e-ISSN 2458-9934

BOZİFDER

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY

YIL/YEAR:14
OCAK-HAZİRAN /JANUARY-JUNE 2025
SAYI/ISSUE: 27

YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
Bozok
2006

HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Theology Faculty Owner Dean
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR abdulkadir.dundar@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Baş Editör
Editor-in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ edibe.boyraz@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Editörü
Publication Editor
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)
Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN cgurman@sinop.edu.tr
Kurum: Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Dr. Nevriye Sümeyra ÇALIK sumeyra.calik@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Dr. Safiye İNCEYILMAZ MSLM safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Habip UZ habip.uz@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Münevver BAYRAM munevver.bayram@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin BEDİR yasin.bedir@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Abdülaziz ŞEKER abdulaziz.seker@asbu.edu.tr
Kurum: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hümeyra ÖZTÜRK humeyraozturk16@gmail.com
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammet MAZLUM muhammet.mazlum@istanbul.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Yeter ÖZDEMİR yeter.ozdemir@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)
Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN y.ceylan@alparslan.edu.tr
Kurum: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA aliya.sharafullina@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN fatma.gocmen@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Dr. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR r.eymen.bakir@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY tugba.sahbaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Halis DEMİR
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr Kurum: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.trKurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet YOLCU
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ali BİNOL
ali.binol@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
maltuntas73@gmail.com Kurum: Giresun Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TÖZLUYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhanyilmaz04@hotmail.com Kurum: Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yusuf AKGÜL
yusuf.akgul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKİSTAN
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ
munteha.beki@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi İhsan Övge ÖZTÜRK
ovgeovge@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ÇAKIR
tr.yunuscakir@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve Uygulama
Graphic Design Practice

TAVOOS

Basım Yeri
Place of Publication

Vadi Grafik-Sertifika No: 47479

Baskı Tarihi
Publication Date

HAZİRAN / JUNE 2025

Yazışma Adresi
Correspondence Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

https://dergipark.org.tr/tr/pub/bozifder

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS), ERIHPLUS, ASOSINDEX** ve **SOBİAD** tarafından taranan, İSAM veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler iThenticate intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZIFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBIM TR INDEX, EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)**, **ERIHPLUS, ASOSINDEX** and **SOBİAD**, be included in **ISAM** data base and **TUBITAK DERGIPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All articles published in our journal are scanned with iThenticate plagiarism program and The **ISNAD** Citation Style spelling rules are valid.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

11 EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

15-63 GELENEKSEL KONUT MİMARİSİNDE SOKAK DOKUSU: YOZGAT ÖRNEĞİ
Street Texture in Traditional Residential Architecture: The Case of Yozgat
Elif Döne GÜNEŞER
Abdulkadir DÜNDAR

65-86 MEVLANÂ DÜŞÜNCESİNDE EBU'L-HASAN HARAKANÎ ETKİSİ
The Influence of Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī on Mawlānā's Thought
Hamdi KIZILER

87-116 MANEVİYATIN YOL HARİTASI: GAİ EATON'IN İSLÂM VE TASAVVUF YORUMU
The Roadmap of Spirituality: Gai Eaton's Interpretation of Islam and Sufism
Esma ÖZTÜRK

117-141 REDDİYE GELENEĞİNDE TAHRİF VE TEBŞÎRATIN YERİ VE ABDULLAH ET-TERCÜMAN'IN KATKILARI
The Place of Taḥrīf and Tabshīrāt in the Raddiyya Tradition and Contributions of ʿAbd Allah al-Tarjumān
Fikret SOYAL

143-176 DİJİTAL DÜNYADA ÇOCUK EĞİTİMİ: EBEVEYNLERİN DİNÎ REHBERLİK ROLÜ
Education of Children in the Digital World: The Role of Parental Religious Guidance
Hamza AKTAŞ

177-222 MİLLÎ MÜCADELE'YE KATKISI BAĞLAMINDA TARİHÎ VE GÜNCEL FONKSİYONLARIYLA HÂTÛNİYE TEKKESİ
Hatuniye Lodge with its Historical and Current Functions in the Context of its Contribution on the Turkish War of Independence
Nuran ÇETİN

223-250 ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE YÖNELİK TUTUMLARI İLE MANEVİ İYİ OLUŞ DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ
The Relationship Between the Attitudes of Secondary School Students Towards Religious Culture and Moral Knowledge Course and Their Spiritual Well-Being Levels
Yasin YİĞİT
Tahir AKIŞ

251-272 BUHARA'NIN İSLÂMLAŞMASI VE YAKIN HAVZASINA YANSIMALARI
The Islamization of Bukhara and Its Regional Impact up to the End of the Samanid Era
Yunus AKYÜREK

273-300 SEMİH KAPLANOĞLU'NUN *BUĞDAY* (*GRAİN*, 2017) FİLMİNDEKİ DİNİ KAVRAMLARIN/ANLAMLARIN GÖSTERGEBİLİMSEL ANALİZİ
Semiotic Analysis of Religious Concepts/Meanings in Semih Kaplanoğlu's Film *Buğday* (*Grain*, 2017)
Abdurrahim YALÇIN

301-326 TEVFİK EL-HAKİM'İN "MAĞARA DOSTLARI" OYUNUNDA SEÇİLMİŞ METİNLERDE SÖYLEMSEL İÇERİM
Conversational Implicature in Selected Texts from Tawfīq al-Ḥakīm's Play "Ahl Al-Kahf"
Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFİK

327-364 OSMANLI MİMARİSİNİN KİLİS'TEKİ NADİDE BİR ESERİ: CANBOLATOĞULLARI KÜLLİYESİ
A Rare Work of Ottoman Architecture in Kilis: Canbolatogulları Complex
Akın TERCANLI

365-395 TOKMAK HASAN PAŞA CAMİSİ AHŞAP SÜSLEMELERİ
Wooden Ornaments of Tokmak Hasan Pasha Mosque
Demet TAŞKAN

397-438 HANEFÎ FIKIH DÜŞÜNCESİNDE FARKLI BİR SES: BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ
A Divergent Voice in Ḥanafī Jurisprudence: Bishr ibn Ghiyāth al-Marīsī
Ekrem KOÇ

439-462 BİR DELALET TÜRÜ OLARAK İLTİZÂM
Implication (Iltizām) as a Type of Signification (Dalāla)
Enver ŞAHİN

463-482 RİVAYET ASRINDAN SONRA KİTAPLARIN MÜELLİFLERİNE NİSPET EDİLMESİNDE SENETLERİN DEĞERİ: KAZVÎNÎ'NİN *MUḪTAṢARU ŞU'ABÜ'L-ÎMÂN* KİTABI ÖRNEĞİ
The Value of Isnād in Verifying the Attribution of Hadith Books to Their Authors After the Era of Narration: The Case of *Mukhtaṣar Shuʿab al-Īmān* by al-Qazwīnī
Musab HAMOD

483-508 ÇERKEŞÎ TEKKESİNE AİT BAZI VAKIF BELGELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
Evaluation of Some Waqf Documents of Charkashī Tekke
Murat İSMAİLOĞLU
Nuran DÖNER
S. Burhanettin KAPUSUZOĞLU

509-534 TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE NEFS: BİBLİYOMETRİK ANALİZ VE AKADEMİK EĞİLİMLER
Nafs in Sufi Thought: A Bibliometric Analysis and Academic Trends
Edibe TAŞ
Nuriye İNCİ

535-569 ÇORUM MÜZESİ KOLEKSİYONUNDAKİ OSMANLI DÖNEMİ MADENÎ ŞAMDANLARI
Ottoman Period Metal Candlesticks in the Çorum Museum Collection
Hafize AYTAŞ MERT
Oktay GÜNDOGDU

571-594 AZİZ BASİL'İN "ΜΥΣΤΗΡΙΩ (MUSTERİO)" KAVRAMI BAĞLAMINDA HIRİSTİYANLIKTA YAZILI OLMAYAN GELENEK
The Unwritten Tradition in Christianity in the Context of Saint Basil's Concept of "Μυστηριῳ (Musterio)"
Yunus KAYMAZ

595-629 ARAP DİLİNDE İ'RÂB: TARİHSEL KÖKEN, NAHİV TARTIŞMALARI VE ÇOK YÖNLÜ İŞLEVLERİ
I'rāb in the Arabic Language: Historical Origins, Grammatical Debates, and Multifunctional Roles
Müfide AĞIRKAN

633-650 SPIRITUAL RETREAT (KHALWAH) IN THE HISTORY OF SUFISM AND THE ROLE OF KHALWAH IN SPIRITUAL TRAINING
Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü
Öncel DEMİRDAŞ

EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucularımız,

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak, dergimizin 27. sayısını sizlerle buluşturmanın sevinci içerisindeyiz. Dergi ekibi olarak yayın kriterlerimiz ve süregelen ilkeli yayıncılık anlayışımızla dergimizde yer alan her bir makaleyi özgün ve nitelikli çalışmalar olarak ilim ve düşünce dünyasına kazandırmanın kararlılığı içerisinde görevimize titizlik ve özveri ile devam etmekteyiz. Kaliteyi esas alan anlayışıyla ve tarandığı dizinlerle akademi dünyasında saygın bir konuma sahip olan dergimiz, görünürlük düzeyini ulusal ve uluslararası akademi platformlarında daha da artıma gayesini taşımaktadır. Bu gaye doğrultusunda dergimiz uluslararası bir indeks olan ERIH PLUS'ta 21.02.2025 tarihinden itibaren taranmaya başlamıştır. Diğer uluslararası indekslerde taranmak üzere çalışmalarımız devam etmektedir.

Dergimizin güncel sayısında 20 araştırma makalesi ve 1 çeviri makale yer almaktadır. Böylelikle bu sayıda Türkçe, Arapça ve İngilizce olmak üzere üç dilde de makalelerimiz mevcuttur. Siz değerli okuyucularımızın istifadesine sunulan bu çalışmalar belli aşamalar kaydederek ortaya konulan kollektif bir emeğin ürünüdür. Yayın sürecinin tüm aşamalarında sunulan kıymetli katkılar şüphesiz ki dergimizin geçmişten gelen birikim ve tecrübelerini muhafaza ederken, gelecekte yer alacağını temenni ettiğimiz platformlara taşınmasına zemin hazırlamaktadır. Dergimize katkı sunan başta Fakülte dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

hocamız olmak üzere, dil editörleri Arş. Gör. Alper ÇIRPAN, Arş. Gör. Emre KARADAVUT; Temel İslam Bilimleri alan editörleri Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN, Öğr. Gör. Abdülaziz ŞEKER, Öğr. Gör. Habip UZ, Öğr. Gör. Münevver BAYRAM, Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK, Öğr. Gör. Yasin BEDİR, Arş. Gör. Dr. Safiye İNCEYILMAZ MSLM, Arş. Gör. Alper ÇIRPAN, Arş. Gör. Yeter ÖZDEMİR, Arş. Gör. Hümeyra ÖZTÜRK, Arş. Gör. Muhammed MAZLUM; Felsefe ve Din Bilimleri alan editörleri Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN, Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA, Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN, Arş. Gör. Dr. Hatice GÖKTAŞ, Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR; İslam Tarihi ve Sanatları alan editörleri Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY ve Arş. Gör. Emre KARADAVUT ile Yayın Kurulu üyelerimize, kıymetli çalışmalarıyla dergimizi ve düşünce dünyamızı zenginleştiren yazarlarımıza, dergimize gönderilen makaleleri büyük bir titizlikle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizin yayınlanma sürecinde özveri ile çalışarak emeğini esirgemeyen editörümüz Arş. Gör. Emre KARADAVUT'a teşekkür ederiz.

Yeryüzünde barış, sağduyu, merhamet ve muhabbetin hâkim kılınmasını umut ederken, siz değerli araştırmacı ve okuyucularımıza saygılarımızı sunar, bir sonraki sayımızda tekrar buluşmayı temenni ederiz.

30 Haziran 2025
Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ
Baş Editör

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 14 | SAYI / ISSUE (2025/27)

GELENEKSEL KONUT MİMARİSİNDE SOKAK DOKUSU: YOZGAT ÖRNEĞİ

Street Texture in Traditional Residential Architecture: The Case of Yozgat

Elif Döne GÜNEŞER

Yozgat, Türkiye.
guneserelif@gmail.com, 0009-0000-7024-8990

Abdulkadir DÜNDAR

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Division of Turkish Islamic Art History, Ankara, Türkiye.
abdulkadirdundar@yahoo.com, 0000-0002-2713-6675

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 7 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 15-63

Atıf / Citation: Güneşer, Elif Döne - Dündar, Abdulkadir. "Geleneksel Konut Mimarisinde Sokak Dokusu: Yozgat Örneği [Street Texture in Traditional Residential Architecture: The Case of Yozgat]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 15-63
https://doi.org/10.51553/bozifder.1653063

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 (**Elif Döne GÜNEŞER - Abdulkadir DÜNDAR**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz* **

Ev, toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin barınması gibi temel yaşam ihtiyaçlarının yanı sıra aile fertlerinin eğitilmesi gibi farklı ihtiyaçlara cevap veren ve dışarıdan gelecek her türlü tehlikeye karşı korunma imkânı sağlayan çok fonksiyonlu bir yapıdır. Tarih boyunca insanlar, bu ihtiyaçlarını çeşitli şekillerde karşılamışlardır. Kimi zaman ağaç dallarını birleştirerek oluşturdukları mekânlarda, kimi zaman mağaralarda, kimi zaman çadırlarda, kimi zaman da kulübelerde yaşamışlardır. Geleneksel Türk evleri Türk halkının kültürel değerleriyle inşa edilmiş ve bu değerleri her bölümünde yansıtan yapılardır. Türk evlerinin kökeni Türklerin göçebelik zamanlarına kadar uzanmaktadır. Bu çerçevede biz de Kızılırmak'ın çizdiği hilal içinde yer alan Bozok Platosu üzerinde bulunan Yozgat'taki geleneksel Türk evlerini ve sokak dokusunu çalışmamıza konu edindik. Çalışmamız giriş, iki ana başlık ve değerlendirme-sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında insanoğlunun barınmaya neden ihtiyaç duyduğu ve tarihsel süreç içerisinde günümüze kadar barınmak için neler yaptığı açıklandıktan sonra ev kavramının genel bir tanımı yapılmıştır. Ardından Yozgat şehrinin kuruluşu ve coğrafi özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci başlık altında, giriş kısmındaki bilgiler ışığında, geleneksel Türk evi, Türk evinin özellikleri, Türk evini oluşturan unsurlar ve sokak kavramı üzerinde durulmuştur. İkinci başlık altında ise konuyu daha da özelleştirip Türk mimarisi dikkate alınarak geleneksel Yozgat Türk evi, sokak dokusu, bu dokuyu oluşturan unsurlar, sokak, cadde ve mahallelere verilen isimler, konutların yapı malzemeleri, yerleşim düzenleri, sokaktaki diğer unsurlar ve bazı yapıların günümüze ulaşan halleri görsellerle detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu aşamada öncelikli olarak yapılar sınırlandırılmış, günümüzde ayakta olan ve bugüne ulaşamayan yapılar olmak üzere iki grupta incelenmiştir. Günümüze ulaşan evler terk edilmiş vaziyette oldukları için bu noktada müze müdürlüğü başta olmak üzere Yozgat'ta yaşayan, eskileri iyi hatırlayan veya hatırlayamayıp başkalarına yönlendiren kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Mahalleler çalışılırken de Yozgat'ın bütün mahallelerinden ziyade arşiv belgelerinde isimleri geçen mahalleler üzerinde durulmuştur. Son olarak ise makalemiz değerlendirme ve sonuç başlığıyla nihayete ermiştir. Bu çalışmada; Yozgat özelinde maddi kültürel mirasın tespit ve korunmasına katkı sağlamak üzere öncelikli olarak günümüze ulaşan Yozgat evlerinin bulundukları konumların, yapı planlarının, yapısal özelliklerinin, inşalarında kullanılan malzemelerin tespit ve belgelendirilmesi, bunun yanı sıra çeşitli nedenlerle terk edilmiş ve harap durumda olanlarının görsel arşiv kayıtlarından hareketle özgün yapılarının açığa çıkarılması; günümüze ulaşamayanların ise yine görsel arşiv kayıtlarıyla tespitinin yapılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları Tarihi, Mimari, Ev, Türk Evi, Yozgat, Sokak.

Abstract

The house is a multifunctional structure that meets basic living needs such as sheltering the family, which forms the core of the society, as well as different needs such as educating family members, and provides protection against all kinds of dangers from outside. Throughout history, people have met these needs in various ways. Sometimes they

* Bu çalışma, Elif Döne Güneşer'in Prof. Dr. Abdulkadir Dündar danışmanlığında hazırladığı 1919B012103539 numaralı "Tübitak 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı 2021" projesinin makaleye dönüştürülmüş halidir. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.

