.⁷² Pescosolido, herhangi bir topluluğu veya toplumu kapsayan sosyal bir ağ oluşturmaya çalışmıştır. Bu ağ, bireyin aile, arkadaş çevresini kapsamaması ve bireyin herhangi bir olumsuzluk veya kriz halinde başvuracağı ve ilk sosyal destek alacağı yer olması açısından son derece önemlidir.⁷³ Pescosolido, ayrıca intihara dinsel açıdan yaklaşmış ve teorisine “*dini ağlar*” adını vermiştir. O, dinlerin inananları intihar eylemi veya kendine zarar verme davranışından neden ve nasıl koruduğuna dikkat çekmiş; bireyin dini yönelimi artarken intihara olan eğilimde azalma görüldüğünü; bireyin dini yönelimden uzaklaşması halinde intihara olan eğilimde artış olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴

Dinlerdeki Tanrı rızasını kazanma ve bir menfaat beklemeden başkalarına yardım etme gibi öğretiler, toplumsal bağların güçlenmesine katkı sağlamakta ve intiharı engellemede bir araç olabilmektedir. Bireyin yaşamının kutsal olarak algılanması ve bu yaşamı sadece Tanrının sonlandırabileceği inancı bile başlı başına bireyi intihara karşı koruyucu bir niteliğe sahiptir. Güçlü dini inançlara sahip toplumlarda yaşayan bireylerin daha mutlu olduğu, hayata karşı daha olumlu yaklaşım sergilediği, hayattan daha fazla zevk aldıkları, olumsuz bir durumla karşılaştıklarında bununla baş edebilme becerilerinin yüksek olduğu yapılan araştırmalarla desteklenmekte; bu nedenle, dinin intihar davranışına karşı koruyucu bir etken olabileceği düşünülmektedir.⁷⁵ Paul Bloom, toplumda güçlü dini inanca sahip olanların olmayanlara oranla yaşamlarını daha fazla sürdürdüğünün altını çizmekte ve herhangi bir dini yapıya inananların hiç inanmayanlara oranla sayıca daha üstün olduğuna vurgu yapmaktadır.⁷⁶ Manevi olarak kendini güvende hisseden bireyin hayata karşı daha pozitif baktığı, hayatın yaşanmaya değer bir yer olması konusunda hem fikir olduğu, dindar bir şahsiyet olarak ne yapması ve ne yapmaması gerektiğinin bilincinde olduğu anlaşılmaktadır.

Dinin intihar eylemi üzerindeki etkisi, daha çok bireyi bu eyleme karşı koruyucu ve önleyici niteliktedir. Durkheim’e göre bunun nedeni, dinin bireyin kendini öldürmesini yasalar karşısında suçlu bulması veya dini kuralların Tanrı tarafından gönderilen sınırsız yetkiyle donatılmış olması değildir. Kişi öldükten sonra öbür dünyada yaşamın devam edeceğine dair inanç nedeniyle, bireyin kendisini öldürmesiyle suçlu ilan edileceği ve bunun acısını ve cezasını öbür dünyada da çekeceği korkusu da değildir. Durkheim’e göre dinin intihar üzerindeki önleyici etkisi, dini inancın yapısından kaynaklanmamaktadır. Eğer dinin, bireyi intihar eylemine karşı koruyucu rolü varsa bu bireyin kendine olan

⁷² Matt Wray vd., “The Sociology of Suicide”, *Annual Review of Sociology* 37 (2011), 506-510.

⁷³ Brea L. Perry – Bernice A. Pescosolido, “Social Network Dynamics and Biographical Disruption: The Case of “First-Timers” with Mental Illness”, *American Journal of Sociology* 118/1 (2012), 163.

⁷⁴ Bernice A. Pescosolido – Sharon Georgianna, “Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide”, *American Sociological Review* 54/1 (1989), 33.

⁷⁵ Ağılkaya, “İntihar ve Din”, 182.

⁷⁶ Paul Bloom, “Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç”, çev. Osman Z. Çıfçı, *Beytulhikme* 5/1 (2015), 165.

saygısından değil; dinin kolektif bilinci temsil ediyor olmasından dolayıdır. Dinin bu toplumsal niteliği, tüm inananlar arasındaki ortak, geleneksel ve zorunlu birtakım dini inanç ve ritüellerin varlığındandır. Bireyler arasındaki ortak inanç ve ritüeller ne kadar çok ve güçlü olursa dini toplumsal yapı da o ölçüde güçlü ve birleşiktir; onun koruyuculuğu da aynı oranda etkilidir.⁷⁷ Dinsel yapı, toplumu kendine itaat eden unsur olarak görür ve sonuç olarak bireylerin kendi yaşama hakları üzerinde istediği gibi davranmalarına engel olur. Bireyin kendisine ve yaşadığı topluma karşı olan görev ve sorumluluklarından intihar yoluyla kaçmalarına karşı çıkar.⁷⁸