** Çalışmamız esnasında bilgilerini bizimle paylaşan Dr. Ali Şakir Ergin ve Ertuğrul Kapusuzoğlu'na teşekkür ederiz.

lived in places they created by combining tree branches, sometimes in caves, sometimes in tents, and sometimes in huts. Traditional Turkish houses are structures built with the cultural values of the Turkish people and reflect these values in every part. The origin of Turkish houses dates back to the nomadic times of the Turks. In this context, we focused on the traditional Turkish houses and street texture in Yozgat, located on the Bozok Plateau within the crescent drawn by Kızılırmak, as the subject of our study. Our study consists of an introduction, two main headings and evaluation-conclusion parts. In the introduction, after explaining why human beings need shelter and what they have done to shelter throughout the historical process until today, a general definition of the concept of home is made. Then, information about the foundation and geographical features of the city of Yozgat is given. Under the first heading, in the light of the information in the introduction, the traditional Turkish house, the characteristics of the Turkish house, the elements that make up the Turkish house and the concept of street are emphasized. Under the second heading, we specialize the subject further and take Turkish architecture into consideration; the traditional Yozgat Turkish house; The street texture, the elements that make up this texture, the names given to streets, avenues and neighbourhoods, the building materials of the houses, the layouts, other elements on the street and the extant states of some buildings are discussed in detail with visuals. At this stage, the buildings were first limited and examined in two groups: those that are still standing today and those that have not survived to the present day. Since the houses that have survived to the present day were abandoned, at this point, interviews were held with the museum directorate and people living in Yozgat, who remembered the old ones well or could not remember them and referred them to others. While studying the neighbourhoods, the focus was on the neighbourhoods whose names are mentioned in the archive documents rather than all the neighbourhoods of Yozgat. Finally, our article concluded with the title of evaluation and conclusion. In this study; In order to contribute to the detection and preservation of the material cultural heritage in Yozgat, the priority is to identify and document the locations, building plans, structural features and materials used in the construction of the Yozgat houses that have survived to the present day, as well as to identify the original buildings of the Yozgat houses that have been abandoned and in ruins for various reasons, based on visual archive records. revealing their structures; The aim is to identify those that have not survived to the present day through visual archive records.
Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, Architecture, House, Turkish House, Yozgat, Street.

Giriş

İlk insandan bu zamana kadar insanlar yaşamlarını idame ettirebilmek, çeşitli ihtiyaçlarını giderebilmek, çevreden gelecek zarara karşı kendilerini muhafaza edebilmek için korunaklı mekânlara ihtiyaç duymuşlardır. İhtiyaç duyulan bu mekânlar da hiç şüphesiz evdir. Ev, toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin barınması gibi temel yaşam ihtiyaçlarının yanı sıra aile fertlerinin eğitilmesi gibi farklı ihtiyaçlarına cevap veren ve dışarıdan gelecek her türlü tehlikeye karşı korunma imkânı sağlayan çok

fonksiyonlu bir yapıdır.[1] İnsanlar tarih boyunca, bu ihtiyaçlarını çeşitli şekillerde karşılamışlardır. Kimi zaman ağaç dallarını birleştirerek oluşturdukları mekânlarda, kimi zaman mağaralarda, kimi zaman çadırlarda, kimi zaman da kulübelerde yaşamışlardır.

Türk evlerinin kökeni Türklerin göçebelik zamanlarına kadar uzanmaktadır. Orta Asya'da göçebe ve yarı göçebe bir hayat süren Türkler, yaz mevsimlerini yaylaklarda çadırlarda, kış mevsimlerini ise ahşap ve kerpiçten yaptıkları evlerde geçirmişlerdir. Bu yerleşim şekilleri ise Anadolu'ya yerleşildiğinde yazlık ve kışlık evler olarak kendini göstermiştir.

Çalışmamızda ele alacağımız Yozgat, İç Anadolu Bölgesi'nde, Kızılırmak'ın çizdiği ay içinde yer alan Bozok Platosu üzerindedir. Şehrin merkezi Kızıldere Vadisi içinde kurulmuştur. Boğazköy, Hattuşaş, Alacahöyük gibi eski medeniyetlerin kurulduğu kasabalara komşudur. Şehir batıda Kırıkkale ve Kırşehir, doğuda Sivas, kuzeyde Tokat, Amasya ve Çorum, güneyde ise Nevşehir illeri ile çevrilidir.[2]

İlk çağlardan beri çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapan bir coğrafyada bulunan Yozgat şehrinin kuruluşu 16. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Tarih boyunca bölge toprakları Hititlerin, Frigler'in, Kimmerler'in, Perslerin, İskender, Roma ve Bizans İmparatorluklarının hâkimiyeti altında kalmıştır.

Oğuzların Bozok koluna mensup Türkmenler, 15. yüzyıldan itibaren bu bölgeye gelmişler ve bölgeye kendi isimlerini vermişlerdir. 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Bozok adının yanında Yozgat da kullanılmıştır. Cumhuriyet döneminde Süleyman Sırrı İçöz'ün 4 Kasım 1922 tarihli teklifi üzerine Bozok ismi kaldırılarak 1923 yılından itibaren şehrin ismi Yozgat olmuştur.[3]

Çalışma ile arşivlerden ulaşılan eski Yozgat fotoğraflarıyla şehrin mimari dokusu somutlaştırılarak günümüzde halen ayakta olan yapılar yerinde tespitle tekrar fotoğraflanacak ve böylelikle şehir dokusunun tahrip olan kısmı ile günümüze ulaşan kısmının mukayesesine imkân sağlanacaktır.

[1] Selçuk Mülayim, *İslâm Sanatı*, ed. Aziz Doğanay (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 59.
[2] Yozgat Valiliği (ed.), *Yozgat 1991 İl Yıllığı* (Yozgat: Yozgat Valiliği, 1991), 6.
[3] Yozgat Valiliği (ed.), *Yozgat 1991 İl Yıllığı*, 34.

Bu çalışmada; Yozgat özelinde maddi kültürel mirasın tespit ve korunmasına katkı sağlamak üzere öncelikli olarak günümüze ulaşan Yozgat evlerinin bulundukları konumların, yapı planlarının, yapısal özelliklerinin, inşalarında kullanılan malzemelerin tespit edilmesi, bunun yanı sıra çeşitli nedenlerle terk edilmiş ve harap durumda olanlarının da görsel arşiv kayıtlarından hareketle özgün yapılarının açığa çıkarılması; günümüze ulaşamayanların ise yine görsel arşiv kayıtlarıyla tespitinin yapılması amaçlanmaktadır.

1. Ev, Türk Evi ve Sokak Kavramları

1.1. Ev Kavramı

İnsanın korunma, sığınma ve barınma endişeleri, kaya sığınakları, mağara ve kulübelerle karşılanmış, sonuçta mimariye dönüşen çabalar, insan soyunun devamlılığı için, şu veya bu şekilde fiziki çevrenin insan eliyle değiştirilmesine konu olmuştur.[4]

İçlerinde yaşadığımız yapılar, insanı koruyan barınaklar ve çerçevelerdir. Her yapı, içinde yaşayışı şu veya bu şekilde dışarıdan ayırır. Ona yeni bir hudut kazandırır ve yön verir. Yapıların dışarıdan kavranışları, dış kuruluşları da çevrelerindeki hayatı da etkiler. Her yapının, yanındaki diğer yapılara göre vaziyet alışı, yerleşişi, o yapının var olma sebebini ve yapıyı vücuda getirenlerin çevre karşısındaki tutumunu ortaya koyar. Bu tutum, yapıların çevresinde yaşayanların karşılarında yer alacak ve çevresindeki hayatı yönetecektir.[5]

Osmanlı şehirlerinde ev, bağımsız yaşama birimleri olan otağdan türediği bilinen odaların bir araya getirilmesi ile teşekkül etmiştir. Odalar, bağımsız varlıklarıyla tektonikler olarak bütünlüğe tezyini bir düzen ile katılır. Yol ve bahçe arasında diziler halinde yer alır. Bunların içi ve dışı arasında sonsuz mekân içinde inşaî sistemleri, pencere düzenleri ile her birine ait özel tavan vs. mimari unsurlar ile farklılaşan özel kimliğe sahip varlıkların topluluğu olarak var olur.[6]

[4] Mülayim, *İslâm Sanatı*, 59.
[5] Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 49.
[6] Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 118.

1.2. Türk Evi

Geleneksel Türk evi, Türklerin kullandıkları evler olup, Türk kültürünün birebir izlerini taşımaktadır. Anadolu Türk evinin oluşumunu Anadolu'nun çevresel ve kültürel ortamı ile Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri kültürel ve mimari miras belirlemiştir.[7]

Geleneksel Türk evleri, Türk halkının kültürel değerleriyle oluşmuş olan canlı bir kültür ortamıdır. Kültürel mirasımızın en önemli, en değerli varlıklarıdır. Türk evi esas şeklini Anadolu'da kazanmıştır. Eski Türk töreleri ve İslam dininin getirdiği esaslar evin planlanmasında ve iç mekânın düzenlenmesinde önemli etkenlerdir. Anadolu'da değişik bölgelerde, farklı kültür ortamlarında ve bölgeye has yapı malzemeleri ile kendine has kimliğe sahip ev tipleri oluşmuştur.[8]

1.3. Sokak Kavramı

"Sokak" kelimesi dilimize Arapçadan geçmiştir. Sokak kavramının herkes tarafından kabul edilmiş kesin bir tanımı yoktur. Doğan Hasol'a göre sokak, "şehir ve kasaba içinde yapılar arasındaki yol"dur. Sokağın sözlük anlamı ise, "il, ilçe gibi yerleşim bölgelerinde, iki yanında evler olan, caddeye oranla daha dar veya kısa olabilen yol"dur.[9]

Sokak kavramının çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazılarına baktığımızda;

Reykewert'e göre sokak "Her iki yanı yapılarla sınırlanmış anlamlı bir kentsel doku parçasıdır." Rapoport'a göre "Yerleşim yerlerinde bulunan binaların kenarındaki dar ya da düz boşluklardır ve dolaşma gibi aktiviteler için kullanılır." Büyük Larausse'ye göre "Bir yerleşim yerinde iki tarafı yapılar ile çevrili açık yoldur." Krier'e göre "Kentsel mekân içerisinde, binalar arasında, günlük aktivitelerin yaşandığı hareketli mekânlardır."[10]

Sokaklar kentlere kimlik kazandırmakta ve insan eliyle yapılmış çevre

[7] Elif Besli, *Geleneksel Türk Evi Mimarisinin İncelenmesi: Düzce-Konuralp Örneği* (Düzce: Düzce Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

[8] Şener İlgün, *Geleneksel Yozgat Evleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 1.

[9] Gülbahar Soylu Ercan, *Zile Geleneksel Kent Dokusunda Sokak Çözümlemeleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Lisans Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Tezi, 2018), 13.

[10] Soylu Ercan, *Zile Geleneksel Kent Dokusunda Sokak Çözümlemeleri*, 10.

özelliklerini, insan yaşamının sürüp gittiği tarihî bir dönemi belgelemektedir.[11]

Sokakların genişlikleri değişik olmakla birlikte kent merkezlerinde dar, kent dışına doğru daha geniş olduğu görülür. Dar sokaklar bile, evlerin az katlı olmaları nedeniyle boğucu değildir. Sokakların, evlerin giriş katı duvarları ile sınırlanması dışında belirgin bir geometrik şekli yoktur. Düzensiz ve keyfîdir, küçük aralıklarla yön değiştirir. Bir harita üzerinde belki mahallenin camisine doğru belli belirsiz bir doğrultu seçilse de sokakların içindeyken bir yönelme duygusu kesinlikle hissedilmez. İşte Türk sokağının bu yönelişsiz, odaksız büyümesinde, ev çeperleriyle alışverişinde saf, tümel bir mimari biçimlenmenin soyut özelliklerini dışa vuran biçimsel özgünlüğü yatmaktadır. Sözünü ettiğimiz sokak, tasarımı yapılmamış, süssüz, sürekli olmayan, bazen de bir yere çıkmayan bir sokaktır. Bu olumsuz gibi görünen özellikleri sokağa özgün bir karakter kazandırmıştır.[12]

Sokakların yerleşimlerinde doğal bir uyum gözlemlenmektedir. Yeşillik her evin yanı başındadır. Ağaçlar sokaklarda değil, evlerin bahçelerinde, cami avlularında veya mezarlıklarda bulunmaktadır. Sokaklarda gölgelik ihtiyacını evlerin geniş saçakları gidermektedir. Sokağın biçimlenmesinde en önemli etken insanın konforudur. Aile yaşantısı ve sokak arasında bir bağ oluşmuştur.

2. Yozgat'ta Ev ve Sokak

2.1. Geleneksel Yozgat Evlerine Kısa Bir Bakış

Yozgat, İç Anadolu Bölgesi'nin Orta Kızılırmak bölümünde Ankara-Sivas karayolu üzerinde yer almaktadır. Yozgat'ın da içinde bulunduğu yöre Cumhuriyet devrine kadar Bozok vilayeti olarak anılmıştır. Bozok ismi, 15. yüzyılın ortalarında gelip bölgeye yerleşen Oğuzların Bozok kolundan gelmektedir.[13]

[11] Doğan Kuban, *Türk Ahşap Konut Mimarisi 17.-19. Yüzyıllar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 171.
[12] Kuban, *Türk Ahşap Konut Mimarisi*, 171.
[13] Yunus Koç, "Yozgat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/559-564.

Yozgat şehrinin gelişmesi, Bozok'un idaresinde Çapanoğulları sülalesi sayesinde olmuştur. Mamalı Türkmenlerinden olan Çapanoğullarından Ahmed Bey'in Yozgat'ı 1755'ten itibaren malikâne suretiyle tasarruf etmeye başlaması kendisini bölgenin hâkimi durumuna getirmiştir. Ahmed Bey, Saray köyünde bir cami ve Yozgat merkezde de Demirli Medrese'yi yaptırarak şehrin gelişmesi adına ilk önemli adımı atmıştır. Ahmed Bey'in vefatından sonra oğlu Mustafa Bey zamanla hükûmet nezdinde öne çıkarak nüfuzunu artırmış ve Yozgat'ın imarına katkı sağlamıştır. 1777-1779 yıllarında inşa ettirdiği Çapanoğlu Camii ve kurduğu vakıflar Yozgat'ın gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Mustafa Bey'in de vefatından sonra kardeşi Süleyman Bey, şehrin imarında önemli işler yapmıştır. Çapanoğlu Camii'ni genişleterek bir okul, bir hamam ve civardaki bazı köylere cami yaptırmış; bunlar için altmış dükkân ve bir hamamdan oluşan bir vakıf kurmuş ve kendisi için de güzel bir konak yaptırmıştır.[14]

Çamlık, Nohutlu, Mercimek Tepe ve Kabaktepe arasındaki dar bir alanda kurulan Yozgat şehri, döneminin en güzel yerleşimine sahiptir. Yakın zamana kadar pek bozulmadan, kapalı bir çevre olarak kalabilmiş ender şehirlerimizden birisidir. Pek az imar görebilmiş Türk kaldırımlı[15] dar sokakları, dereler üzerinde ufak ufak köprüleri ve şehrin güneyindeki çam ormanları ile dikkatleri çekmektedir.[16] Yozgat evleri, Safranbolu evlerine benzeyen güzellikte, çoğunlukla iki katlı, pencereleri dikdörtgen veya yuvarlak kemerli; cumbaları, çıkmaları olan geniş saçaklı, üzerine oluklu kiremit örtülü çatılı, genişçe bahçeli ve bahçelerinde çeşme, su kuyusu, samanlık bulunan, atlı binek arabasının geçmesine imkân sağlayacak büyük çatal kapılı, ahşap evlerdir.[17]

[14] Koç, "Yozgat", 43/559-564.

[15] Bosna Hersek, Makedonya, Sırbistan ve Bulgaristan gibi tüm Balkanlar'da bu tür kaldırımlara Türk kaldırımı denmektedir. Bk. Hakkı Acun, *Bozok Sancağı (Yozgat İli)'nda Türk Mimarisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), 221.

[16] Acun, *Bozok Sancağı*, 221.

[17] Ahmet Yaşar Ocak - Haşim Şahin, *Arı Kovanına Çomak Sokmak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 31.

Fotoğraf 1. İstanbulluoğlu Mahallesi Başçavuş Sokak'ta bulunan bir Yozgat evi (2022).

Fotoğraf 2. İstanbulluoğlu Mahallesi Şirin Sokak'ta bulunan bir Yozgat evi (2021).

Yozgat evlerinin birçoğunda, şehrin ikliminden de kaynaklı olarak Türk evi plan tiplerinden "iç sofalı" plan tipi kullanılmıştır. Plan tiplerinin bir çeşit tiplemesi sayılan "karnıyarık plan tipi, dört eyvanlı ve köşe odalı plan

tipini" de uygulamışlardır.[18] Malzeme olarak çoğu zaman alt kat kesme taş üzerine hımış duvarlı kitik sıvalıdır. Kitik sıva, yapı içinde daha çok kullanılmıştır. Bunun yanı sıra sarı kesme taş yapılara da rastlanmaktadır.[19]

Yozgat evlerinde süsleme olarak kalem işi ve ahşap ağırlıklı bezemeler çoğunluktadır. Ahşap süsleme çoğu zaman tavanlarda, yüklük, kapı ve pencerelerde kullanılmıştır. Bir başka süsleme şekli olarak resimli evlere de rastlanılmaktadır. Bahçe duvarları ahşap hatıllı moloz taş duvar şeklindedir. Bahçeye girişler bir büyük bir de küçük iki kapıdan sağlanmaktadır. Büyük kapı arabaların girip çıkması için küçük kapı ise insanların girip çıkması içindir. Kapı tokmakları çoğunlukla döğme demirden "L" ve "armut" şeklindedir.[20]

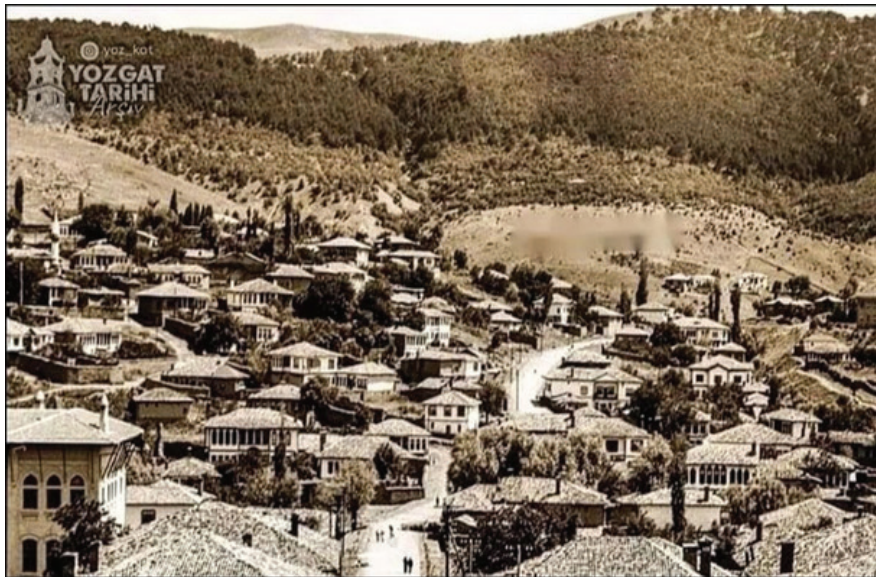
Yozgat şehri bazı seyyahların seyahatnamelerine de konu olmuştur. Bu seyyahlardan ilki Evliya Çelebi'dir. 17. yüzyılın sonlarında Yozgat'a gelen seyyah, şehirle ilgili olarak "Gelişmiş şehri yoktur. Mirlivası bütün nahiyeleri dolaşır. Bozok Sancağı dokuz kadılık gelişmiş bir kazadır…" şeklinde bilgi vermektedir.[21]

1813 yılında şehre gelen J. D. M. Kinnier, Yozgat'ın bu dönemde memleketin en güzel ve modern şehri, evlerinin İstanbul evleri gibi süslü ve boyalı olduğunu, şehirde 16.000 Türk'ün yaşadığını, nüfusun geri kalanının ise Ermeni, Rum ve Yahudi olduğunu belirtmektedir.[22] Charles Texier, 1832 yılında geldiği şehrin evlerinden şu şekilde bahsetmektedir: "Yozgat'ın manzarası, şehrin diğer bütün yerleşim yerlerine terstir. Damları kiremitle örtülmüştür ve genel görüntüsü aynı Avrupa şehirleri gibidir. Bahçelerde meyveler ve özellikle çok güzel kayısılar bolca yetişir."[23]

C. Ritter, 1858 yılında şehre gelmiş ve şehrin Anadolu'nun en mamur şehirlerinden birisi olduğunu, güzel bir camisi, iyi hamamları ve güzel evlerinin bulunduğunu yazmıştır.[24]

[18] Acun, *Bozok Sancağı*, 221.
[19] Acun, *Bozok Sancağı*, 221.
[20] Acun, *Bozok Sancağı*, 222.
[21] Acun, *Bozok Sancağı*, 11.
[22] Acun, *Bozok Sancağı*, 11.
[23] Charles Texier, *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*, çev. Ali Suat (Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002), 3/49.
[24] Acun, *Bozok Sancağı*, 13.

Fotoğraf 3. Şehrin genel görünümü (1938).[25]



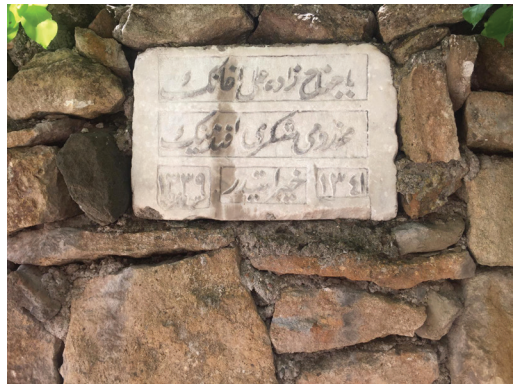
Fotoğraf 4. Yıkılan devlet hastanesi ve Çamlık yolu (1934).[26]

[25] İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB), "Atatürk Kitaplığı Arşivi", (Erişim 3 Mayıs 2022).
[26] Özgür Çorum arşivi.

Fotoğraf 5. Yozgat Lise Caddesi görünümü (1930).[27]

2.2. Yozgat'ta Sokak, Cadde ve Mahalle Dokusu

Yozgat'ta bulunan sokakların genişliği çoğunlukla bir at arabasının geçeceği kadardır. Evler birbirinin güneşini kesmeyecek şekilde, komşu hakkı gözetilerek konumlandırılmıştır. Evlerin çoğunlukla sokağa bakan cepheleri sokak dokusunu şekillendirmektedir. Sokak boyunca yer yer, üzerinde "Falan kişinin hayratıdır." yazan çeşmeler, mahalle bakkalları, çatal kapılı, cumbalı, bahçelerinde meyve ağaçları olan, (tamamı olmamakla birlikte) ayva sarısı renkte evler bulunmaktadır.



Fotoğraf 6. Eskipazar Mahallesi'nde bulunan çeşme kitabesi (2022).

[27] İBB, "Atatürk Kitaplığı Arşivi".

Eskipazar Mahallesi'nde R. 1339/H. 1341 tarihli, mermer üzerine ta'lik hatla yazılmış bir çeşme kitabesi bulunmaktadır (Fotoğraf 6). Kitabenin okunuşu şu şekildedir: Bacanah-zâde Ali Ağa'nın/ Mahdûmu Şükrî Efendi'nin/ Hayratıdır 1339-1341.

Fotoğraf 7. Aşağı Çatak Mahallesi Eski Sungurlu Caddesi'nde bulunan ayva sarısı renginde bir ev (2022).

Fotoğraf 8. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan ayva sarısı renginde bir ev (2020).

Rivayete göre ayva sarısı rengindeki bu evlerin harcının yapımında Sarı Topraklık Mezarlığı'nda bulunan sarı renkteki toprak kullanılmaktadır.

Bu sebeple evlerin renkleri ayva sarısı olmaktadır.[28] Buradaki toprakla elde edilen harcın diğer toprak cinsleriyle yapılan harçlara göre daha sağlam ve dayanıklı olduğu düşünülmektedir. Sıva işlemi yapıldıktan sonra toprağın renginin sarı olmasından dolayı yüzeyine herhangi bir renklendirici madde kullanmaya ihtiyaç duyulmamaktadır.

Mezarlık sınırları içerisinde bulunan, bugünkü taziye evinin civarı bir zamanlar taş ocağı olarak kullanılmıştır. Yozgat'ın farklı yerlerinde taş ocağı bulunmakla birlikte Sarı Topraklık Mezarlığı'nda bulunan taş ocağından çıkan taşlar ve sarı renkli toprak yalnızca o bölgeden çıkarılmaktadır (Fotoğraf 9). O zamanlar beton işleri çok yaygın olmadığı için mezarların üstünü kapatmak için buradan çıkarılan, ismine de "kapak taşı" denilen plaka taşları kullanılmıştır. Daha sonraki zamanlarda beton işçiliği yaygınlaşmaya başlayınca sarı toprak ve kapak taşları önemini kaybetmiştir. Toprağın çıkarıldığı vadinin üzeri doldurularak bugün taziye evi olarak kullanılan bina yapılmıştır.

Fotoğraf 9. Sarı Topraklık Mezarlığı'nda bulunan sarı toprak (2022).

2.3. Sokak, Cadde ve Mahalle İsimleri

Sokak ve caddelere isim verme geleneği cahiliye devrinden beri kendisini göstermektedir. Sokaklar genellikle orada oturan birine veya esnafına, evlerde oturanlara, taşıdıkları bazı hatıralara yahut farklı özelliklerine göre adlandırılmıştır.[29] Bu geleneği Yozgat'ta da görmek mümkündür. Sokak isimleri ya orada oturan zengin bir kimseye göre ya sokakta yaşa-

[28] Ali Şakir Ergin, 37.01.2022/ Ertuğrul Kapusuzoğlu, 23.02.2022.

[29] Nebi Bozkurt, "Ev", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/507-512.

yan meşhur, makam sahibi birine göre ya da sokakta bulunan bir yapıya göre verilmiştir. Örneğin;

İlim ve makam sahibi, meşhur kimselere göre verilen mahalle, cadde ve sokak isimleri:

- Erdoğan Akdağ Mahallesi
- Şeyh Ahmet Efendi Mahallesi
- Agahefendi Mahallesi
- Şeyh Osman Mahallesi
- Çapanoğlu Mahallesi
- Gevrekzade Caddesi
- Mehmet Hulusi Efendi Caddesi
- Cemil Çiçek Bulvarı
- Hacı Eyüp Caddesi
- Hüseyin Avni Bey Sokak
- Polis Nuri Efendi Sokak
- Ganizâde Sokak
- Alacalıoğlu Sokak
- Seyfi Ağa Sokak

Bir yapıya göre verilen mahalle, cadde ve sokak isimleri:

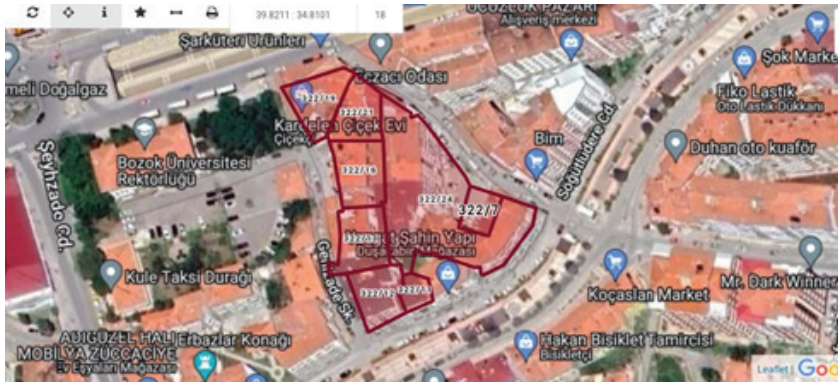
- Yenicami Mahallesi
- Medrese Mahallesi
- Taşköprü Mahallesi
- Tekke Mahallesi
- Müze Caddesi
- Nakipzade Caddesi
- Yurt Caddesi
- Lise Caddesi
- Çamlıkaltı Caddesi
- Şahin Sitesi Caddesi
- Başçavuş Cami Sokak
- Fatih Cami Sokak
- Develik Cami Sokak
- Tahta Cami Sokak

- Kayyumzade Sokak
- Eski Cezaevi Sokak
- Soğuk Pınar Sokak
- Yukarı Pınar Sokak

Bu isimlerin her birini ayrı ayrı açıklamak makalemizin sınırlarını aşacağı için birkaç tanesi üzerinde durulacaktır.

2.3.1. Ganizâde Sokak

Hakkında herhangi bir yazılı kaynağa ulaşamadığımız bu sokak, Medrese Mahallesi'nde bulunmaktadır. Sokağın kelime anlamına baktığımızda "gani" kelimesi zengin, "zâde" kelimesi ise çocuk/evlat anlamına gelmektedir. İkisi birlikte "zengin çocuğu/evladı" demektir. Şifahi olarak ulaştığımız bilgilere göre, Fotoğraf 19'da işaretli kısım Ganizâdelerin konak müştemilatını oluşturmakta iken o bölgede bugün mesken olarak kullanılan çeşitli yapılar bulunmaktadır. Yukarıda sokaklara isim verilirken orada yaşamış zengin kimselerin isimlerinin de kullanıldığını söylemiştik. Buradan yola çıkarak da Ganizâde halk arasında zenginliğiyle şöhret bulduğu için ikametgâhının bulunduğu sokağa Ganizâde Sokak ismi verilmiştir diyebiliriz.



Fotoğraf 10. Ganizâdelerin konak müştemilatını oluşturan bölgenin harita görünümü.[30]

[30] Google, *Google Maps* (Erişim Ocak 2024).

2.3.2. Başçavuş Sokak

Sokak, İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunmaktadır. Sokağa bu ismin verilmesinin sebebinin Başçavuş Halil Ağa olduğunu düşünmekteyiz. Çapanoğlu Süleyman Bey'in başçavuşu olan Halil Ağa, H. 1215/M. 1800 yılında –bugün Başçavuş Sokak'ta bulunan- ahşap işleme ve kalem işleriyle meşhur Başçavuş Camii'ni ve aynı avlu içerisine medrese ve çeşme yaptırmıştır. Halil Ağa'nın bu camiyi yaptırması ve ismine de Başçavuş Camii denmesinden dolayı sokağa "Başçavuş Cami Sokak" ismi verilmiş, daha sonra halk arasında sokak Başçavuş Sokak haline dönüşmüştür.

Başçavuş Halil Ağa H. 1231/M. 1815 yılında vefat etmiştir. Mezarı, Başçavuş Camii haziresinin batısında, cami duvarı hizasındadır.[31] Mezar baş taşı kitabesinde şunlar yazmaktadır:

"Sahibü'l-vakf, cami-i şerif
Merhum ve mağfur leh el-Hâc
Halil Ağa ruhiçün
el-Fatiha
Sene H. 1231"

Fotoğraf 11. Başçavuş Halil Ağa'nın mezar taşı (2025).

[31] Ali Şakir Ergin, *Vakıflar ve Yozgat'ta Tarihi Vakıf Camileri* (Ankara: Anıl Grup Matbaacılık, 2014), 135.

Fotoğraf 12. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan Başçavuş Sokak (2022).

2.3.3. Alacalıoğlu Sokak

Sokak, Çatak Mahallesi'nde bulunmaktadır. Alacalıoğlu Mustafa Bey, Yozgat'a Çorum'un Alaca ilçesinden gelmiştir. Alacalıoğlu ismiyle tanınmasının sebebi de buradan gelmiş olmasındandır.

Mustafa Bey Çatak Mahallesi'ne sarı kesme taştan, dikdörtgen planlı, kırma çatılı cami yaptırmış ve camiye de Alacalıoğlu Camii ismi verilmiştir. Caminin kitabesi bulunmamaktadır. Doğu tarafında bir hazire ve içerisinde de beş adet mezar bulunmaktadır. Bu hazirede daha önce birçok mezar var iken hazirenin orta yerinden yukarıya doğru yol açılınca mezarlar kaldırılmıştır. Alacalıoğlu Mustafa Bey'in ve eski Yozgat müftüsü İbrahim Efendi'nin mezarları cami duvarına bitişik, daracık bir alanda sıkışıp kalmıştır.[32] Cami haricinde, caminin bitişiğinde bulunan ilkokula da Alacalıoğlu ismi verilmiştir.

Sonuç olarak hakkında teferruatlı bir bilgiye ulaşamadığımız Mustafa Bey, Alacalıoğlu Camii'ni yaptırdığı için camiden dolayı sokağa "Alacalıoğlu Sokak" ismi verilmiştir.

2.3.4. Mehmet Hulusi Efendi Caddesi

Mehmet Hulusi Efendi, ilmî kişiliği ve bulunduğu görevler dolayısıyla Yozgat çevresinde herkesin tanıdığı ünlü bir isimdir. Evinin önünden geçen caddeye de Mehmet Hulusi Efendi Caddesi denilmiştir.

[32] Ali Şakir Ergin, 24.11.2022.

Caddeye ismi verilen Mehmet Hulusi (Akyol) Efendi, 1888 yılında Yozgat'ta doğmuştur. Babası Hacı Bekir Ağa, annesi Mevlûde Hanım'dır. 1904 yılında Yozgat İdâdî-i Mülkisinden mezun olan Mehmet Hulusi Efendi, Kayseri'de Arapça ve dinî ilimler tahsil etmiş, daha sonra ilmini artırmak için İstanbul'a gitmiştir. 1912 yılında yapılan ruûs imtihanını başarı ile geçerek müderris unvanı almış ve dersiâmlık maaşına bağlanmıştır. 1. Dünya Savaşı yıllarında tahsilini yarım bırakarak askerlik görevini yerine getirmiştir. Askerlik görevini yaptıktan sonra Yozgat Müftülüğüne tayin edilmiştir.[33]

İstiklal Savaşı'na Yozgat'ta bulunduğu dönemde katılmış ve Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetine başkanlık etmiştir. Gösterdiği gayret ve faaliyetlerinden dolayı Çapanoğulları ailesiyle arası açılmıştır. İlk Büyük Millet Meclisine Yozgat mebusu olarak katılan Mehmet Hulusi Efendi, mebusluk ile başka bir memuriyetin birleşemeyeceğine dair çıkarılan bir kararla 14 Mart 1921 tarihinde mebusluk görevinden istifa ederek görevine Yozgat müftüsü olarak devam etmiştir. 15 Haziran 1950 tarihinden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu üye yardımcılığı ve üyeliği görevinde bulunmuştur. Görevi devam ederken 12 Ocak 1955 tarihinde trafik kazası geçirmiş ve iki ayağından da sakat kalmıştır. Haziran 1959'da emekli olmuştur.

Mehmet Hulusi Efendi Yozgat'ta çok sayıda icazetli talebe yetiştirmiştir. İleri görüşlülüğü, ilmî dirayeti ve fazileti herkes tarafından kabul edilmiş ve "Büyük Müftü Efendi" olarak anılmıştır. 22 Kasım 1964 tarihinde Yozgat'ta vefat eden Mehmet Hulusi Efendi'nin kabri Yozgat Sarıtopraklık Mezarlığı'ndadır.[34]

2.3.5. Şeyhzâde Caddesi

Caddenin ismi önceden "Çamlık Caddesi" olarak bilinmektedir. Daha sonra buraya hastane yapılmış[35] ve hastane işlek hale geldikten sonra ilçelerle de irtibat başlamıştır. Yozgat dışından gelenler çoğu zaman

[33] Ali Şakir Ergin, "Akyol, Mehmet Hulusi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/303-304.
[34] Ergin, "Akyol, Mehmet Hulusi", 2/303-304.
[35] Hastanenin yapımına 1929'da başlanmış, 1933'te tamamlanmıştır.

çamlık yolunu değil hastane yolunu sormaya başlamışlardır. Durum böyle devam ederken Çamlık Caddesi'nin ismi "Hastane Caddesi" olarak değiştirilmiştir.