Birey, topluma ne kadar güçlü bağlarla bağlıysa onu hayata bağlayan değerler de o ölçüde güçlüdür. Eğer birey, kendini yaşadığı toplumdan uzaklaşmış ve yalnız hissederse, toplumla olan bağları kopma noktasına gelmişse onun yaşaması için geçerli bir nedeni yoktur ve kişi kendisini intihar eyleminin eşliğinde bulur.⁷⁹ Birey, hayatta olduğu sürece her zaman yaşamın her alanında yaptığı tüm eylemleri belli bir amaç doğrultusunda yapmalıdır. Birey, kendi varlığının toplum için yararlı olduğuna inanmalıdır. Din, ancak belli şartlarda bireye olumlu etkide bulunabilir. Din, bireyi sıkıca kavrayan güçlü bir yapı olduğunda birey için intiharı önleyici bir işlevi yerine getirebilir, aksi halde bu pek de mümkün değildir.⁸⁰ Aynı şekilde, intihar oranlarındaki artış, aynı toplumda bireyler arası dini inanışlarda zayıflama olduğunun bir göstergesidir. Bu noktada modern şehir hayatı bireyler üzerinde dini inançlar açısından yıpratıcı bir etkiye neden olabilmektedir. Çünkü geleneksel yapıda güçlü dini mekanizmalar, kent hayatı içindeki etkinliğini kaybetmekte ve böylece dini tutum ve davranışlardaki diğer değişiklikleri tetikleyebilmektedir. Dinin etkinliğindeki bu azalış bireyi manevi açıdan boşluğa itmekte ve bireyi bu boşluğu doldurabilecek farklı arayışlara yönlendirmektedir. Modern toplum yapısında dine tahsis edilen alanlar, dini ayin ve törenlere ayrılan sürelerin değişkenlik göstermesi, farklı özelliklere sahip dini ve kültürel inanışlar gibi etkenler kent yaşamına adapte olan/olmaya çalışan bireyin dini inanç ve tutumları üzerinde de farklılıklara neden olabilir.⁸¹ Özellikle Müslüman toplumlar, modernleşmenin etkisiyle intiharı daha derinden yaşamaktadır. Çünkü Müslüman toplumlarda bireyselleşme/dinsel bireycileşme sonucunda intihar davranışı bireyin bir tercihi olarak algılanmakta; daha yüzeysel ve basit gerekçelerle başvurulabilecek bir eylem olarak düşünülmektedir.⁸²

Bir toplumun, kendi ortak bilincine ulaşması ve yeteri kadar duygu yoğunluğu yaşayıp bunu koruyabilme amacıyla öncelikle üyelerinin düzenli zaman aralıklarında dini tören ve ritüeller için bir araya gelmesi gerekmektedir. Bir araya gelen bireylerde

⁷⁷ Durkheim, *İntihar*, 157-158.

⁷⁸ Durkheim, *İntihar*, 203.

⁷⁹ Durkheim, *İntihar*, 206.

⁸⁰ Durkheim, *İntihar*, 395.

⁸¹ Ahmet Ş. Eşmeler, "Kentleşme Sorunlarının İntihar Üzerine Etkisi", *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 110-111.

⁸² Kızılgeçit, "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar", 2493.



dayanışma duygusunun yenilenmesi, pekiştirilmesi esastır. Dinî tören ya da dini ayinler, bireysel duyguların ikinci planda kaldığı, insanların kutsal değerler aracılığıyla ortak bir yaşam oluşturdukları zihinsel bir uyarıya neden olurlar. Buna karşın insanların birbirinden ayrılmaya, uzaklaşmaya başlamasıyla birlikte, ortak dayanışma duygusunda da azalma görülmektedir. Bu nedenle, dini törenlerin yenilenmesiyle toplumu canlı tutmak ve böylece dini-toplumsal bağları birleştirmek ve pekiştirmek gerekir.⁸³ Toplumsal yapının temel ögesi olan birey, kendisinin güven ve huzur içinde yaşayacağı bir ortam aramaktadır. Dinin öncelikli görevi, bireyin hedeflediği bu güven ve huzur ortamına ulaşmasında aracı olmaktır. Bilineceği üzere, bireylerin toplumsal veya siyasal kargaşalar ortamında, savaş hallerinde veya olağanüstü durumlar karşısında güçlü ve dayanıklı olmalarının nedeni, güçlü inançlara sahip olmalarından dolayıdır.⁸⁴

Birey, Tanrıya olan inancı ve Ona duyduğu güven nedeniyle yaşamını sürdürebilir. Bireyin Tanrıyı düşünmediği, O'nun varlığını unuttuğu hatta O'na inanmadığı zamanlarda yaşamın anlamı da değerini kaybeder. Eğer insanda Tanrıya ulaşma umudu olmasa yaşamına farklı metotlarla son verebilir. Bireyin yaşamını sürdürüyor olması, onun Tanrının varlığını arayış gayesine bağlıdır. Tanrı arayışında olan birey, yaşamın O olmadan mümkün olamayacağını bilincine erişebilir ve intihar eyleminde bulunmaktan kaçınabilir. Yaşamın her alanında Tanrının varlığına dair izler gören birey, kaybettiği yaşama gücünü Tanrıya olan inancıyla tekrar kendinde bulabilir.⁸⁵

Bir toplumun intihar oranını açıklayacak temel unsur gerçekten o toplumsal yaşamda aranacaksa, şüphesiz bunu en iyi şekilde temsil edecek olan dindir. Toplumların tarihsel süreçlerinde hiçbir etken bireyleri din kadar etkisi altına alıp onlara yön vermemiştir. Hiçbir semavi dinde intihar eylemini onaylayan veya makul gören bir anlayış yoktur. Yahudilikte, Hristiyanlıkta, İslamiyet'te intihar eylemi yasaklanmış bir eylem olarak nitelendirilmiştir. Ancak intihar oranları, farklı dine inananlarda, hatta aynı dinin farklı mezhepleri arasında bile farklılıklar gösterebilir. Bunun asıl nedeni, içinde bulunulan toplumsal yapının dinle arasındaki bağlara bakılarak anlaşılabilir. Bireyin dinle arasındaki bağlar ne kadar güçlüyse onu intihar eyleminde bulunma ihtimali o ölçüde düşüktür. Dolayısıyla güçlü dini bağlar bireyi intihara karşı koruyucu bir kalkan olabilirken; bireyin dini bağlarındaki zayıflık veya bu bağlardaki kopuş bireyin intihar eyleminde bulunmasında tetikleyici olabilir.⁸⁶

Dini inancın intiharlar üzerinde engelleyici bir rolü olduğuna dair yapılan çalışmalarda dinler arasında farklılıkların olduğu görülmektedir. Amerika'da en yaygın dört inanç türü üzerine yapılan bir araştırmada en yüksek intihar oranına Protestanlarda

⁸³ Edward Evans-Pritchard, *İlkellerde Din*, çev. Hüsen Portakal (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 75-76.