"Hastane Caddesi" ismi Mehmet Erdemir'in belediye başkanlığı yaptığı döneme kadar kullanılmaya devam etmiştir. 1989-2002 yılları arasında Yozgat Belediye Başkanlığı yapan Mehmet Erdemir zamanında sokaklara meşhur kimselerin isimleri verilmeye başlanmıştır. Bu sebeple de belediye meclis kararıyla, "Hastane Caddesi" olarak bilinen caddenin ismi "Şeyhzâde Caddesi" olarak değiştirilmiştir.

Daha sonra Şeyh Ahmet Efendi'nin ismi de bir bölgede kullanılmak istenmiştir. Bugünkü Ahmet Efendi Camii'nin bulunduğu mahalle o zamanlar Taşköprü Mahallesi olarak geçerken Yozgat Belediye Meclisinin 05.04.2018 tarih ve 90 sayılı Karar'ına dayanılarak Taşköprü Mahallesi ikiye bölünmüş ve Şeyh Hacı Ahmet Efendi'nin cami ve türbesi merkeze alınarak civarı "Şeyh Hacı Ahmet Efendi Mahallesi" olarak isimlendirilmiştir.

Mahalleye ismini veren Şeyh Ahmet Efendi, Ahmet Efendi Camii'nin banisidir. Caddeye ismini veren Şeyhzâde ise Şeyh Ahmet Efendi'nin torunudur. Mahalleye dedenin, caddeye torunun ismi verilmiştir.[36]

Fotoğraf 13. Şeyhzâde Caddesi (2022).

[36] Ali Şakir Ergin, 24.11.2022.

2.3.6. Medrese Mahallesi

Mahalleye "medrese" isminin verilme sebebi, Kapıcıbaşı Çapanoğlu Ahmet Paşa tarafından H. Safer 1167/M. Aralık 1753 tarihinde yaptırılan Demirli Medrese'den dolayıdır. Medrese Süsler Sokak'ta, saat kulesinin batısında, eski hükûmet konağının yerinde inşa edilmiştir. Ancak medrese bugün ayakta değildir.[37]

2.3.7. Taşköprü Mahallesi

Mahalle bu ismi Nakipzâde Camii'nin yakınlarında bulunan Sırasöğüt (Kirazlı dere) ve Taşköprü derelerinden gelen suların birleştiği yerdeki iki gözlü, kemerli, kesme taştan yapılmış köprüden almıştır.

Arşiv fotoğraflarında gördüğümüz çift kemerli köprü her ne kadar bahsi geçen Taşköprü zannedilse de esasında o köprü Nakipzâde köprüsüdür. Mahalleye ismini veren asıl köprü Nakipzâde Camii'nin ilerisinde, Salim Löker'in evinin karşısında bulunmaktadır. Kitabesi yakın zamana kadar durmakta iken bugün maalesef kaybolmuştur.[38]

2.4. Yozgat'ta Sokak Dokusunu Oluşturan Unsurlar

2.4.1. Cumba

Cumba, Arseven'in ifadesiyle binalarda duvarın zeminden yukarı kısmı hizasından dışarıya doğru çıkan ve destekler veya füruşlar (yaygı, döşeme) üstünde duran pencereli kısımdır.[39] *TDV İslam Ansiklopedisi*'ndeki tarife göre ise cumba, sivil mimaride dışarıdan görülmeden sokağa bakabilmek maksadıyla kullanılan kafesli pencere veya binaların yüzeylerindeki çıkmaların üzerine yapılan üstü örtülü, üç tarafı pencereli bir nevi kapalı balkon görünümündeki çıkmalardır.[40]

Sağladığı gölge ile insanları güneşten veya yağmurdan koruyan cum-

[37] Acun, *Bozok Sancağı*, 277.
[38] Ali Şakir Ergin, 02.05.2022.
[39] Celâl Esad Arseven - Şeyda Alpay, *Istılâhât-ı Mi'mâriyye: Osmanlı Dönemi Mimarlık Sözlüğü* (İstanbul: Kaknüs Yayınları), 65.
[40] Nur Akın, "Ev", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/507-512.

balar, kadınların, sokakta oynayan çocukları gözlemelerine imkân veren ev ölçeğinde açık mekânlardır.[41]

Fotoğraf 14. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan Kâmil Koldemir Konağı'ndan cumba örneği (2022).

Fotoğraf 15. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan cumbalı bir ev (2022).

[41] Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari*, 119.

Fotoğraf 16. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan Yeşilkaya (İkizler) Konağı (2022).

2.4.2. Pahlı Köşe

Taş veya kereste üzerindeki köşelerin tûlânî (uzunluğuna) olarak kesilmesi veya tıraş edilmesinden hasıl olan ince ve ensiz düzlüklerdir.[42] Daha açık bir ifadeyle, evlerin zemin katlarının sokağa bakan köşelerinin sivriliğinin giderilmesine denmektedir.

Bu sayede evlerin yer katlarının dışa sağır olan taş duvarları ya da bahçe duvarları sokağa uymakta, onunla eğrilip bükülmektedir.[43] Bu yolla sokaktan geçen yük araçları köşe dönüşlerinde zorluk çekmemektedir.

Yozgat'ta üç sokakta pahlı köşesi bulunan ev tespit ettik. Bunlardan biri Fotoğraf 11'de gördüğümüz Develik Mahallesi'nde bulunan evdir. İkinci ve üçüncü ev ise Tekke Mahallesi Kürkçü Sokak'ta bulunmaktadır. Ancak burada bulunan köşe pahı ev onarılırken normal köşe haline getirilmiştir.

[42] Arseven - Alpay, *Istılâhât-ı Mi'mâriyye*, 51.
[43] Cengiz Bektaş, *Türk Evi* (İstanbul: YEM Yayın, 2020), 85.

Fotoğraf 17. Develik Mahallesi'nde bulunan pahlanmış köşe örneği (2022).

Fotoğraf 18. Tekke Mahallesi'nde bulunan pahlanmış köşe örneği (2022).

2.4.3. Kapılar

Evin sokakla doğrudan bağlantı kurduğu en önemli açıklık, ailenin iç dünyasını koruyan küçük bir kale kapısı niteliğindeki avlu/bahçe kapısıdır.[44]

Evin kapısı genellikle bir yaylı arabanın, atın, yüklü atın, katırın geçebileceği büyüklükte, iki kanatlıdır. Üzerinde, önünde bekleyeni

[44] Akın, "Ev", 11/507-512.

yağmurdan ya da güneşten koruyacak bir saçağı vardır. Kapının iki kanadının, özel durumlar dışında sadece biri açılmaktadır. Ya da kanatların biri üzerinde, ancak bir insanın geçebileceği büyüklükte bir başka kanat vardır. Böyle kapılara "kancık kapı" ya da "kuzulu kapı" denir. Kapının üstü çıtalarla, işlemelerle süslü olabilir.[45]

Kuzulu kapılar Yozgat'ta "çatal kapı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani birbiri içine geçmiş kapı kanatları olarak değil de, yük arabalarının geçmesi için büyükçe çift kanatlı bir kapı, onun hemen bitişiğinde de insanların geçmesi için kullanılan küçük tek kanatlı bir kapı bulunmaktadır.

Anadolu'nun farklı şehirlerinde hac ibadetini yerine getirmiş kimselerin evlerinin avlu kapıları, ev sahipleri tarafından çeşitli figürler, motifler ve Arapça yazılar kullanılarak süslenmektedir. Bunun sebebi ise, o evde hacca giden birinin olduğunu belirtmektir. Sokaktan geçen kimseler kapıyı gördüklerinde o evde bir hacının olduğunu bilir, hal ve hareketlerinde uygunsuz bir durum var ise kendisine çekidüzen verirdi. Örneğin Kayseri'de avlu kapısı üzerine bayrak; Gaziantep, Şanlıurfa, Mardin gibi şehirlerde de yine avlu kapısı üzerine Kâbe resmi asılır. Yozgat'ta ise avlu kapılarının yeşile boyanarak üzerine beyaz renkte ay yıldız yapıldığı görülmektedir. Şehirleşmeyle birlikte bu gelenek unutulmaya başlasa da Anadolu'nun farklı köylerinde hâlâ yaşatanlar vardır.

Fotoğraf 19. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan bir avlu kapısı (hacı kapısı) (2022).

[45] Bektaş, *Türk Evi*, 95.

Fotoğraf 20. Çatak Mahallesi'nde bulunan Yenişanlar Evi'nin kündekârî tekniği ile yapılmış avlu kapısı (2022).

Fotoğraf 21. Çatak Mahallesi'nden avlu kapısı örneği (2022).

Fotoğraf 22. Top Mahallesi'nde bulunan Vehbi Ulusoy ailesine ait konağın avlu kapısı (2022).

2.4.4. Kapı Tokmağı

Kapının üzerinde bir tokmak ya da halka vardır. Halkalar kimi kapılarda iç içe, kimilerinde ayrı ayrı, biri küçük biri daha büyük olmak üzere iki tanedir. Örneğin kapıya gelen kadınsa küçük olanı çalar ve evin içindekiler gelenin kadın olduğunu anlar. Ya da iki kanattaki halkalar bir kurdele ile birbirine bağlanmışsa evde kimse yok demektir.[46]

Fotoğraf 23. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan bir konaktan kapı tokmağı örneği (2022).

Fotoğraf 24. Nizamoğlu Konağı'nın kapı tokmağı (2022).

[46] Bektaş, *Türk Evi*, 95. Kapı tokmakları hakkında geniş bilgi için bk. Halit Çal, *Osmanlı Kapı Halkaları ve Kapı Tokmakları*, ed. Güler Eren, Kemal Çiçek Cem Oğuz (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 275-284.

2.4.5. Binek Taşı

Toplumun sanayileşmesinden önce tarım ve hayvancılıkla uğraştığı dönemde, han ve kervansaray gibi ticari yapıların dışında evlerde de binmek, yük taşımak, ticaret yapmak gibi işler için deve, at, katır ve eşek gibi hayvanlar beslenir, arabalar alınırdı. Bu hayvanlara, özellikle kadın, çocuk, hasta ve yaşlıların rahat binebilmeleri için çoğunlukla bir ayak kaldırımı yükseklikte sütun veya taş parçası, bazen de özenle yapılmış bir iki basamaklı binek (konak) taşları vardı.

Bu taşlar, tüm il, ilçe, kasaba ve köylerdeki caddelerin ve sokakların kenar ve köşelerine; sarayların, konakların, evlerin giriş kapılarına; camilerin, hünkâr mahfillerinin giriş önüne ve gereken diğer yerlere konulan taşlardı.[47]

2.4.6. Sadaka Taşı

İffet ve hayâsından dolayı fakirliğini gizleyenler, onur ve vakarından dolayı ihtiyaçlarını kimseye açamayanlar için ince ve farklı yardım, destek ve himaye, yol ve metotları bulunmuştur. Onlara "alan el" olmanın utanç ve ezikliğini yaşatmamak için gayet zarif yardım şekilleri geliştirilmiştir. Böylece "alan el" hicaptan, "veren el" de gurur ve riyadan korunmuştur.[48]

Bu taşlar üzerine sadaka verebilecekler, genelde kimsenin olmadığı, sabah ve yatsı namazına giderken veya gelirken, yani karanlıkta, madeni paralar bırakırdı. Biriken bu paralar ihtiyaç sahibi tarafından, ihtiyacı olduğu kadar alınır, diğerleri başkalarına bırakılmaya özen gösterilirdi. Böylece veren el ile alan el birbirini görmezdi. Oraya uzanan elin yardım koymak için mi, yoksa yardım almak için mi girdiğini bilemezdiniz. Bu da zenginin kibrini kırmasını, fakirin utancını örtmesini sağlardı.[49]

[47] Hakkı Acun, *Türk Kültüründe Taşlar* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2010), 34.
[48] Acun, *Türk Kültüründe Taşlar*, 62.
[49] Acun, *Türk Kültüründe Taşlar*, 62.

Fotoğraf 25. Çapanoğlu Büyük Camii'nin avlusunda bulunan sadaka taşı (2022).

2.4.7. Bahçe

Bahçe en az evin içi gibi özenle tasarlanmıştır. Her şeyden önce bir çeşmesi, bir kuyusu ya da havuzu vardır. Buradan akan su ile bahçe sulanır. Üzüm ezme teknesi, pekmez ocağı, çamaşır ocağı, çamaşır taşı, tandır, dibek, ambarlar, depolar, odunluk, ahır, kümes gibi her türlü donanım burada yer alır.[50]

Yozgat'ta bulunan evlerin bahçelerinde çeşitli meyve ağaçları, (tamamında olmamakla birlikte) su kuyuları, odunluk, kümes ve tandır bulunmaktadır. Bu tandırlarda senenin belirli zamanlarında imece usulüyle yufka ekmekler yapılır, bu sayede yardımlaşma fiili diri tutulurdu. Yapılan ekmekler uzunca bir süre aynı tazelikle muhafaza edilirdi.

2.4.8. Kapı (Dayak) Taşı

Cami, tekke, türbe, konut gibi mimari yapıların kapı ve pencere kanatlarına, kapının rüzgârdan şiddetli kapanarak zarar görmesini engellemek veya kapının açık kalmasını, devamlı açılıp kapanmasını önlemek için

[50] Bektaş, *Türk Evi*, 103.

önlerine konulan ağırlıklardır. Bu ağırlıklar bazen işlemeli, güzel olduğu gibi bazen de gayet sade yapılmıştır.[51]

Fotoğraf 26. Çapanoğlu Büyük Cami'de bulunan bir dayak taşı (2021).

3. Dünden Bugüne Yozgat Evleri

Bu başlık altında, görsel arşiv kayıtlarına ulaşabildiğimiz, bir kısmı bugün ayakta olmayan, bir kısmı da restorasyon görerek günümüze ulaşabilmiş evler işlenmiştir.

3.1. Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi

İstanbulluoğlu Mahallesi Kurtuluş Sokak'ta, 600 ada, 5 parselde bulunan yapı zemin+bir kat olarak inşa edilmiştir. Üst örtüsü ahşap kırma çatı ve alaturka kiremitten oluşmaktadır. Yapının doğu tarafında bahçeye açılan, taş sütunlar üzerine oturmuş, kemerli, çift kanatlı büyük bir demir kapı ve hemen yanında da bitkisel motifli taş konsollara oturan,

[51] Acun, *Türk Kültüründe Taşlar*, 149.

kemerli, tek kanatlı, yine bahçeye açılan küçük bir kapı bulunmaktadır. Eve giriş üçüncü bir bahçe kapısından sağlanmaktır. Bu kapı taş sütunlar üzerinde yer alan, geometrik formlu taş konsollara oturan düz kemerli, ahşap çift kanatlı bir kapıdır. Kemeri oluşturan taş üzerinde, H. 1314 tarihli, mermer üzerine sülüs hatla yazılmış besmele mevcuttur. Ahşap hatıl ve dikmelere sahip olan ev, hımış yapı dediğimiz, ahşap dikme ve payandalarla oluşturulmuş iskeletli yapının arasına taş dolgu yapılarak inşa edilmiştir. Yüzeyi de kerpiçle sıvanmıştır. Pencereler ise dikdörtgen ile kareye yakın dikdörtgen formdadır. Bahçe kapısı üzerinde bulunan H. 1314 tarihli besmeleden yola çıkarak evin H. 1314/M. 1896 tarihinde inşa edildiğini ve 126 yıllık bir geçmişe sahip olduğunu anlamaktayız. Yapı, Kayseri Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun kararıyla 31 Temmuz 2007 tarihinde tescilli hale getirilmiştir.[52]

Fotoğraf 27. İstanbulluoğlu Mahallesi, Korkmaz Sokak'ta bulunan Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi (2022).

[52] Bu bilgiler Yozgat Müze Müdürlüğündeki arşivden istifade edilerek yazılmıştır.

Fotoğraf 28. Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi (2022).

Fotoğraf 29. Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi'nin ahşap, çift kanatlı kapısı (2022).

Fotoğraf 30. Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi'nin avlu kapısı üzerindeki mermer üzerine işlenmiş sülüs besmele (2022).

Fotoğraf 31. Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi'nin doğu tarafındaki avlu kapısı (2022).

Fotoğraf 32. Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi'nin avlu kapısı üstündeki rozet (2022).

3.2. Osman Duyar Evi

İstanbulluoğlu Mahallesi, Başçavuş Sokak'ta, Başçavuşzâde Camii'nin hemen karşısında, 586 ada, 13 parselde bahçe içerisinde bulunan yapı, zemin+bir kat olarak inşa edilmiştir. Yapı, ahşap dikme ve payandalarla oluşturulmuş iskeletli yapının arasına tuğla ve taş dolgu yapılarak inşa edilmiştir. Üst örtüsü ahşap kırma çatı ve kiremitten oluşmaktadır. Çatı, yapı duvarlarından dışarıya doğru taşarak saçak oluşturmuş, saçakların altlarına da ahşap kaplama yapılmıştır. Sokağa doğru uzanan saçaklar, bir nevi gölgelik oluşturmuştur. Bahçeye giriş, yapının Başçavuş Sokağa bakan güney cephesinde bulunan, ahşap sundurmalı, çift kanatlı kapıdan sağlanmaktadır. Kapı tokmakları el şeklinde süslemeli olmakla birlikte bu süslemeler günümüze ulaşamamıştır. Yapının pencereleri dikdörtgen formlu ve geçmeli demir parmaklıdır. Sokağa bakan pencerelerin üst kısımlarında üçgen formunda başlıklar bulunmaktadır. Yapı, Kayseri Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun 31 Temmuz 2007 tarihli kararıyla tescilli hale getirilmiştir.[53]

[53] Bu bilgiler Yozgat Müze Müdürlüğündeki arşivden istifade edilerek yazılmıştır.

Fotoğraf 33. İstanbulluoğlu Mahallesi, Başçavuş Sokak'ta bulunan Osman Duyar Evi (2022).

Fotoğraf 34. İstanbulluoğlu Mahallesi, Başçavuş Sokak'ta bulunan Osman Duyar Evi'nin pencerelerinden detay (2022).

Fotoğraf 35. Osman Duyar Evi'nin ahşap, çift kanatlı avlu kapısı (2022).

3.3. Eskipazar Mahallesi'nde Bulunan Bir Ev

Yapı, Eskipazar Mahallesi, Kayseri Caddesi'nde bulunmaktadır. Yaklaşık on beş yıl öncesine kadar ayakta iken yıkılıp yerine Fotoğraf 37'de gördüğümüz apartman yapılmıştır.

Fotoğraf 36. Evin 2010 yılındaki hali.[54]

[54] Acun, *Bozok Sancağı*, 225.

Fotoğraf 37. Yıkılıp günümüzde yerine yapılmış olan apartman (2022).

3.4. Taşköprü Mahallesi'nde Bulunan Löklülerin Evi (Sabit Bey Konağı)

Yapı, Taşköprü Mahallesi, Altay Sokak'ta bulunmaktadır. Bugün bir kısmı ayaktadır. Yapının üç farklı fotoğrafı bulunmaktadır. Fotoğraf 38 Hakkı Acun Hoca'nın *Bozok Sancağı'nda Türk Mimarisi* kitabından alınmıştır. Fotoğraf 39 Dr. Ali Şakir Ergin Hoca'mızın arşivinden alınmıştır ve yapının 2008 yılındaki halidir. Fotoğraf 40 ise günümüze ulaşabilen kısmıdır.

Fotoğraf 38. Löklülerin Evi.[55]

[55] Acun, *Bozok Sancağı*, 227.

Fotoğraf 39. Löklülerin Evi'nin 2008 yılındaki hali (2008).[56]

Fotoğraf 40. Löklülerin Evi'nin günümüze ulaşabilen kısmı (2022).

3.5. İkizler (Yeşilkaya) Konağı

Yapı, İstanbulluoğlu Mahallesi, Fatih Camii Sokak ve Başçavuş Sokağın birleştiği noktada bulunmaktadır. Bugün restore edilmiş bir şekilde halen kullanılmaktadır. 1979 yılında "Hasan Hüseyin Yeşilkaya Kona-

[56] Ali Şakir Ergin, 2008.

ğı" ismiyle tescillenmiştir. Konağın inşa tarihi bilinmemekle birlikte 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilmiş olduğu tahmin edilmektedir. Konağın bilinen ilk kullanıcısı "Eczacı Sacid Bey"dir. Konak bugünkü ismini, 1967 yılında konağı satın alan Hasan Hüseyin ve Satılmış Yeşilkaya kardeşlerden almıştır. Bu kardeşler ikiz oldukları için konağa halk arasında "İkizler Konağı" da denmektedir.

Fotoğraf 41. İkizler Konağı.[57]

Fotoğraf 42. İkizler Konağı'nın günümüzdeki hali (2022).

[57] Acun, *Bozok Sancağı*, 226.

3.6. Hayri İnal Konağı

Yapı, İstanbulluoğlu Mahallesi, Emniyet Caddesi üzerinde bulunmaktadır. Hayri İnal Bey, 1954-1960 yılları arasında Yozgat'ta belediye başkanlığı yapmıştır. 1970 yılında ailesiyle birlikte Ankara'ya taşınmışlardır. Bu taşınmanın ardından konak boş kalmış ve çok yıpranmıştır.

1979 yılında "Hayri İnal Konağı" ismiyle tescillenmiştir. 2007 yılına kadar harabeye dönen konak, 2007 yılında Belediye tarafından satın alınarak restore edilmiş, hizmete sunulmuştur.

Fotoğraf 43. Hayri İnal Konağı'nın restore edilmeden önceki hali.[58]

Fotoğraf 44. Hayri İnal Konağı'nın günümüzdeki hali (2022).

[58] İlgün, *Geleneksel Yozgat Evleri*, 122.

3.7. Püskülü Büyüklerden Kalma Rıfat Öztürk'ün Evi

Yapı, Taşköprü Mahallesi, Mehmet Akif Caddesi'nde bulunmakta idi. Bugün mevcut değildir. Rıfat Öztürk, Yozgat Dişli köyünün eski muhtarıdır. Halk arasında Dişlili Rıfat Çavuş olarak bilinmektedir.

Rıfat Öztürk'ün oğlu Kemaleddin Öztürk Bey'le yaptığımız görüşmede, evin 1960'lı yıllarda öğretmen Ziya Bey'den satın alındığını, ailenin yaklaşık 20 yıl orada yaşadığını ve onarım görmediğinden harap hale gelince de başka bir yere taşındıklarını öğrendik. Aile, evi boşalttıktan sonra, ev iki yıl boş kalmış ve ardından çıkan bir yangınla kül olmuştur. Şimdilerde ise fotoğrafta da görüldüğü gibi, evin bulunduğu kısımda herhangi bir yapı bulunmamaktadır.

Fotoğraf 45. Rıfat Öztürk Evi'nin yangından önceki hali (2008).[59]

[59] Ergin, 2008.

Fotoğraf 46. Rıfat Öztürk Evi (2008).[60]

Fotoğraf 47. Rıfat Öztürk Evi'nin bulunduğu arsanın günümüzdeki hali (2022).

[60] Ergin, 2008.

3.8. Ziraat Bankası'ndan Emekli Mehmet Tanrıverdi'nin Evi

Fotoğraf 48. Mehmet Tanrıverdi Evi (2008).[61]

3.9. Sucu Dursun Dede'nin Evi

Yapı, Taşköprü Mahallesi, Hamacıoğlu Sokak'ta bulunmakta idi. Bugün mevcut değildir. Halk arasında Sucu Dursun Dede olarak bilinen Dursun Koçak, ömrünün kırk yılını, Çamlık Tepesi'nden tenekelere doldurduğu içme suyunu, merkebiyle şehir merkezine taşıyıp halka satarak geçirmiş, geçimini bu şekilde sağlamıştır. İlerleyen yaşı su taşımaya müsaade etmeyince merkebini satmış, yaşlılık aylığı için Valiliğe

[61] Ergin, 2008.

başvurmuştur. Günümüzde ise Sucu Dursun Dede'nin ismi, Yukarı Nohutlu Mahallesi'nde bir sokağa verilmiştir.

Yozgat'ta tam 40 yıldır Çamlık tepesinden taşıdığı içmesularını halka satarak geçimini sağlayan Dursun Koçak, 93. yaşına girerken mesleğine veda etti.

Yozgat' ın 40 yıllık sucusu Dursun Dede emekli oldu

3 EYLÜL 1977

Osman Hakan KIRACI

YOZGAT, (hha)- Yozgat'ın ünlü mesire yeri olan Çamlık'tan tam 40 yıldır merkeplerle birlikte su taşıyıp, halka satarak geçimini sağlayan **Dursun Koçak, "sucuk"** mesleğine veda etti. Bu yıl 93. yaşına giren ve yaşlılık aylığı için Valiliğe başvuran Dursun Koçak, **"Bir sarıdır çalışıyorum. Çok yoruldum. Çalışmaya elveda artık"** dedi.

Yozgat halkı arasında çalışan çalışkanlık sembolü olarak tanınan ve **"Dursun Dede"** adıyla anılan **Dursun Koçak**, sağlığının hergün Çamlık tepesinden su getirip satmaya elverişli halde olmadığı gerekçesiyle 40 yıllık mesleğine son verip, evinde istirahate çekildi. **"Uzun ömrümü, mesleğim gereği hergün en az 4 kilometre yürümeye, bol bol süt ve ayran içmeye, kötü alışkanlıklarımın olmamasına borçluyum."** diye **"Dursun Dede"**, kendisine yıllardır tenekelerle su taşımada yardımcı olan merkeplerini de sattı.

Günlük kazancını günü gününe harcadığını bildiren **Dursun Koçak, "Bundan sonra geçimimi ancak yaşlılık aylığı ile temin edeceğim. Artık çalışmadığıma göre, başka yerden gelirim yok."** şeklinde konuştu. Dursun Dede, yaşlılık maaşı konusunda Emekli Sandığından henüz bir cevap alamadığını ve mağdur olmaktan korktuğunu söyledi.

Fotoğraf 49. Sucu Dursun Dede'nin emekli olmasını konu edinen 1977 tarihli gazete haberi.[62]

Fotoğraf 50. Sucu Dursun Dede'nin Evi (2008).[63]

[62] Osman Hakan Kiracı, "Yozgat'ın 40 Yıllık Sucusu Dursun Dede Emekli Oldu", *Yozgat* (3 Eylül 1977), 7.

[63] Ergin, 2008.

Fotoğraf 51. Sucu Dursun Dede'nin evinin bulunduğu bölge (2022).

3.10. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde Bulunan Ev

Yapı, İstanbulluoğlu Mahallesi, Şirin Sokak'ta bulunmaktadır. Hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız ev, çok yakın zamana kadar ayakta iken 25 Şubat 2022 tarihinde yıkılmış, geriye yalnızca kapısı kalmıştır.

Fotoğraf 52. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan ev (2021).

Fotoğraf 53. İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan evin bugünkü hali (2022).

Değerlendirme ve Sonuç

Anadolu, karasal, Akdeniz, Karadeniz iklimlerini barındıran karma bir iklime sahiptir. Geleneksel Türk evleri de bu iklime bağlı olarak bölgeden bölgeye değişiklik göstermektedir.

Anadolu'nun doğal verileri, Türk evlerinin biçimlerinde, kullanılan malzemelerinde, konumlarında, evin içinde bulunan odaların düzeninde doğrudan etkili olmuştur. Mevcut mevsim içerisinde farklı değişimler olmuş; bu değişimler de evlere yansımıştır. Bütün bu değişimlere karşı da Anadolu'da çeşitli önlemler alınmış, farklı malzemelerden oluşan Türk evleri inşa edilmiştir.

Kuzey Anadolu Bölgesi'nde ahşap, Orta Anadolu Bölgesi'nde kerpiç ve taş, Batı Anadolu Bölgesi'nde taş, Güney Anadolu Bölgesi'nde ise ahşap ve taş yapı malzemeleri kullanılmıştır. Günümüzde bu bölgelerde her ne kadar tek tip apartmanlar yaygınlaşmış olsa da, yapılan apartmanlar Türk evleri gibi yıllara meydan okuyamamaktadır.

Çalışmanın esas konusu olan Yozgat Orta Anadolu'da yer almaktadır. Dolayısıyla karasal bir iklime sahiptir. Buna bağlı olarak Yozgat'ta evler kerpiç, taş ve ahşaptan yapılmıştır. Yozgat evleri, genellikle iki katlı, cumba ve payandaları olan, çatıları oluklu kiremit ile örtülü, geniş bahçeli, bahçelerinde dibek taşı, kuyu ve ahıra sahiptir. Yozgat evleri ile İç Anadolu Bölgesi'nde bulunan Kayseri, Konya, Sivas, Ankara gibi şehirlerdeki geleneksel evleri genel olarak karşılaştırdığımızda, bahsi geçen şehirlerdeki evlerin tamamının avlu/bahçe içerisinde konumlandırıldığını görmekteyiz. Bu açıdan evler Yozgat evleriyle benzer özellik göstermektedir. Ancak bahsi geçen şehirlerdeki geleneksel evlerin yapı malzemelerine baktığımız zaman Kayseri evlerinde çoğunlukla taş ve ahşap kullanıldığını görmekteyiz. Bu yönüyle Kayseri evleri ve Yozgat evleri birbirinden farklı özellik göstermektedir. Bunun dışında Konya, Sivas, Ankara evlerinde kullanılan yapı malzemeleriyle Yozgat evlerinde kullanılan yapı malzemeleri benzerlik göstermektedir.

Sokak kavramının herkes tarafından kabul gören kesin bir tanımı olmasa da Doğan Hasol'un tanımından yola çıkarak yerleşim yerlerindeki yapıların aralarında kalan yollara sokak denilmektedir. Bu bağlamda

Yozgat'ta bulunan sokaklar çok dar olmayıp bir at arabası geçecek kadar genişliktedir. Yozgat'ta evlerin kapısı avluya açılmaktadır. Avludan da sokağa büyük çatal kapılardan çıkılmaktadır. Bununla beraber sokak dokusunu oluşturan unsurlara baktığımızda Ankara, Tokat, Konya gibi İç Anadolu Bölgesi'nde bulunan şehirlerdeki geleneksel Türk evleriyle karşılaştırdığımızda Yozgat'takilerin bir bütün oluşturmadığını görmekteyiz.

Sokak, mahalle ve caddeler isimlendirilirken -Ganizâde Sokağı örneğinde olduğu gibi- ya orada oturan zengin bir kimsenin ismi, ya sokakta yaşayan meşhur, makam sahibi birinin ismi, -örneğin Mehmet Hulusi Efendi Caddesi-, ya da sokakta veya mahallede bulunan bir yapı -örnek Taşköprü Mahallesi ve Medrese Mahallesi- ismi verilmiştir.

Yozgat'ta bulunan geleneksel dokulu evlerin sayısı gün geçtikçe daha da azalmaktadır. Bugün mevcut şehrin geleneksel dokusunu yansıtan Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi, Osman Duyar Evi, İkizler Konağı, Hayri İnal Konağı gibi yapılar korunmazsa, yarına miras bırakmak için elimizde beton yığınlarından başka bir şey kalmayacaktır. Şehirleşmenin artmasıyla çok katlı apartmanlar, nefes alan evlere tercih edilmiştir. Eskipazar Mahallesi'nde bulunan ev, Püskülü Büyüklerden Rıfat Öztürk'ün evi, Sucu Dursun Dede'nin evi gibi yapılar yerlerini çok katlı apartmanlara bırakmıştır. Apartmanlar yapılırken de Sarı Topraklık'ın sarı toprağı unutulmuş, çimento sıvalı yapılar yaygınlık kazanmıştır. Sokaklar ise geçen zamanla eski dokusunu kaybetmiş, bazı sokakların isimleri dahi değiştirilmiştir.

Bu değerlendirmemize ek olarak Mustafa Çiftçi'nin BBC röportajını da paylaşmakta fayda vardır:

"… Burada da eski eserler yıkılıyor, yerine apartman dikiliyor. Apartmanlar dikilirken zaman zaman çevrenin gözetilmediği oluyor. Yani Türkiye'nin yaşadığı sıkıntıları Yozgat ölçeğinde biz de yaşıyoruz.

Eski binalar, eski evler yani Yozgat'ın karakteristiğini yansıtan, mimari anlayışını yansıtan tipik evler, Türkiye'nin geçirdiği ANAP döneminde olsun Demokrat Parti döneminde olsun, binayı yıkıp yerine apartman kondurmak ve bunu bir çeşit geçim haline getirmek, bir müteahhitlik

furyası gibi. O furyalar maalesef Yozgat'ı kötü etkilemiştir. Ve birçok tarihi ev, mesken, sivil mimari örneği kurban gitmiştir…"[64]

Bu çalışma ile öncelikli olarak günümüze ulaşan Gazi ve Mehmet Nurdoğdu Evi, Osman Duyar Evi, İkizler Konağı, Hayri İnal Konağı gibi Yozgat evlerinin, bulundukları konumlar, inşalarında kullanılan malzemeler tespit edilmiş, bunun yanı sıra çeşitli nedenlerle terk edilmiş ve harap durumda olan Püskülü Büyüklerden Rıfat Öztürk'ün, Sucu Dursun Dede'nin, İstanbulluoğlu Mahallesi'nde bulunan evlerin de görsel arşiv kayıtlarından hareketle özgün yapıları açığa çıkarılmış, günümüze ulaşamayanların ise yine görsel arşiv kayıtlarıyla tespiti yapılmıştır.

Kaynakça

Acun, Hakkı. *Bozok Sancağı (Yozgat İli)'nda Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.

Acun, Hakkı. *Türk Kültüründe Taşlar*. Atatürk Kültür Merkezi, 2010.

Akın, Nur. "Ev". *TDV İslam Ansiklopedisi.* 11/507-512. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.

Arseven, Celâl Esad - Alpay, Şeyda. *Istılâhât-ı Mi'mâriyye: Osmanlı Dönemi Mimarlık Sözlüğü*. Üsküdar, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.

BBC News Türkçe. "Yozgat: Hayaller ve Gerçekler". *YouTube.* Yayın Tarihi 29 Mart 2019. https://youtu.be/IAwE0ywriXM?si=PLOi7cJdavegz_GT

Bektaş, Cengiz. *Türk Evi*. İstanbul: Yapımevi Yayıncılık, 2018.

Besli, Elif. *Geleneksel Türk Evi Mimarisinin İncelenmesi: Düzce-Konuralp Örneği*. Düzce: Düzce Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bozkurt, Nebi. "Ev". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/507-512. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.

Cansever, Turgut. *İslâm'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Çal, Halit. "Osmanlı Kapı Halkaları ve Kapı Tokmakları". ed. Güler Eren, Kemal Çiçek Cem Oğuz. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999. 275-284.

[64] BBC News Türkçe, "Yozgat: Hayaller ve Gerçekler", *YouTube* (29 Mart 2019), 00:05:01-00:05:53.

Ergin, Ali Şakir. *Vakıflar ve Yozgat'ta Tarihi Vakıf Camileri*. Ankara: Anıl Grup Matbaacılık. 2014.

Ergin, Ali Şakir. "Akyol, Mehmet Hulusi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/303-304. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989.