⁸⁴ Ali Albayrak, "Alevi-Bektaşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme", *Sufi Araştırmaları* 12 (2015), 21.

⁸⁵ Leo N. Tolstoy, *Hız. Muhammed*, çev. Arif Aslan (İstanbul: Karakutu Yayınları, 2005), 88-89.

⁸⁶ Özen, *İntihar*, 92-93.

rastlanmıştır. İkinci sırada Katolikler yer alırken, üçüncü sırada Yahudiler ve son olarak Müslümanlar yer almaktadır. Din ve intihar ilişkisi açısından Müslümanlar arasındaki intihar oranlarının diğer dinlere göre daha az olması, İslam'ın intiharı yasaklayıcı bir tutuma sahip olmasının ve intiharı büyük bir günah olarak nitelendirmesinin yanı sıra bu dinin hoşgörü ve insan hayatına verdiği değerle açıklanabilir.⁸⁷ Miles E. Simpson ve George H. Conklin (1989), toplumsal bütünleşmenin yoğun şekilde görüldüğü dinlerde intihar sayısında bir azalmanın olması gerektiğini savunan Durkheim'ın tezini destekleyici çalışmasını İslam dini üzerinde yapmış ve bunu doğrular nitelikte verilere ulaşımlardır. Buna göre, İslam dinindeki ritüellerin inananların tüm yaşantısı üzerinde önemli ve kapsayıcı bir etkisi yanında intiharların bastırılmasında da güçlü bir toplumsal rolünün varlığından söz edilmiştir. Özellikle Müslüman nüfustaki artışların, intihar hızında büyük oranda düşüşe neden olduğu sonucuna varılmıştır.⁸⁸

Herhangi bir dini geleneğe dahil olmanın veya dinlerden herhangi birine inanıyor olmanın intihar üzerinde kısıtlayıcı bir rolü olduğu bilinse de bu eylemin özellikle Müslüman toplumların temel problemleri arasında olduğu, başlıca ölüm nedenlerinden biri haline geldiğini ifade etmek mümkündür.⁸⁹ Yahudiler, Hristiyanlardan daha az intihar etmektedir. Hristiyanlar içinde Katolikler de Protestanlardan daha az intihar etmektedir. Bu durum, toplumların dindarlık düzeyi ile doğru orantılıdır. Yahudilerin Katoliklerden, Katoliklerin de Protestanlardan daha dindar olmaları onları intihara karşı koruyucu bir işlev görür. Bir toplumda bireyselleşme ne derece fazlaysa, bireyin dinsel alanı ne kadar dar bir alana hapsedilmişse bu toplumdaki dindarlık düzeyi o derece sınırlıdır.⁹⁰ Dinin toplumsal açıdan önemli fonksiyonları arasında onun toplumsal bir denetim aracı olarak toplumun bütünleşmesine, birlik ve beraberlik içinde yaşamasına, sosyal düzenin sağlanmasına ve bunun sürdürülmesine yaptığı katkı yer almaktadır. Dolayısıyla dindarlık düzeyi yüksek bireyin kendisini intihardan koruması dindarlık düzeyi düşük birisine göre daha mümkündür. Ancak dindarlık düzeyi yüksek olan toplumlarda birey çevresel etki ve denetime maruz kalmaktadır. Bu durum, bireyin intihar eyleminden uzaklaşmasına; zihninde intihar düşüncesine daha az yer vermesine neden olmaktadır.

Ateist ve materyalist bireyler arasındaki intihar oranları ise dindar bireylere göre oldukça yüksektir. Çünkü inanç faktörü, çeşitli nedenlerden dolayı intihar etme noktasına gelen bir insan için tutunacağı bir dal veya teselli bulacağı bir omuzdur. Bir dini grubun ya da cemaatin mensubu olmak, bireyin kendisine zarar vermesini engelleyen, onu tehlikelere karşı koruyan bir kalkan olarak düşünülebilir. Ancak bu bir zorunluluk değildir. Çünkü

⁸⁷ Mehmet M. Akın, *Türkiye Cezaevlerindeki İntihar Davranışlarına Sosyolojik Bir Bakış* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 15.

⁸⁸ Miles E. Simpson- George H. Conklin, "Socioeconomic Development, Suicide and Religion: A Test of Durkheim's Theory of Religion and Suicide", *Social Forces* 67/4 (1989), 961-963.

⁸⁹ Subaşı, "Çağımızda Sosyal Değişim ve Yansımaları", 35.

⁹⁰ Özen, *İntihar*, 94.



bireyin herhangi bir dini grubun ya da cemaatin mensubu olmadan da kendisini intihara eylemine karşı koruyabileceği Tanrı inancına olan bağlılıkla mümkündür. Yahudi cemaatlerinde intihar oranları oldukça düşüktür ve bunun nedeni, Yahudiliğin milli bir din olması ve Yahudi toplumunun da bir din cemaati olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Yahudilere göre onları hayata bağlayan en önemli faktör inançlarıdır.⁹¹

Din ve intihar ilişkisini konu alan çalışmalara bakıldığında herhangi bir dini inanca yönelme durumunda veya dini törenlere katılımların intihar davranışını azalttığı söylenebilir. Dini değerlerin, ibadetlerin ya da dini bağlılığın intiharı önleme konusundaki etkinliği burada ön plana çıkar. Güçlü dini inançlara sahip toplumların refah seviyesi daha yüksek olmasından dolayı bireylerin hayattan daha fazla zevk alabildiği, daha fazla mutlu olduğu ve intihar etme düşünceleriyle mücadele etmedeki imkanlarının daha çok olduğu görülmüştür. Bu durum, dinin intihar olgusuna karşı koruyucu bir faktör olabileceğini gösterir.⁹² Buna karşın, dinin intihar üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını veya din ve intihar arasında dolaylı bir ilişkinin olduğunu savunan çalışmalar da bulunmaktadır. Her ne kadar intiharın önlenmesinde, intihar hızlarının düşürülmesinde dine bağlılık, dindarlık önleyici bir işlev görse de ekonomik durum, toplumun modernleşme düzeyi, medeni durum, hastalık, yaş, cinsiyet, meslek gibi değişkenlerin etkisi göz önüne alındığında dinin intihar üzerindeki baskın yönünün zayıfladığını söylemek mümkündür.⁹³

Din ve intihar ilişkisini açıklayan çok sayıda tipoloji olsa da bunları genel olarak üç başlıkta özetlemek mümkündür: İlki, Durkheim teorisini temel alan sosyal entegrasyon tipolojisidir. Bu tipolojiye göre dini cemaatlerin kendi inananlarına sağladığı sosyal bütünleşme aracılığıyla bireyleri intihara karşı koruyucu bir rol üstlendiği görülmektedir. Sosyal entegrasyon konusunda Steven Stack, kurumsal dinin görünmez dinden daha etkin bir işlevinin olduğunu belirtmiştir. Ancak yoğun sekülerleşme nedeniyle kurumsal dinde bir çöküş yaşanırken; buna karşın bireylerin kendilerine ait içsel ve görünmez dine olan bağlılıklarında, sahip oldukları bireysel dindarlık düzeyinde artış olmuştur. İkinci tipoloji, dini bağlılık tipolojisidir. Bu tipolojiye göre dine, ahiret inancına, ölümün tek gerçek olduğu düşüncesine olan bağlılık bireylerin intihar eyleminde bulunma riskini azaltabilir. Rodney Stark, intihar eylemi üzerinde dinin doğrudan etkisinin olduğuna dikkat çekmiş ve dinin bireyin yaşadığı korku, gerilim ve sıkıntıları azaltıcı etkisi üzerinde durarak intihara neden olan dini etkileri tespit etmeye çalışmıştır. Stark'a göre bireyin dine olan bağlılığı onu intihara karşı koruyan kendi başına tampon bir güçtür. Bu nedenle, dinlerin ölüm sonrası vaat ettikleri hayat nedeniyle dinin intiharlar üzerinde azaltıcı bir etkisinin olduğu doğru bir tespittir. Üçüncü tipoloji, dini yapı ve sosyal ağlar tipolojisidir. Bu tipolojiye göre dini etkinliklerin, dini ibadetlerin ve törenlerin bireyin intihara olan eğilimine karşı engelleyici sosyal ağlar ördüğü ve bireye sağladığı toplumsal destek nedeniyle intihar riskinin

⁹¹ Yeprem, *Gençlerin Ruhsal Durumu Üzerine Bir Araştırma*, 47.

⁹² Dağcı- Yılmaz, "Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre İntihar ve Nedenleri", 443-444.

⁹³ Ağilkaya, "İntihar ve Din", 183.

azalmasında önemli rolünün olduğuna inanılır. Bireyin yaşadığı çevrede aynı din veya cemaate mensup ne kadar çok kişi olursa, o bireyin bir dine veya cemaate dahil olma ihtimali o derece yüksektir. Bireyin çevresinde aynı dine mensup ne kadar çok kişi bulunursa ona sağlanan dini sosyal desteğin etkisiyle intihar eylemi riski o ölçüde azalacaktır.⁹⁴

Sonuç

Sosyal bir varlık olan insan, hayatın olağan akışı içinde sayısız pek çok sorunla karşılaşmakta; bazen bunlara hiç aldırmaz etmezken, bazen de bunlarla mücadele etme yolunu seçmekte, kimi zaman da bunlarla baş etmekten vazgeçip yaşamına olumsuz yönde etki edeceği tutum ve davranışlara yönelmektedir. İntihar, birey ve toplum hayatını olumsuz şekilde etkileyen bu eylemlerden yalnızca biridir. İntihar eylemi, yıkıcı ve olumsuz etkisi nedeniyle tüm toplumlar için ağır bir tehdit unsurudur. Hiçbir gerekçe bireyin kendi isteğiyle hayatından vazgeçmesini meşru gösteremez. Hiçbir toplum intiharı bireyin gerçekleştirmekte özgür olduğu, kendi tercihi bir eylem şeklinde basite indirgeyemez. Çünkü bu eylemin hem katili hem de maktulü aynı bedende yer almaktadır. Sonuç olarak, Tanrının bireye emanet ettiği cana kıymayı hiçbir toplum, kanun, ırk, din, akıl ve vicdan kabul etmemelidir.

Hayatın zorlukları karşısında birey için din, güvenilir bir limandır. Bu bağlamda dinin intihar eylemi üzerinde engelleyici bir işlevinin olduğu söylenebilir. Araştırmalar göstermektedir ki bireyin düzenli olarak dinî ritüellerini yerine getirmesi intihar davranışı üzerinde azaltıcı ve anlamlı bir etkiye sahiptir. Çünkü dinî inanç ve ritüeller, toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamalarının yanı sıra bireyi kötülüklerden alıkoymakta ve toplumsal kaynaşmayı, dayanışmayı güçlendirmek gibi fonksiyonları yerine getirmektedir. Aynı zamanda dini ritüeller, bireyin kendisine yabancılaşmasını ve içinde bulunduğu toplumdaki kopmasını önlemede anahtar role sahiptir. İntiharın ilahi dinler tarafından yasaklanmasının yanında, ortak dini ritüeller amacıyla bir araya gelen bireylerin oluşturduğu sosyal dayanışma ve sosyal ağın varlığı, intihara olan eğilimin azalmasında oldukça etkilidir. Ayrıca ölümden sonraki hayata olan inanç, ölümden sonra cezalandırılma düşüncesi, dini adanmışlık ve dini bağlılık bireyin kendisine zarar vermesinin, intihar eyleminde bulunmasının önüne geçerek bireyi koruma altına almaktadır.