Google. *Google Maps*. Erişim Ocak 2024. https://www.google.com.tr

İBB, İstanbul Büyükşehir Belediyesi. "Atatürk Kitaplığı Arşivi". Erişim 3 Mayıs 2022. https://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr

İlgün, Şener. *Geleneksel Yozgat Evleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kiracı, Osman Hakan. "Yozgat'ın 40 Yıllık Sucusu Dursun Dede Emekli Oldu". *Yozgat* (3 Eylül 1977), 7. https://www.yozgatgazetesi.com

Koç, Yunus. "Yozgat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/559-564. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.

Kuban, Doğan. *Türk Ahşap Konut Mimarisi 17.-19. Yüzyıllar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Mülayim, Selçuk. *İslâm Sanatı*. ed. Aziz Doğanay. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar - Şahin, Haşim. *Arı Kovanına Çomak Sokmak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Soylu Ercan, Gülbahar. *Zile Geleneksel Kent Dokusunda Sokak Çözümlemeleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Texier, Charles. *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*. çev. Ali Suat. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002.

Yozgat Valiliği (ed.). *Yozgat 1991 İl Yıllığı*. Yozgat: Yozgat Valiliği, 1991.

MEVLÂNÂ DÜŞÜNCESİNDE EBU'L-HASAN HARAKÂNÎ ETKİSİ

The Influence of Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī on Mawlānā's Thought

Hamdi KIZILER

Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye.

Prof. Dr., Karabük University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Karabük, Türkiye.

hamdikiziler@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9131-1645

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 28 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Nisan / April 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 65-86

Atıf / Citation: Kızıler, Hamdi. "Mevlânâ Düşüncesinde Ebu'l-Hasan Harakânî Etkisi [The Influence of Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī on Mawlānā's Thought]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2024): 65-86
https://doi.org/10.51553/bozifder.1649111

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 (**Hamdi KIZILER**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
İnsan hem fiziksel hem de metafizik katmanlara sahip bir varlıktır. Bu katmanlar arasında denge sağlanamazsa iç ve dış dünyasında problemler ortaya çıkar. Dengenin sağlıklı olabilmesi için insan, sürekli bir anlam arayışı içine girer ve bunun için de doğru, güzel ve benlik dönüşümünü gerçekleştirmiş yetkin rol modellere ihtiyaç duyar. Şüphesiz bu modeller, peygamberler ve onların izinden giden kâmil insanlardır. Bu noktada sosyal olan insanın diğer varlıklarla etkileşimi ortaya çıkar. Etkileşim, insanın tarihî veya çağdaş şahsiyetler arasında olduğu gibi, herhangi bir eser, olay veya olgu arasında da olabilmektedir. Bu çalışmada konu ettiğimiz Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlânâ Celaleddin-i Rumî'nin hem kâmil insan olmaları hem de etkileşimleri, tasavvuf düşüncesi açısından önemli bir yere sahiptir. Harakânî'nin birçok tarikat silsilesinde adının geçmesi, Üveysîlik tarikiyle Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tayfuriyye ekolüne mensup olması, Nakşibendiyye tarikatının ilklerinden olan birçok sûfîyi etkilemesi, onun etki alanının oldukça geniş olduğunu göstermektedir. Mevlânâ'nın sadece Harakânî'den değil birçok sûfîden de etkilendiği tespit edilmiştir. Mevlânâ'nın Harakânî'yi manevî mürşid olarak kabul etmesi ve onu övücü sözlerle anması, Harakânî'nin Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesindeki etkisinin büyüklüğünü ve önemini göstermektedir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın kendisinden asırlar önce yaşamış olan aşk ve cezbe ehli Harakânî'nin tasavvuf düşüncesindeki bazı etki alanları incelenmiştir. Hedeflenen amaç ise, her iki sûfînin Anadolu'da tasavvuf düşüncesinin kurucu teorisyenlerinden olmalarından yola çıkılarak tasavvuf geleneğindeki aşk, vecd ve cezbe ehlinin hallerinin anlaşılması ve etki alanlarının tespit edilmesidir. Çalışmada ele alınan her iki sûfînin aşk ve cezbe ehli olması ve Mevlânâ'nın büyük bir âlim, şair, mütefekkir gibi çok yönlülüğü, konunun geniş olmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak konu Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde bizzat Harakânî hakkında söylediği kendi ifadelerinden yola çıkılarak bazı çıkarımlarla sınırlandırılmıştır. Araştırmada yöntem olarak giriş kısmında insanın ontolojik yapısı ve anlam arayışı üzerinde kısaca durulmuş, manevî rehberlerin rol modelliği özetlenmiştir. Mevlânâ'nın etkilendiği diğer sûfîler arasında Harakânî'nin özel bir yeri olduğu tespit edilerek öne çıkan etki alanları belirlenmiştir. Harakânî'nin, Mevlânâ'nın düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olduğu, eserinde bazen açık bazen de metaforik anlatımlarla sıkça bahsedilmesinden anlaşılmaktadır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında, Harakânî'nin Mevlânâ üzerindeki etki alanları; meşrep, keşf ve ilham, Üveysîlik, mecaz/sembol veya metaforik anlatım, zâhir ve bâtınî bilgi şeklinde ele alınmıştır. Aslında çalışma konusu olan her iki şahsiyetin şuttârlığından hareketle, zaman ve mekân ötesi birçok alanda etkileşimden bahsetmek mümkündür. Ancak bir makalenin sınırları çerçevesinde, sadece *Mesnevî*'den hareketle belirli alanların tespiti ve diğer birçok hususu burada özetlemek icap etmiştir.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ, Harakânî, Etki, Şuttârlık, Üveysîlik, Keşf, Metafor.

Abstract
Human beings are entities that possess both physical and metaphysical layers. If a balance between these layers is not maintained, problems arise in both their inner and outer worlds. In order for this balance to be healthy, humans engage in a constant search for meaning. For this purpose, they require perfect role models who embody the ideals of truth, beauty, and self-transformation. Undoubtedly, these models are the prophets and the perfect individuals who follow their path. At this point, the social human's interaction with other beings comes into play. This interaction may occur not only between historical or contemporary individuals but also between any work, event,

or phenomenon. In this study, the significance of both Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī and Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī's interactions and their status as perfect human beings holds an important place within the framework of Sufism. Al-Kharaqānī's name appears in many Sufi lineages, and his association with the Ṭayfūriyya school of Bāyazīd al-Bisṭāmī through the ʾUwaysī path and his influence on many early sufis of the Naqshbandiyya order demonstrate the wide scope of his influence. It has been identified that Mawlānā was influenced not only by al-Kharaqānī but also by many other sufis. Mawlānā's acceptance of al-Kharaqānī as a spiritual guide and his frequent praise of him indicate the significant and profound impact al-Kharaqānī had on Mawlānā's sufi thought. This study explores some of the areas of influence of al-Kharaqānī, a figure of love and ecstasy who lived centuries before Mawlānā, within the framework of sufi thought. The main objective is to understand the states of those engaged in love, ecstasy, and attraction in the sufi tradition, based on the fact that both of these sufis were founding theorists of sufi thought in Anatolia, and to identify the scope of their influence. The scope of this study naturally becomes extensive due to the multifaceted nature of Mawlānā as a great scholar, poet, and thinker, as well as his association with the people of love and ecstasy. However, the study is narrowed down by focusing on Mawlānā's own expressions about al-Kharaqānī in his *Mathnawī*. The methodology involves a brief discussion of the ontological structure of human beings and the search for meaning in the introduction, followed by an overview of the role-modelling function of spiritual guides. It has been determined that al-Kharaqānī holds a special place among the other sufis who influenced Mawlānā, and key areas of influence are identified. The frequent references to al-Kharaqānī in Mawlānā's work, both explicitly and through metaphorical expressions, show that al-Kharaqānī occupies an important place in Mawlānā's intellectual world. In the subsequent sections of the study, al-Kharaqānī's influence on Mawlānā is analysed in terms of "mashrab" (spiritual inclination), "kashf" (unveiling) and "ilhām" (inspiration), the ʾUwaysī path, metaphorical expressions, and the duality of outward and inward knowledge. The two figures, both belonging to the "shuṭṭār" group, provide grounds for discussing interactions beyond time and space. However, within the limits of this article, only specific areas based on *Mathnawī* are identified, and many other aspects are summarised.
Keywords: Sufism, Mawlānā, al-Kharaqānī, Influence, Shuṭṭār Path, ʾUwaysī Path, Kashf, Metaphor.

Giriş

Yüce Allah, insanı ontolojik bakımdan diğer varlıklara göre çok katmanlı yaratmıştır. İnsanın; yemek, içmek, sevinmek, üzülmek, yorulmak gibi maddeden kaynaklanan fiziksel katmanlarının yanında, duyu organlarıyla görülmeyen ruh, kalp, nefs, akıl gibi metafizik katmanları da vardır. Ayrıca bu katmanları besleyen zekâ, sezgi, duygu, tefekkür, tezekkür gibi daha pek çok unsur, insanı varlıklar âleminde özel ve özellikli kılmaktadır. Bu durum, insana aynı zamanda büyük bir güç ve denge de vermektedir. İnsan, katmanları dengesiz besler veya bazılarını ihmal ederse o zaman hem iç âleminde hem de dış âlemde problemlerin

doğmasına ve hatta kozmik dengenin bozulmasına sebep olur.[1] Allah tarafından "üstün, seçkin, halife, yöneten, üreten vs." gibi niteliklerle yaratılan insan, metafizik âlemden fizik âlemine geldiğinde anlam arayışına başlar. İnsanlardan bir kısmı, anlam arayışını ontolojik hikmetin ve fıtratın dışında arama gafletiyle nefs ve beden arzularının etkisinde kalabilir. Böylece hakikatin dışına çıkar, doğru ve gerçek rotasını şaşırabilir. Bu sebeple Yaratıcı, ihtiyaç duyduğunda insana rehberlik yapması için vahiy ve peygamberler göndermiştir.[2] Bütün peygamberler, geldikleri toplum içinde en iyi, en güzel ve en doğru şekilde örneklik ve modellik yapmışlardır. Kendilerinden sonra da Allah'ın emir, yasak ve ahlak ilkelerine uyan insanlar yetiştirmişler ve kalabalık kitlelere onları örnek ve rol model olarak miras bırakmışlardır. Buna göre örnek veya rol model olabilmek; varlıklar düzleminde her şeyin yegâne yaratıcısı Cenâb-ı Allah ile ilişkisini doğru ve gerçek anlamda kurabilmek, iyi ve güzel şeyler yapabilmek, kendini ve O'nu tanıyabilmek vs. ile mümkündür. İşte bunları yapabilen kişi, iç âlemini güzelleştirebilmiş ve manevî kemâle ermiş demektir. Varlıkların tabiatı gereği artık bu örnek insan, başkalarını etkileyebilecek bir model olmuştur.

İnsan, tabiatı gereği varlıklarla sürekli bir etkileşim halindedir. Etkileyen ve etkilenen varlık türünün en önde geleni insandır. Şüphesiz etkileşim olumlu yönde olabildiği gibi olumsuz da olabilmektedir. Etkileşimin doğru ve olumlu olabilmesi için iyi, güzel, yetkin gibi niteliklere sahip kâmil insanlara ihtiyaç vardır. Bu çalışmada konu ettiğimiz Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425/1033) ve Mevlânâ Celaleddin-i Rumî (ö. 672/1273), pek çok insana göre bilgili, yetenekli, üretken, güzel huylu, kâmil insanlardır. Dolayısıyla etkileşim için oldukça isabetli ve elverişli kişilerdir. Kronolojik olarak Ebu'l-Hasan Harakânî, Mevlânâ'dan önce yaşadığı için Mevlânâ'nın ondan etkilenmesi tabiidir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de sıkılıkla ve uzun sayılabilecek düzeyde Harakânî'den bahsetmesi, ondan etkilendiğini göstermektedir.

Şüphesiz Mevlânâ'nın etkilendiği insanlar sadece Harakânî ile sınırlı

[1] Abdülaziz Tantik, "İnsan Etkileşim İçinde Var Olur", *Turkish Aawsat* (Erişim 02.02.2025).
[2] *Kur'ân Yolu* (Erişim 20 Şubat 2025), Yûnus 10/47; en-Nahl 16/36, 63; Fâtır 35/24.

değildir. Mevlânâ'nın eserlerinde kendisini etkileyen pek çok kişiyi görmek mümkündür. Bunlar arasında; Ebû Haşim Kufî (ö. 150/767), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Şakik-i Belhî (ö. 194/810), Ebû Yezid Tayfûr Bistâmî (ö. 234/848), Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859), Senâî (ö. 525/1131), Nizamî-i Gencevî (ö. 611/1214), Feridüddin Attâr (ö. 618/1221) gibi şahsiyetler sayılabilir.[3]

Çalışma alanının genişliği dikkate alındığında konuyu Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de etkilendiği sûfîlerden sadece Harakânî ile sınırlandırmak icap etmiştir. Mevlânâ'nın genelde İslam düşüncesinde ve özelde de tasavvuf tarihindeki düşünce izlerini takip edip anlamak, çalışmanın hedefleri açısından önemli olsa gerektir.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlânâ gibi "Şuttâr" ehlinden olan meşhur şahısların etkileşimini seçmek için pek çok sebebin olduğu muhakkaktır. Bunların en başında her iki sûfînin de Anadolu'da tasavvuf düşüncesinin kurucu teorisyenlerinden olmaları gelir. Yine her ikisinin tasavvuf düşüncesinde aşk, vecd ve cezbe ehli olması ve kendilerinden sonraki dönemleri etkilemiş olmaları dikkat çekicidir. Şüphesiz bir insan, hayatı boyunca pek çok kişi veya gruplardan, eser, olay veya olgudan etkilenebilir. Mevlânâ'nın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi onun hem kendi döneminde hem de kendisinden önce yaşayan pek çok kişiden etkilendiği muhakkaktır. Burada Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eserinde anlattıklarından yola çıkılarak Harakânî'nin Mevlânâ üzerindeki etkisini anlamaya ve tespite çalışılacaktır. Bununla beraber yaşadığı asırdan günümüze kadar ciddi tesir bırakmış büyük sûfî, mütefekkir, âlim, şairin eserinde bahsettiği Şuttâr ehli Harakânî'den etkilenmesi, bir makalenin sınırları çerçevesinde sadece belli başlı yönleriyle ele alınacaktır.

Esasen Ebu'l-Hasan Harakânî'nin etki alanının oldukça geniş olduğunu belirtmek gerekir. Kendisinin "Üveysîlik" tarikiyle Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Tayfuriyye" ekolüne mensup olduğu kabul edilmekle beraber, Nakşibendiyye tarikatının ilklerinden olan Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) ve Yusuf Hemedânî'den (ö. 535/1140) başlayıp Feridüddin

[3] Ahmet Kazım Ürün, "Mevlânâ'nın Edebî Kişiliğini Etkileyen Şahsiyetler ve Eserleri", *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi* (Konya: y.y., 2023), 69.

Attâr (ö. 618/1221), Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256), Ahmet Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 670/1271), Mevlânâ ve Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1429) gibi pek çok sûfîyi etkilediği bilinmektedir. Bu sebeple birçok tarikat silsilesinde adı yer almıştır.[4] Nitekim çalışmanın temasını oluşturan Mevlânâ, manevî mürşid kabul ettiği Harakânî'den oldukça övücü sözlerle bahsetmiş ve onu manevî âlemin öncülerinden saymıştır.[5]

1. Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Mevlânâ Düşüncesindeki Etki Alanları

Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, pek çok kişiden etkilenmiş ve eserlerinde bunların bir kısmından bahsetmiştir. Şüphesiz bunlardan biri de Ebu'l-Hasan Harakânî'dir. Ancak Mevlânâ gibi bir sûfî ve şair bilgenin eğer açıkça belirtmemiş ise hangi görüş ve düşüncesinin doğrudan Harakânî'den etkilendiğini tespit etmek oldukça zordur ve gerçekçi de değildir. Zira Harakânî'den etkilendiğini düşündüğümüz herhangi bir düşünce veya görüş, aynı zamanda başka bir sûfîye de ait olabilir. Bu sebeple Mevlânâ'nın eserlerinde bizzat Harakânî'nin adını anarak veya ele aldığı konu içinde kendisinden bahsederek açıkça ifade ettiği sözlerinden hareket ederek etki alanlarını belirlemek daha isabetli olacaktır.

1.1. Meşrep Etkisi

Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in (ö. 628/1231) mürşidi olan Necmeddin-i Kübra'nın (ö. 618/1221) *Usûlü'l-Aşere* adlı eserinde belirttiği gibi, insanı Hak Teâlâ'ya ulaştıran yollar, mahlukatın nefesleri adedi kadardır. Bununla beraber tasavvuf tarihinde bu yolların mahiyetleri dikkate alınarak tasnif yapılmış ve üç ana grupta toplanmıştır. Bunlardan birincisi; ibadet, amel, zühd, takva ve ahlakı esas alanların yolunu temsil eden "Tarîk-i Ahyâr"dır. İkincisi; mücahede, riyazet, kalp tasfiyesi ile nefs tezkiyesine önem verenlerin yolu kabul edilen "Tarîk-i Ebrâr"dır.

[4] Süleyman Uludağ, "Harakânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/93-94; Ahmet Emin Seyhan, "Anadolu'nun Manevî Mimarlarından Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkıları", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi* 2/2 (2015), 2.

[5] Hasan Çiftçi, "Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 565-590.