Kaynakça

Ağılkaya, Zuhul. "İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010), 173-202.

⁹⁴ Ağılkaya, "İntihar ve Din", 176-178.



- Akın, Mehmet M. *Türkiye Cezaevlerindeki İntihar Davranışlarına Sosyolojik Bir Bakış*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Albayrak, Ali. "Alevi-Bektaşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme". *Sufî Araştırmaları* 6/12 (2015), 21-36.
- Alpay, Ahmed H.- Şahin, Mehmet C. "Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları Açısından Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2019), 43-65. <https://doi.org/10.33537/sobild.2019.10.1.3>
- Alptekin, Kâmil- Duyan, Veli. *İntihar ve İntihar Girişimi: Kavramlar, Yaygınlık, Müdahale, Önleme ve Öyküler*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2014.
- Alvarez, Al. *İntihar: Kan Dökücü Tanrı*. çev. Zuhâl Ç. Sarıkaya. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Arslantürk, Zeki. *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- Atlee, Samuel Y. "Is Suicide a Sin?". *The North American Review* 150/399 (1890), 275-278.
- Baller, Robert D. - Richardson, Kelly K. "Social Integration, Imitation, and the Geographic Patterning of Suicide". *American Sociological Review* 67/6 (2002), 873-888 <https://doi.org/10.1177/000312240206700605>
- Bayyığıt, Mehmet. "Dinin Ferdi ve Sosyal Rolü Üzerine Genelleme". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1994), 153-162.
- Bloom, Paul. "Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç". çev. Osman Z. Çifçi. *Beytulhikme* 5/1 (2015), 163-176. <https://doi.org/10.18491/bijop.82438>
- Brown, Radcliffe A. R. "Din ve Toplum (1)". çev. Ünsal Oskay. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 23 (1968), 301-329.
- Cook, David. *Filozoflar ve İnanç*. çev. Leyla Güleç. İstanbul: Haberci Yayınları, 2004.
- Dağcı, Abdullah - Yılmaz, Fetullah. "Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre İntihar ve Nedenleri: Din Psikolojisi ve İslam Hukuku Bağlamında Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi* 12 (2015), 433-460.
- D'alembert, Jean L. R. *Felsefenin Öğeleri ya da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Deneme*. çev. Hüseyin Köse. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Dorman, Emre. *Kur'ân-ı Kerîm'deki Temel Emirler ve Yasaklar*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- Durkheim, Emile. *İntihar: Bir Toplumbilim İncelemesi*. çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Vizyon Basımevi, 2018.
- Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet A. Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.

- Eskin, Mehmet. *İntihar: Açıklama, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2014.
- Er, İzzet. "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 1-12.
- Eşmeler, Ahmet Ş.. "Kentleşme Sorunlarının İntihar Üzerine Etkisi". *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 1/2 (2017), 98-116.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Flannery, Austin. "Ötanazi Üzerine Beyanname". çev. Osman Taştan. Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 405-412. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000112
- Fleury, Laurent. *Max Weber*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Yay. haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Güneş, Abdurrahman. "Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 153-164. <https://doi.org/10.18069/fusbed.06220>
- Han, Cuci. *Felsefi İntihar ve Ötesi*. İstanbul: Kora Yayın, 1997.
- Işık, Emre. *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Jamison, Kay R. *Erken Çöken Karanlık: İntiharı Anlamak*. çev. Emine Bademci. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Kalyoncu, Hamdi. *Ölümsüzlük İhtiyacı: İntihar, Ötanazi ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Karaman, Fikret. "Ülkemizdeki Sosyal Değişim Sürecinde İntihar Olaylarının Boyutu". *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2007), 123-130.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Dinin Toplumsal Bütünleşmedeki Rolü". *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 21-116. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20161715434>
- Kellehear, Allan. *Ölme Üzerine Bir İnceleme: Bireysel Bütünlük, Bedensel Çöküş ve Ruhsal Dönüşüm*. çev. Barış Zeren. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2016), 2480-2494. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164317807>



- Köse, Mehmet R.. *İntihar: Sosyo-psikolojik, Kültürel ve Ekonomik Bir Çözümleme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 109-128.
- Marsh, Ian. *İntihar: Foucault, Tarih ve Hakikat*. çev. Yonca A. Dalar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Martı, Huriye. "Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele". *Diyanet İlmi Dergi* 52/3 (2016), 69-80.
- Marx, Karl. *İntihar Üzerine*. çev. Barış Çoban-Zeynep Özarlan. İstanbul: Yenihayat Yayınevi, 2006.
- Messadie, Gerald. *4000 Yıllık Tarihi Aldatmacalar*. çev. Sonat E. Kaya. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2013.
- Mueller, Anna S. vd. "Can Social Ties Be Harmful? Examining the Spread of Suicide in Early Adulthood". *Sociological Perspectives* 58/2 (2015), 204-222. <https://doi.org/10.1177/0731121414556544>
- Newman, Christopher. "Din Sosyolojisi: Uyuşma, Çatışma ve Değişim". çev. M. Cengiz Yıldız. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 3/8 (2004), 137-141.
- Özen, İrfan. *İntihar*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1997.
- Perry, Brea L. - Pescosolido, Bernice A. "Social Network Dynamics and Biographical Disruption: The Case of "First-Timers" with Mental Illness". *American Journal of Sociology* 118/1 (2012), 134-175. <https://doi.org/10.1086/666377>
- Pescosolido, Bernice A. - Georgianna, Sharon. "Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide". *American Sociological Review* 54/1 (1989), 33-48 <https://doi.org/10.2307/2095660>
- Pritchard, Edward E. *İlkelerde Din*. çev. Hüsen Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Sayar, Kemal. "İntihar ve İnanç Sistemleri". *Yeni Symposium* 40/3 (2002), 100-104.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Simpson, Miles E.- Conklin, George H. "Socioeconomic Development, Suicide and Religion: A Test of Durkheim's Theory of Religion and Suicide". *Social Forces* 67/4 (1989), 945-964. <https://doi.org/10.1093/sf/67.4.945>