Üçüncüsü ise aşk, şevk, vecd ve cezbeye önem verenlerin yolu olan "Tarîk-i Şuttâr"dır.[6]

Tasavvuf düşüncesinde önemli ve etkin bir sûfî olan Hücvîrî (ö. 465/1072), ilk telif eserlerden sayılan *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde, yaşadığı asırda çeşitli tasavvufî fırka ve zümrelerin zuhur ettiğini söylemiştir. Bunlardan Ebû Yezid Tayfûr Bistâmî'ye (ö. 234/848) nispet edilen Tayfûriyye; aşkı, vecdi, cezbeyi ve sekri esas almıştır. Ebû Kasım Cüneyd Bağdâdî'ye (ö. 297/909) nispet edilen Cüneydiyye ise Tayfûriyye'nin aksine sahvı yani uyanık ve ayık olmayı, temkini ve ihtiyatı esas almıştır.[7] Tasavvuf tarihinde, şahısların hal ve hareketleri ile eserlerinden yola çıkılarak Bâyezîd-i Bistâmî'nin yolunun aşk, muhabbet, cezbe ve sekrin sıklıkla yaşandığı "Şuttâr Ehli"nin yolu olduğu kabul edilmiştir. İşte bu yol Ebu'l-Hasan Harakânî, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Senâî (ö. 525/1131) ve Feridüddin Attâr (ö. 618/1221) gibi sûfîler vasıtasıyla Mevlânâ Celaleddin-i Rumî'ye kadar ulaşmıştır.[8] Bundan dolayı tasavvuf düşüncesinde geleneksel olarak insanı Allah'a ulaştıran yollardan aşk ve cezbeyi esas alan "Şuttâr Tarîki" ehlinden kabul edilen Harakânî'nin meşrep olarak Mevlânâ üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Kendisinden sıklıkla bahsetmesi de bunun göstergesidir.

Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312), Şems-i Tebrîzî'nin (ö. 645/1247) Konya'dan ayrılmasından sonra babasının daha önce hiç görülmemiş bir heyecan, aşk ve cezbeyle şiirler söylemeye başladığını, ara vermeden gece-gündüz sema yaptığını söylemiştir.[9] Yani Mevlânâ tam anlamıyla "Şuttâr" ehlinin tavırlarını sergilemeye başlamıştır. Esasen Şems-i Tebrîzî de "Şuttâr Tarîk"ine mensup bir şahsiyettir. Mevlânâ ile yıllarca beraber olmuş biridir. Onun bu halinin Mevlânâ'yı etkilememesi

[6] Necmeddin-i Kübra, *Usûlü Aşere*, *(Tasavvufî Hayat içinde)*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 40-44.

[7] Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî el-Hücvîrî (Lahor: y.y., 1387/1967), 183; krş. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 239.

[8] Süleyman Uludağ, "İslam'da Tasavvuf ve Mevlanâ'nın Tasavvuftaki Yeri", *Mevlânâ Celâleddin Rûmî 800. Yıl* (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 2007), 78.

[9] Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Güven Matbaası, 1976), 65,69; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/441-448.

mümkün değildir. Her ikisinin yaşadığı olaylar, etkileşimin varlığını açıkça göstermektedir. Ancak kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Şems daha Konya'ya gelmeden önce ilk defa Dımaşk'ta Mevlânâ ile karşılaşmıştır.[10] Burada iken Mevlânâ'daki aşkı ve cezbeyi görmüş, bunu geliştirmek için onun sohbet dostu olmuştur.[11] Bu durum, Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşmadan önce aşk ve cezbe halini yaşadığını, dolayısıyla Şems'in mevcut halin ortaya çıkmasını tetiklediğini veya ortaya çıkmasını sağladığını söylemek gerekir. O halde Mevlânâ'yı meşrep olarak etkileyen, Şems'ten önce Şuttâr ehlinden olan ve o ekolün temsilcisi kabul edilen Bâyezîd Bitâmî'den üveysî yolla bunu devam ettiren Ebu'l-Hasan Harakânî olsa gerektir. "Tarîk-i Şuttâr" meşrebinin Mevlânâ düşüncesinin ilk yıllarından beri var olduğu, bu sebeple meşrebe yönelik etkisini de ilklerde aramanın daha isabetli olacağı muhakkaktır.

1.2. Zaman ve Mekân Ötesi İdrak: Keşf ve İlham

Tasavvuf ehline göre insanın kemâle ermesi; ruhun terbiyesi, kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi ve ahlakın güzelleşmesiyle mümkündür. Bunun için ciddi ve usulüne uygun manevî/ruhsal eğitim sürecine ihtiyaç vardır. Sûfîler bu eğitime seyr ü sülûk demişlerdir. Şüphesiz söz konusu eğitimin kâmil bir mürşid rehberliğinde yapılması gerekir. Yine tasavvuf ehline göre bazı dinî konularda bilgi edinmede insan aklı ve duyuları yetersiz kalmakta, hakikati elde etmede tek başına başarılı olamamaktadır. İşte böyle durumlarda manevî/ruhsal eğitimini tamamlayıp benlik dönüşümünü kemâle erdiren kişi, akıl ve duyuların dışında bazı dinî konularda doğrudan bilgi elde edebilir. Sûfîler buna keşf veya ilham demişlerdir. Bu sebeple tasavvuf literatürüne keşf, "aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilahiyat konularında doğrudan bilgi edinme yolu anlamında bir tasavvuf terimi"; ilham da "feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgi" şeklinde yer almıştır.[12]

[10] Ahmet Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn* (*Ârîflerin Menkıbeleri)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), II/193.

[11] Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/511-516; Midhat Baharî Beytur, *Mesnevi Gözüyle Mevlana* (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005), 57-62.

[12] Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet

Yaşadığımız çağda bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle insanoğlunun ulaştığı bilgiler, kadim ve geleneksel bazı hakikatleri daha rahat anlaşılır hale getirmiştir. Nitekim insanın taşıdığı enerji üzerinde yapılan bazı çalışmalarda, insanın bilinç ve enerjiden oluşan sınırsız bir varlık olduğu kabul edilmiştir. İnsanın temel yapı taşının ışık olduğunu söyleyen *Frekans* isimli kitabın yazarına göre, "İnsanın ruhsal enerjisi, şeffaf bir elmas ışığı şeklindedir ve gözle görülebilir." Ona göre bu ışık oldukça "Parlak, saf ve temizdir." İnsan, "milyonlarca başka enerjiye maruz kalan ve bu enerjilere nüfuz eden bir enerjiler toplamı"dır. İnsan ruhu, oldukça yüksek frekanslıdır. Yani en yüksek ve en natürel kişisel titreşimleri olan, yetenekli, potansiyel gücü yüksek, yeni şeyleri rahatlıkla anlayıp keşfetme becerisine sahip, frekansını başka insanlara, gruplara, mekânlara veya zaman aralıklarına ayarlayan özelliklere sahiptir. Böyle olan insanların anlayış becerisi yüksek olur ve artış halindedir, zaman içinde daha da bilgeleşir ve zihin oldukça açık hale gelir. "Telepati, ışınlanma, durugörü ve psikokinezi yani bilinç gücüyle objeleri hareket ettirebilme yetisi" kazanır. Bilinç yoluyla bedensiz varlıklarla, manevî değişimini tamamlayan rehberlerle, kişinin ruhen ait olduğu gruplar ve hatta ölülerle iletişime geçebilir.[13] Günümüz modern bilimlerinde bu ve benzeri tespitler, kadim tasavvuf geleneğinde bazı sûfîlerin keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgiler ile yaşadıkları akıl üstü halleri daha rahat ve kolay anlaşılır kılmaktadır.

Tasavvuf tarihi boyunca bütün sûfîlerin bir kısım bilgileri keşf veya ilham yoluyla elde etiklerini, keşfe önem verdiklerini veya ön planda tuttuklarını söylemek, doğru olmadığı gibi gerçekçi de olamaz. Ancak bununla beraber, bazı sûfîlerin, özellikle Şuttâr ehlinden olanların zaman ve mekân ötesi bir idrakle keşf yolunu kullandıkları, o yolla elde ettikleri bilgilere eserlerinde yer verdikleri de bilinen bir gerçektir. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu'l-Hasan Harakânî, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, İbnü'l-

Vakfı Yayınları, 2022), 25/315-317; Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 5 (2002), 85-96; Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/98-100.

[13] Penney Peirce, *Frekans* (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2019), 55, 63.

Arabî (ö. 638/1240), Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ, İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi sûfîler, aklı, zamanı, mekânı aşarak keşf ve ilham yolunu kullanmış ve bu yollara eserlerinde yer vermişlerdir.

Mevlânâ, baş eseri *Mesnevî*'de pek çok sûfîden bahsetmiştir. Bunlardan bir kısmını ele aldığı konu içinde ismini anarak, bir kısmını ise menkıbe başlığına ismini vererek zikretmiştir. İşte Ebu'l-Hasan Harakânî, Mevlânâ'nın hem konu içinde hem de menkıbe başlığı vererek adını açıkça zikrettiği bir şahsiyettir. Bu anlamda, diğer tasavvuf ehline göre ondan daha fazla etkilendiğini söylemek gerekir. Nitekim *Mesnevî*'nin dördüncü cildinde, doğrudan Şuttâr, keşf ehli ve uveysî yolla Harakânî'nin mürşidi olan Bâyezîd-i Bistâmî ve Harakânî'nin ismiyle bir menkıbe konusu açmıştır. Şüphesiz bu durum, Mevlânâ'nın keşf ehli Harakânî'den etkilendiğinin açık göstergesidir. Mevlânâ *Mesnevî*'de Ebu'l-Hasan Harakânî için, "Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Doğuşunu Bâyezîd'in Yıllar Önce Müjde Vermesi, Onun Suret ve Sîretine Ait Nişaneleri Birer Birer Söylemesi ve Tarihçilerin Tahkik İçin Bunları Yazmaları" ismi ile bir menkıbe bahsi açmıştır.[14] Mevlânâ'nın kendisinden yüzyıllar önce yaşamış Harakânî ve mürşidi Bistâmî'nin keşf ehli olmalarından bahsetmesi, onlar adına konu başlığı açması, o sûfîlerin kendi üzerinde etki bıraktıklarının açık göstergesi kabul edilir.

Söz konusu menkıbe bahsinde Mevlânâ, Harakânî ve mürşidi için şöyle demektedir:

> "Bâyezîd: Şu taraftan bana bir dost kokusu geliyor; bu köyden, manevî bir padişah yetişecektir. Bu kadar yıl sonra, burada bir padişah doğacak, göklere çadır kuracaktır.
>
> Onun yüzü, Hakk'ın gül bahçesinin gülleri gibi açılıp saçılacak, manevî bir gül olacak, makamca benden de üstün olacak, beni geçecek." dedi.
>
> Müridin biri, "O büyük zatın adı nedir?" diye sordu. "Adı Ebu'l-Hasan'dır." dedi. Kaşının, çenesinin ne şekilde olduğunu tarif etti.
>
> Boyunu, rengini, şeklini, saçını, yüzünü bir bir anlattı. Onun iç huylarını, manevî sıfatlarını, yolunu, yerini, makamını, varını yoğunu hep açıkladı.

[14] Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 4/147.

Hz. Bâyezîd'in haber verdiği tarihi yazdılar ve onun sözleri ile tarih sahifesini süslediler. Tam o vakit, o tarih gelince, o manevî padişah doğdu ve manevî saltanat bahsini kazandı.

Bâyezîd'in ölümünden yıllarca sonra Ebu'l-Hasan doğdu. Bâyezîd-i Bistâmî Hazretleri Şeyh Ebu'l-Hasan'ın huyları hakkında ne söyledi ise aynen çıktı.

Lütfuna, ihsanına, elinin açıklığına, darlığına dair ne dedi ise çıktı. Bu ne yıldız bilgisidir ne remil ne de rüya yorumudur. Bu, Hakk'ın ilhamıdır, doğruyu en iyi bilen de Allah'tır.

Sûfîler, halktan bunu gizlemek ve onların karşı gelmelerini önlemek için ilahî ilhama "gönül vahyi" demişlerdir.

Ey Hak yolcusu! Sen de istersen ona 'gönül vahyi' de. Zaten Allah adamlarının gönlü, Hakk'ın nazar ettiği yerdir. Gönül uyanık olunca, oraya gelen ilham, nasıl olur da yanılır…"[15]

Mevlânâ'nın neredeyse yorum ve açıklamalara gerek bırakmayacak kadar *Mesnevî*'de sarih ifadelerle kendisinden yıllar önce ve başka bir coğrafyada yaşamış Harakânî'den açtığı bahis ve anlatım biçimi, Harakânî ve mürşidi Bâyezîd'e ait zaman ve mekân ötesi idrak yolu olan keşf ve ilham yöntemidir. Şüphesiz burada Harakânî ve mürşidinin Mevlânâ üzerinde bu alanda etki ettiği ortadadır. Zira Mevlânâ, menkıbeyi o kadar detaylı anlatmaktadır ki, âdeta okuyucuya keşf ve ilhamın imkânını, değerini, olabilirliğini, ehli tarafından yaşandığını, bilgi elde etme metodu olduğunu açık ifadelerle izah etmek istemiştir. Üstelik menkıbe için seçtiği karakter şahsiyetler, tasavvuf tarihi içinde aşk, vecd, cezbe gibi Şuttâr ehli olan ve Mevlânâ'nın da aynı anlayışta olduğu sûfîlerdir. Bu durum bile, Harakânî'nin Mevlânâ üzerinde çeşitli alanlarda etki bıraktığını göstermesi bakımından yeterlidir.

1.3. Zaman ve Mekân Ötesi Manevî İletişim/Eğitim: Üveysîlik

Tasavvuf düşüncesinde üveysîlik, "farklı bir zaman ve mekânda bulunun birinin zâhiren görme imkânının olmadığı kişi ya da kişilerle idrak ötesi vasıtalarla iletişime geçip manevî eğitim alması ve bu yolla meydana

[15] Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/147.

gelen tarikat" anlamında kullanılan tasavvuf terimidir. Hz. Peygamber zamanında Yemen'de yaşayan ancak kendisiyle bizzat görüşmeden Müslüman olan Üveys el-Karanî'nin (Veysel Karanî) (ö. 37/657), rüya veya diğer manevî yollarla Hz. Peygamber tarafından irşad edilmesinden mülhem bu kavram kullanılmıştır. Böyle kişilere üveysî, bu yola da üveysîlik denilmiştir.[16]

Tasavvuf tarihinde üveysîlikle nitelenen pek çok sûfî olmuştur. Bunlardan ilki, İbrahim b. Edhem'dir. Onun Hızır'dan veya Veysel Karanî'nin ruhaniyetinden feyiz aldığı kabul edilmiştir. Yine tasavvuf kaynaklarında ilk dönem sûfîlerinden Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer-i Sadık'tan (ö. 148/765), Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'den, Feridüddin Attâr'ın Hallâc-ı Mansur'dan (ö. 309/922), Bahaeddîn Nakşibend'in (ö. 791/1389) Abdülhalik Gucdüvânî'den (ö. 617/1220) üveysî yolla manevî terbiye aldıkları ifade edilmiştir.[17]

Mevlânâ, menkıbesinde model olarak verdiği Harakânî'nin zaman ve mekânı aşan manevî bir yolla mürşidi Bâyezîd-i Bistâmî'yle iletişim halinde oluşunu "koku" metaforu ile anlatmıştır:

> "Ebu'l-Hasan'ın durumuyla ilgili olarak Bâyezîd'in hikâyesini duydun mu? Bir gün o takva sultanı müritleriyle birlikte ovaya ve sahraya doğru gidiyordu.
>
> Rey dolaylarındayken ansızın ona Harakan tarafından güzel bir koku geldi. O yana bakıp iştiyakla inledi ve rüzgârın getirdiği kokuyu kokladı.
>
> Yakub gibi Yusuf'tan şifa kokusu gelir her an burnuna…
>
> Zaten bu koku, yüz binlerce perdeyle gizlenebilecek, bu dünyaya ait bir koku değildir. Keskinliğiyle dolup taştı ovalar. Ova nedir ki, dokuz göğü de geçti…
>
> Ey sır bilen ve sır söyleyen! Seni avlayanı lütfet, söyle. Bâyezîd dedi: "Şaşılacak bir koku geldi bana. Peygamber'e Yemen'den gelen koku gibi.
>
> Muhammed demişti, seher yelinin eliyle bana Yemen'den Allah'ın kokusu

[16] Necdet Tosun, "Üveysîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/400.

[17] Feridüddin Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, nşr. R. Nicholson (Tahran: Dünyâ-yi Kitâb, 1370), 1/24; akt. Çiftçi, "Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", 575; Tosun, "Üveysîlik", 42/400.

geliyor. Üveys'ten ve Karan'dan garip bir koku geldi de Peygamber'i mest edip neşelendirmişti."[18]

Mevlânâ, bu hikâyeyle tasavvuf düşüncesinde ruhsal ve benlik dönüşümlerini kemâle erdirmiş kişilerin bu âlemin fiziksel boyutunu aşarak metafizik boyutta manevî eğitim almaları kabul edilen üveysîlik anlayışını izah etmiştir. Esasen Mevlânâ'nın "koku" metaforu ile tasavvuftaki "Üveysîlik" düşüncesinin izahını, aynı menkıbede telmihte bulunduğu Kur'ân-ı Kerim'de yer alan Hz. Yakup'un oğlu Hz. Yusuf'un kokusuyla teyit etmiştir: "*Kafile Mısır'dan ayrılınca babaları, 'Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yusuf'un kokusunu alıyorum.' dedi.*"[19] Ayrıca Mevlânâ, Peygamber Efendimiz'in, "Ben Rahman'ın kokusunu Yemen'den alıyorum."[20] hadisine de atıfta bulunmuştur.