- Smart, Ninian. "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlk Dinler". çev. Günay Tümer. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 297-323.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000671
- Subaşı, Necdet. "Çağımızda Sosyal Değişim ve Yansımaları". *İntihar ve Töre Cinayetler Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2018), 35-40.
- "Dinselliğin Modern Bileşenleri". *Din-Kültür ve Çağdaşlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2007), 307-320.
- Sümer, Necati. *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötanazi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- "Antik ve İlk Toplumlarda İntihar Olgusu". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 83-116.
- Şen, Neslihan. "Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 11 (2008), 191-203.
- Şen, Rahime B. "Türkiye'de Töre Cinayetleri ve İntiharlar". *İntihar ve Töre Cinayetleri Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2018), 81-92.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi-1*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Tolstoy, Leo N. *Hız Muhammed*. çev. Arif Aslan. İstanbul: Karakutu Yayınları, 2005.
- Whitehead, Alfred N. *Bilim ve Modern Dünya*. çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.
- Wray, Matt vd. "The Sociology of Suicide". *Annual Review of Sociology* 37 (2011), 505-528.
- Yeprem, Mustafa S. (Ed.). *Gençlerin Ruhsal Durumu Üzerine Bir Araştırma (İntihar Eğilimleri ve İntihar Olasılıkları)*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2018.





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
8/1 (2024), 121-126.



Iskarta Hayatlar Modernite ve Safralari, Zygmunt Bauman, Çeviren: Osman Yener, İstanbul: Can Sanat Yayinlari, 2018, 164 Sayfa

Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts, Zygmunt Bauman, Trans: Osman Yener,
Istanbul: Can Sanat Yayinlari, 2018, 164 Pages

Bahar Küçük

Doktora Öğrencisi, AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü

PhD. (Cand). AYBÜ, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Ankara/Türkiye

E-posta: bahar_kucuk7@outlook.com

ORCID ID: 0000-0001-6077-3898.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mart/March 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz/Summer

DOI:

Cite as / Atıf: Küçük, Bahar. "Iskarta Hayatlar Modernite ve Safraları, Zygmunt Bauman, Çeviren: Osman Yener, İstanbul: Can Sanat Yayinlari, 2018, 164 Sayfa". *Journal of Analytic Divinity*, 8/1, 2024, 121-126.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bahar Küçük)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Bahar Küçük % 100

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Zygmunt Bauman, fakir bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak 1925 yılında Polonya'da doğmuş, ancak politik sebeplerden dolayı ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Bauman'ın sosyolojik fikirleri, kendi yaşantısının dramatik etkisi altında şekillenmiştir. "Iskarta Hayatlar" adlı eserinde Bauman, modernizmin atık üretimi ve atık insan kavramlarına odaklanmıştır. Eser, modernitenin oluşturduğu dikotomileri (eski-yeni, temiz-pis, gerekli-ıskarta) ve bu bağlamda atık kavramını ele alır. Bauman, modernleşme sürecinde insan atıklarının ihraç edildiği yerler olarak işlev gören iskan edilmemiş bölgelerin önemini vurgular. Ayrıca, küreselleşmenin etkisiyle artan güvensizlik ve güvenlik sanayisinin atık üretimini nasıl katladığını inceler. Göçmenler, mülteciler ve işsizler gibi "ıskarta insanlar"ın sistem içindeki yerini tartışır ve modern devlet yapısının bu grupları nasıl meşrulaştırma yöntemi olarak kullandığını açıklar. Bauman, tüketim toplumunda bireylerin ilişkilerde de tüketim örüntüsü içine girdiğini ve sosyal bütünleşme yapıların çözülmeye başladığını belirtir.

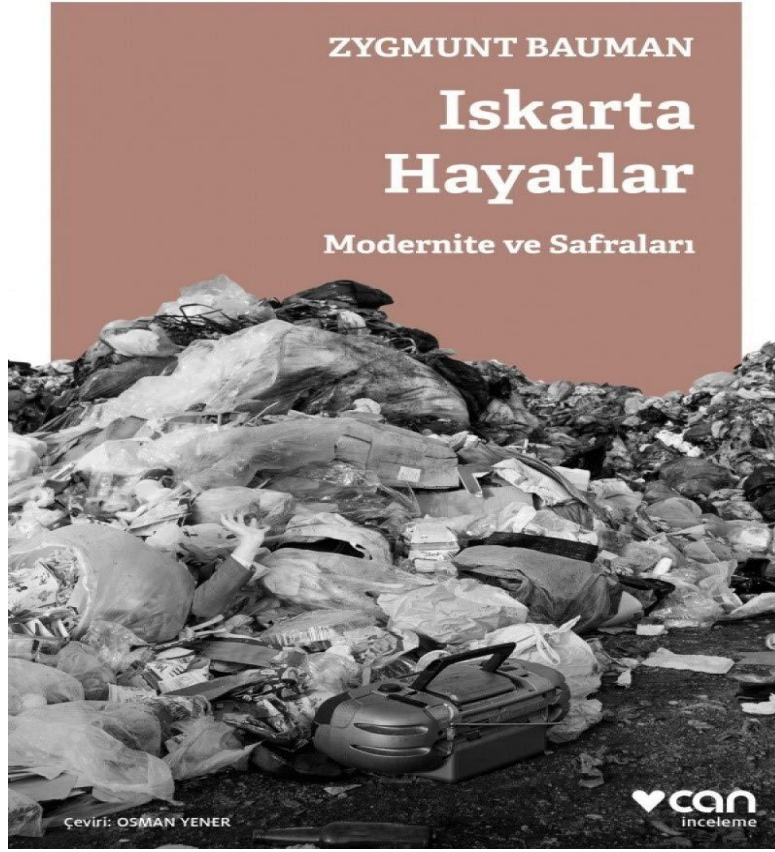
Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Zygmunt Bauman, Iskarta Hayatlar, Modernite ve Safraları

Abstract

Zygmunt Bauman was born in 1925 in Poland to a poor Jewish family but had to leave his country due to political reasons. Bauman's sociological ideas were dramatically influenced by his own life experiences. In his work "Wasted Lives," Bauman focuses on the production of waste and the concept of human waste in modernity. The book addresses the dichotomies created by modernity (old-new, clean-dirty, necessary-waste) and examines the notion of waste in this context. Bauman highlights the significance of uninhabited areas that served as places for exporting human waste produced during the modernization process. Additionally, he explores how the effects of globalization have increased insecurity and the security industry's contribution to the production of waste. He discusses the place of "wasted people" such as immigrants, refugees, and the unemployed within the system, and explains how the modern state structure uses these groups as a means of legitimization. Bauman points out that in a consumer society, individuals have adopted consumption patterns in their relationships, leading to the dissolution of social integration structures.

Keywords: Sociology, Zygmunt Bauman Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts





Giriş

Zygmunt Bauman'ın *Iskarta Hayatlar: Modernite ve Dışlanmışlar* adlı eseri, modernitenin karanlık yüzünü, atık üretimi ve "insan atığı" kavramlarına odaklanarak ele alır. Bu kitap, modernitenin yarattığı ikilikleri derinlemesine inceler ve atık kavramının çağdaş toplumlar üzerindeki sosyo-ekonomik ve kültürel etkilerini araştırır. Bu inceleme, Bauman'ın temel argümanlarını, teorik dayanaklarını ve eserinin geniş kapsamlı etkilerini tartışmaktadır.

Z. Bauman; 1925 yılında, fakir bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Her ne kadar Polonya'da dünyaya gelmiş olsa da yaşanan politik sebeplerden dolayı ülkeyi terk etmek durumunda kalmıştır. Akademik anlamda önemli adımları 1950'lerin başlarında tecrübe eden yazarın, sosyolojik anlamda fikirlerinin oluşmasında kendi yaşantısının etkisi dramatik ölçüde önemli olmuştur (Bauman- Tester, 2001,5). Üretken yazarın ele aldığı bu eser; "atık, modernizmde atık hatta atık insan" gibi, görülmeyen veya görülmek istenmeyen tarafın konuk edildiği bir yazın olarak karşımıza çıkmaktadır. Dört farklı ana başlıkta atık kavramına değinen müellif, "Gezegelimiz doldu" ifadesini yalnızca yeryüzüne değil, ikamet edenlerinin yaşam koşullarına ve imkanlarına gönderme yapması sebebi ile sosyolojik anlamda irdelenmesi gereken konu olarak değerlendirmiş ve farklı

açılardan ele almıştır. İskan edilmemiş bölgelerin neredeyse günümüzde kalmamış olması, böylesi bölgelerin tarihin büyük bölümünde ve modernleşme sürecinde üretilmiş muazzam insan atıklarının ihraç edildiği yerler olarak önemli bir işlev görmesi önemli bir görevi yerine getirmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. 19. Yüzyıla kadar sözlüklerde rastlanılmayan ve tanımlanmayan “aşırı nüfus” terimi 1870’lerde kullanılmıştır.

Bauman’ın, modernitenin hikayesini pek çok anlatma yollarından biri olarak tanımladığı *İskarta Hayatlar* eseri, modernite ile belirginleşen dikotomilere net bir örnek eser olarak kendini göstermektedir. Eski-yeni, temiz-pis, gerekli-ıskarta, düzen-kaos gibi dilemmaları farklı bakış açısıyla ele almaktadır. Yazar bu bakış açısını, İtalo Calvino’nun *Görünmez Kentler* eseri ile bazı ortak zeminlerde buluşturarak zenginleştirme imkanı bulmuştur. Marco Polo’nun, Kubilay Han’a sunmuş olduğu bir dizi notları da barındıran Calvino’nun eseri (Calvino, 1990, 11), modern insan ve modern şehre ait bir tipoloji olabilecek Leonia sakinlerinden bahsetmektedir. Yeni olan şeylerin tadına varma, durmaksızın atmak, ıskartaya çıkarmak ve atıkları kendinden uzaklaştırmak tutkuları olan bu kentin sakinleri “imha edilmeyen atık kalesi”ni gözden en uzak yerlere göndermeyi görünmeyen bir amaç edinmişlerdir. Modernitenin amentüsü olan “yeni arzular yaratma” (İzzetbegoviç, 2022,99) belki de eser içerisinde sıkça vurgulanan diğer bir örüntü olmuştur. Gerek şehir gerekse sakinlerinin tutumu “Aydınlanma” ve “modernite”yle hayatımıza giren “devamlı ileri” düşüncesinin farklı bir yansımasıdır. Her ne kadar atık ve ıskartalar uzaklaştırılmak istense de umulmadık bir anda “atık tepeleri”nden esen rüzgar, pis kokuyu getirdiğinde dehşete düşecekleri manzaralar kendini yeniden göstermiştir.

Eser içerisinde işlenen paterne getirilebilecek bir diğer değerlendirme “aydınlanma” kavramı ile olan bağıntıyı ortaya çıkarmak olarak düşünülebilir. “Aydınlanma” kelimesi ya da “yeni” kelimesi göze hitap eden yönü ile ön plana çıkmaktadır. “Görme”nin ön plana çıkması ve diğer duyuların bu denli geri planda olması moderniteyi salt bir tarafa yönlendirmiştir. Yalnızca “görme” ile kör olan modernite, yazarın da dikkat çektiği üzere, bir şeyleri üretirken fazlalıkların süregelen bir şekilde atılması üzerine inşa edilen bir süreç olagelmıştır. Nihayetinde bir atık yığını kaçınılmaz olarak tepelere dönüşmektedir. Bu atık yalnızca nesne yönünden değil, aynı zamanda nesneyi şekillendiren insanında “atık” haline gelebildiği, öyle ki yeryüzünde modernleşmiş veya gelişmiş ülkeler nazarında modern öncesi veya “gelişmemiş ülkeler”, ıskartaya çıkarılan insanların/ nüfusun sindirileceği yerler ve “modernleşmenin atık insanların gönderileceği doğal çöplükler” olarak görülmüştür. Küreselleşmenin yerküre ölçeğinde olması (Bauman, 1999, 7) gücün akışkanlığı ve güvensizliğin artması; güvenlik sanayisinin artmasına ve böylece atık üretiminin katlanmasına neden olmuştur. Çift taraflı etki kısıncında bulunan insan ise, güven için ödün verdiği alanlarda süregelen olarak güvensizliği tekrar tekrar yaşar hale gelmiştir.



Göçmenler, mülteciler, işsizler, gettolarda yaşayanlar yani “ıskarta insanlar” sistem içerisinde “rehabilite edilme” ya da “dışlanma” refleksi ile karşı karşıya kalan insan grubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Rehabilite edilme veya dışlanma ile karşı karşıya kalmaları 70’li yıllar ile sanki bir değişime uğramıştır. Artık devlet sosyal haklar vermek veya iyileştirmek yerine belirsizlik ve güvensizlik korkusu için araç olarak yönlendirmeye başlamıştır. Modern devlet yapısı, söz konusu grupları, bu şekilde kendini meşru kılma yöntemi olarak görmeye başlamıştır. İnsan atığına dönüşenlerin, dışlananların Roma’da ki karşılığı olan “*homo sacer*”; gereksiz insan, hukuksal olarak sistemin dışında bulunan, ilahi değeri olmayan ve kurban edilebilecek değeri bulunmayan grup için kullanılmıştır. *Homo sacer*, insan atıklarının isimlendirilerek kategorileştirilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eser içerisinde modernizmin, her şeyi en küçük farklılıklara bölen ortak paydadan uzaklaştıran ve bölümlere ayıran özelliklerine dikkat çekilmiştir. Bu özellikler; sınıfsal katmanlara bölünme, farklılaşmaların derinleşmesi ve dilemmaların artmasına neden olmuştur. Katmanlara ayrılan ve sınıflandırılan insanların, ıskarta kısmının tasfiyesi, aslında bir çözüm olmayıp bir öteleme olarak kendini göstermiştir.

Tüketim toplumunda bir tüketici olarak yaşayan çağ insanları, ilişkilerde de bir kullanım/ tüketim örüntüsü içerisine girmiştir. Sosyal bütünleşmeyi sağlayan yapıların çözülmeye başlaması (Bauman, 2001, 54; Bauman, 2013, 112), ilişkilerde değişen algılar da içinde bulunulan sistemden payına düşeni almıştır. Yazarda eserde değindiği bir diğer mesele olan “cemaat bağları”nın flulaşması, eser çizgisinde işlenen konu dahilinde kaçınılamayacak bir sonuç olarak meydana gelmiştir.

Yazar, atık konusunu sosyoloji, psikoloji ve teknoloji gibi pek çok açıdan değerlendirerek ele alarak modernizmin diğer yönleri de ortaya koymuştur. Okuyucuyu yormayan, kavramsallaştırmaları yerinde kullanarak, hatta ara söz niteliğinde farklı hikaye ve açıklamalara yer vererek eserin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmıştır. Yazısında amacını, modern dünyaya farklı bakmak için davet olarak nitelediği eserini bir deneme tarzında ele alarak okuyucuya sunmuştur.

“Akışkan modernite; fazlalıkların, ıskartaların, atıkların ve atık tasfiyesinin uygarlığıdır.”

Sonuç

Iskarta Hayatlar: Modernite ve Dışlanmışlar, modernitenin sosyo-ekonomik süreçlerine eleştirel bir bakış sunan etkileyici ve düşündürücü bir eserdir. Bauman’ın hem maddi hem de insan atıkları üzerine yaptığı analiz, okuyucuları ilerlemenin maliyetlerini ve modern toplumların etik sorumluluklarını yeniden değerlendirmeye davet eder. Eseri, küreselleşme, eşitsizlik ve sosyal adalet konularındaki çağdaş tartışmalar için son derece

önemlidir ve sosyoloji, siyaset bilimi ve ilgili alanlarda çalışan akademisyenler ve uygulayıcılar için vazgeçilmez bir okuma olarak öne çıkar.

Kaynakça

Bauman, Zygmunt (1999). *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.

Bauman, Z. (2001). *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları.

Bauman, Z- Tester Keith (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press.

Bauman, Zygmunt (2013), *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm, Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, çev. Doruk Ergun, İstanbul: Say Yayınları.

Calvino, Italo (2007), *Görünmez Kentler*, çev. Işıl Saatçioğlu, Yapı Kredi Yayınları.

İzetbegoviç, Aliya(2022), *Doğu-Batı Arasında İslam*, İstanbul, Ketebe Yayınları.