Mesnevî şarihi Ahmet Avni Konuk (ö. 1938), yukarıda *Mesnevî*'den iktibas ettiğimiz beyitleri yorumlarken ruhlar âleminde olan şeylerin cisimler âlemine tesir edeceğini söylemiştir. Ona göre, ruhlar âleminde olan şeylerin tesiri için uzaklık ve yakınlık söz konusu değildir. Nitekim o, Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. Yusuf'un kokusu ve gömleğinin Hz. Yakup'a getirilip onu gözlerine sürmesi ve gözlerinin açılmasını da şöyle anlatmaktadır: "Hz. Yusuf, babası Hz. Yakup'a götürülmek üzere gömleğini kardeşine verdi. O da gömleği Mısır'dan alıp Kenan iline doğru yola çıktı. Uzak mesafeye rağmen Kenan ili Hz. Yusuf'un gömleğinin kokusuyla doldu. Kokuyu sadece Hz. Yakup hissetti." Avni Konuk'a göre esasen bu tabirler, zahiren mecaz gibi görünür ancak hakikat nazariyle bakıldığında hakikatin kendisidir. Zira Kenan ili mecaz, Hz. Yakup hakikattir.[21]

Böylece Mevlânâ, tasavvuf geleneğinde kabul gören üveysîlik düşüncesini öncelikle ayet ve hadislerle bağlantılı hale getirmiş, daha sonra da ekolünden etkilendiği, kendisi gibi aşk ve cezbe ehli, ilk dönem tasavvuf teorisyenlerinden Ebu'l-Hasan Harakânî'ye dayandırmıştır.[22]

[18] Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/147 vd.
[19] Yûsuf 12/94.
[20] Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî 1351), 1/260.
[21] Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004-2009), 7/544-545.
[22] F. Cangüzel Güner Zülfikar, "Kokusunun Nuruyla İrşad Eden Bir Üveysî Velî Ebu'l-Hasan

1.4. Anlama Gizlenmiş Derinlik: Metafor (Mecaz/Sembol İfadeler)

Mevlânâ, genelde İslam düşüncesinde, özelde de tasavvuf düşüncesinde metaforu (mecaz/sembol ifadeleri) en çok ve en iyi kullanan âlim, sûfî, şair, mütefekkir bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir. Yukarıdan itibaren *Mesnevî*'den verilen iktibasların neredeyse hepsinde pek çok metafor iç içe kullanılmıştır. Nitekim Mevlânâ, menkıbe konusu yaptığı Ebu'l-Hasan Harakânî örneğinde görüldüğü gibi, tasavvufî sembollerin bir kısmını mükemmel bir bütünlük içinde kullanmıştır. O, *Mesnevî*'de geçen bir beytinde söz konusu durumu şöyle ifade etmiştir:

"Kıssa bir ölçeğe benzer; mana, içindeki taneye. Akıllı kişi taneyi alır, ölçek var mı, yok mu Ona bakmaz."[23]

Mevlânâ'nın eserlerinin bütününde anlatımın amacının anlaşılmak olduğunu görmek mümkündür. Ona göre mecaz ifadeler veya metaforik anlatımlar, anlamı güçlendirmek için kullanılan motiflerdir. Bundan dolayı zahirî görüntüye veya dış yüzeye takılmamak gerekir. İç dünyalarını manevî kirlerden arındırıp berraklaştırabilen kimseler, mecazî lafızların derinliğini hemen anladıkları gibi o lafızlarda herhangi bir tutarsızlık da görmezler. Hatta idrak melekelerinden sadece aklını doğru kullanabilenler, mecaz içinde gizlenmiş derin manayı kolaylıkla kavrayabilirler. Bu sebeple metaforik anlatımlar, benlik cevherinin farkına varan için hem mana derinliğini açan hem de hünerli bir üslupla gizleyen anlatım yöntemidir.[24]

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de menkıbe konusu yaptığı Ebu'l-Hasan Harakânî'nin haberini, yıllar öncesinden farklı coğrafyada yaşayan mürşidi Bâyezîd-i Bistâmî'nin ağzından sembolik bir anlatım tarzıyla hünerli bir şekilde ifade etmesi, ondan etkilendiğinin açık örneğidir. Nitekim o, aşağıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Harakânî ve şeyhini içinde pek çok derin manalar barındıran metaforlarla şöyle anlatmıştır:

Harakanî", *I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Kars: Seyyid Ebu'l-Hasan Harakanî Vakfı, 2012), 398.

[23] Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/278.

[24] Hamdi Kızıler, Şerife Elvan Öksüzoğlu, "Mevlânâ ve Yûnus Emre Düşüncesinde Dert Kavramı Bağlamında Metaforik Anlatım", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 293.

"Ebu'l-Hasan'ın durumuyla ilgili olarak Bâyezîd'in hikâyesini duydun mu? Bir gün o takva sultanı müritleriyle birlikte ovaya ve sahraya doğru gidiyordu.

Rey dolaylarındayken ansızın ona Harakan tarafından güzel bir koku geldi. O yana bakıp iştiyakla inledi ve rüzgârın getirdiği kokuyu kokladı.

Güzel kokuyu aşkla içine çekiyor ve ruhu rüzgârdan şarap tadıyordu. Hani buzlu suyla dolu testinin yüzünde ter gibi su damlaları belirir.

Ve testinin içinden su sızmadığı halde havanın soğukluğundan su damlaları oluşur ya. Koku getiren rüzgâr da ona su olmuş ve su onun için saf şaraba dönüşmüştü.

Onda sarhoşluk belirtileri belirince bir mürit hemen meseleyi anlamaya çalıştı. Sonra sordu, beş [duyu] ile altı [yön] perdesinin dışında olan bu güzel haller.

Bazen kızarıp bazen sararıyor, bazen de bembeyaz yüzün. Durum nedir, muştu mu var? Kokluyorsun, ama görünürde gül yok. Şüphesiz bu, gayb âleminden, hakiki güllerin açtığı gül bahçesindendir."[25]

Mesnevî şarihlerinden Avni Konuk, buradaki "gül"den muradın "ulûhiyet mertebesi ve Hakikat-i Muhammediyye", "gülzâr"dan muradın ise "mertebe-i ervâh" olduğunu belirtmiştir. Ona göre, "ulûhiyet mertebesi ve Hakikat-i Muhammediyye" mertebesi, bütün ilahî isim ve sıfatların tecellisidir. Yine Konuk, "rüzgâr"ı da âşık ve maşukaların habercisi olarak ifade etmiştir.[26]

Mevlânâ, hünerli bir şekilde kullandığı sembolik dille Bâyezîd ve müritlerini konuşturmuş, Harakânî'yi överek yüceltmiş, onun manevî derecesinin yüksekliğini ifade etmiştir. Şüphesiz bu durum, birinin başkasına olan hayranlığının da göstergesidir. Buradan hareketle denilebilir ki Mevlânâ, kendisinden asırlar önce yaşamış Harakânî'den etkilenmiş ve onu menkıbe konusu yaparak yüceltmiştir.

1.5. Zâhir ile Bâtın (Açık/Dış Bilgi ile Örtük/İç Bilgi) Çatışması

Tasavvuf düşüncesinde genel olarak bilgi, zâhir (açık/dış) ve bâtın

[25] Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/147 vd.
[26] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/534 vd.

(örtük/iç) olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Zâhir bilgiyle insanın dış âlemde ihtiyaç duyduğu anlamlar ve dolayısıyla şahsiyetin sağlıklı gelişimi hedeflenmiştir. Bâtın bilgiyle de insanın iç âlemindeki ilahî tecellilerin doğru algılanması, sırların keşfedilmesi, idrak melekelerinin doğru kullanımıyla varlıkların hakikatinin anlaşılması hedeflenmiştir. Tasavvuf ehli için asıl olan, manevî idrak ve tecrübeyle eşyanın sır örtüsünü kaldırarak keşfetmek ve nihayet hakikate ulaşmaktır.[27]

20. yüzyılın gelenekselci sûfî düşünürlerinden İsa Nureddin (Frithjof Schuon (ö. 1998), zâhir bilginin amacının mutlaka bâtın bilginin keşfedilmesine yardımcı olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre, sûfînin öncelikli amacı, sahip olduğu açık/dış bilgiyi içselleştirmesidir. Bu, onun inanç düzeyini taklitten kurtarıp tahkike taşır. Arkasından iç/örtük veya hakikat bilgisini talep etmelidir. Sûfî için bu bilgi derin, değişimci ve dönüşümcü etkisi olan tüm benliği kuşatan bir bilgidir.[28]

Manevî âlemde eşyanın, görünenin ötesindeki hakikatini keşfedebilme yetkinliğine ulaşan sûfî, başta dil olmak üzere maddî âlemde "anlama, anlaşılma, anlatma" gibi bir kısım sıkıntılarla karşılaşır. Zira sûfînin keşfen elde ettiği bilgi subjektiftir ve bu durum hem zihinsel algı düzeyini aşar hem de duyular aracılığıyla algılanan bilgi sahasının dışına çıkmış olur. İşte bu noktada bâtın/örtük bilgi sahibi mutasavvıf, dilin imkânlarını zorlamaya başlar. Bilgiyi aktarma aracı olarak metaforik, sembolik hatta karikatüristik anlatım biçimini kullanır.[29]

Esasen zâhir ve bâtın tarzıyla bilgi anlatımı veya mesaj verme yöntemi, öteden beri insanoğlunun hayatında hep var olmuştur ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Nitekim yapılan bazı çalışmalarda, açık bilgi ile örtük bilginin anlatımında seçilen konu ile öznenin tanınırlığı, inandırıcılığı, güvenilirliği, şöhreti gibi bazı özelliklere sahip olmasının oldukça etkili ve önemli olduğu belirtilmiştir. Bu husus, verilmek istenen

[27] Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 79.

[28] Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Prennial Books, 1970), 146.

[29] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 176; Kızıler - Öksüzoğlu, "Mevlânâ ve Yûnus Emre Düşüncesinde Dert Kavramı Bağlamında Metaforik Anlatım", 296.

mesajın birey ve toplum üzerinde ikna ediciliği ve daha büyük kitlelere yayılması açısından da önemlidir.[30]

Mevlânâ'nın çok mahirane şekilde kullandığı zâhir ve bâtın bilgi tarzının buradaki kaynağı, Ebu'l-Hasan Harakânî'dir. Bu sebeple Mevlânâ *Mesnevî*'sinde onun adına bir menkıbe başlığı açmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi, aslında Mevlânâ'nın etkisinde kaldığı pek çok şahsiyet, olay veya olgunun olduğu muhakkaktır. Ancak her birini eserlerinde konu etmediğine ve kendisince bazılarına yer verdiğine göre bu durum o yer verdiği konu veya şahıslardan etkilendiğini göstermesi bakımından yeterli bir husustur. Buradaki örnekte olduğu gibi menkıbede Harakânî ile hanımı üzerinden açık/dış bilgi dilini kullanarak bir kurguyla bir kısım ince ve derin anlamları gizlemek suretiyle bazı detayları anlatmıştır. Şüphesiz Mevlânâ'nın vermek istediği mesajda ana karakter, Harakânî'dir. Çünkü o, Mevlânâ için aşk ve cezbe ehlinden (Şuttâr) biri, zaman ve mekân ötesi iletişim kurabilen bir üveysî; söz, tutum ve davranışlarıyla idrakleri zorlayan keşf ehli, metaforik anlatımı ustaca kullanan meşhur, etkileyen ve dönüştüren bir sûfîdir. Âdeta Mevlânâ'nın aradığı tüm hususları üzerinde barındıran bir şahsiyettir. İşte bundan dolayı da Harakânî, Mevlânâ'nın birçok alanda etkilendiği şahsiyetlerden biridir.

Mevlânâ'nın uzun uzun ve iç içe birkaç metaforik anlatımla hikâye ettiği Harakânî ile hanımı menkıbesi, kanaatimizce tasavvuf geleneğinde zâhir ve bâtın arasındaki çatışmaya örnek olabilecek niteliktedir. Zira Harakânî'nin hanımı hakkında adı dahil neredeyse hiçbir bilgi mevcut değildir. Hayatını paylaştığı kişinin tasavvuf ehli olmasına rağmen onu anlamayan, hal ve hareketlerine tepki veren, geçimsiz, sert karakterli biri olarak menkıbe konusu edilmiştir.[31] Bu durum, Mevlânâ gibi büyük bir sûfînin eşyanın arkasında mevcut gerçek hakikati anlamak için vermek istediği mesajı, seçtiği bir karakter üzerinden zâhire/görünüre bürün-

[30] Nesrin Feyzioğlu, "Laswell'in İletişim Kuramına Göre Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Yer Alan Hasan-ı Harakânî Menkıbelerinin Okunması", *I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Kars: Seyyid Ebu'l-Hasan Harakanî Vakfı, 2012), 172.

[31] Tahirulmevlevî, *Mesnevî Şerhi*, çev. Tahir Olgun (İstanbul: Şamil Yayınları, 2007), 17/173 vd.; Çiftçi, "Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", 579.

dürerek anlatması için oldukça uygun bir anlatım biçimidir. Menkıbe, *Mesnevî*'de geçmektedir. Menkıbeye göre, "Harakânî'yi evinde ziyarete gelenler onu sorunca hanımı, uygun olmayan ifadelerle eşini kötülemiş, ağır konuşmuş, aklı başında olmayan biri olarak nitelemiş, gelenlerin de peşinden gitmemelerini söylemiştir…"[32]

Mevlânâ, bu hikâyede Harakânî'ye en yakın biri olan hanımını; kendisine inanmayan, iç âlemini ve manevî mertebesini anlamayan, kendisine ve misafirlerine kötü davranan, hakkındaki kanaatini herkese anlatmaktan çekinmeyen, sıkıntı üreten ve eziyet veren bir karakter şeklinde canlandırmıştır. Buna karşılık Harakânî, hanımının bu tutumuna devamlı sabır gösterip cefasına katlanarak yüksek mertebelere kavuşan bir insan karakterini temsil etmiştir. Menkıbede Harakânî, eşinin eza ve cefa yükünü çekerken kendisi de ormanların en vahşi, en yırtıcı ve kralı kabul edilen aslana hükmederek yükünü çektirecek kadar da büyük gösterilmiştir. Mevlânâ, bu menkıbede açık bir şekilde; söz, olay veya olguların zâhirde/dış âlemde görünmesi ile onların arka planındaki hakikatinin (bâtınının) farklı olabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle zâhir ehli ile bâtın ehlinin çatışmalarını ele almıştır.[33]

Tasavvuf düşüncesinin ortaya çıktığı ilk zamanlardan beri, kendilerini "ehl-i zâhir" olarak nitelendiren ve şeriatı korumaya çalıştıklarını söyleyen bir kesim, tasavvuf ehliyle ihtilafa düşmüş, onları eleştirmiş ve hatta dine aykırı davranmakla suçlamıştır. Tasavvuf ehli de onlara karşı kendilerini savunmuş, dış âlemde duyularla görünenin ötesinde her şeyin aynı zamanda görünmeyen bâtın/örtük bir hakikatinin olduğunu, bunu da ancak "ehl-i bâtın" denilen kişilerin anlayabileceğini söylemişlerdir. Mevlânâ da *Mesnevî*'de ehl-i zâhir ile ehl-i bâtın arasındaki bu çatışmaya Harakânî ve hanımı üzerinden işaret ederek tasavvufu anlamayan ve karşı olanlar ile işin iç yüzünü farklı idrak edenlerin durumuna işaret etmiştir. Buradan hareketle, Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Mevlânâ'nın düşünce dünyasında etkili bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

[32] Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/163 vd.

[33] Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 12/43 vd.; Çiftçi, "Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", 580, 581.

Sonuç

İnsan, tabiatı gereği sosyaldir ve diğer varlıklarla sürekli etkileşim halindedir. Etkileyen ve etkilenen varlık türünün en önde geleninin insan olduğu muhakkaktır. Etkileşim, bir insan üzerinden olabildiği gibi, bir eser, olay veya olgu üzerinden de olabilmektedir. Bu çalışmada konu olan Mevlânâ ve Ebu'l-Hasan Harakânî özelinde bakıldığında, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde sıklıkla ve uzun sayılabilecek düzeyde Harakânî'den bahsetmesi, ondan etkilendiğini göstermektedir. Mevlânâ'nın sadece Harakânî'den değil, aynı zamanda birçok diğer sûfîden de etkilendiği bilinen bir gerçektir. Bu etkileşimler, Mevlânâ'nın eserlerinde ve düşünce dünyasında derin izler bırakmıştır.

Harakânî'nin adının birçok tarikat silsilesinde geçmesi ile aşk ve cezbe halini yaşayan "Şuttâr" ehlinden olması, onun tasavvuf düşüncesinde etkili bir sûfî olduğunu göstermektedir. Bu etki, Mevlânâ gibi büyük bir sûfîye de sirayet etmiştir. Bu sebeple kaynaklarda, Harakânî'nin Nakşibendiyye tarikatının ilk meşayihinden birçok sûfîyi etkileyip onların silsilelerinde yer aldığı ve bu etkinin yüzyıllarca devam edip Mevlânâ'ya kadar yine silsile yoluyla ulaştığı anlaşılmıştır. Mevlânâ'nın Harakânî'yi manevî mürşid olarak kabul etmesi ve onu övücü sözlerle *Mesnevî*'sinde sıklıkla anması, Harakânî'nin tasavvuf düşüncesindeki önemini vurgulamaktadır.

Bu çalışmayla, Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesinde Harakânî'nin etkisi, bu iki büyük sûfînin Anadolu'da tasavvuf düşüncesinin kurucu teorisyenleri olarak rollerinin ortaya çıkması ve etkileşimleri bakımından katkı sağladığı düşünülebilir. Bu etkileşimler, tasavvuf düşüncesinin aşk, vecd ve cezbe gibi kavramlarla şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Harakânî'nin "Tarîk-i Şuttâr" meşrebinin Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer tuttuğu görülmüştür. Şüphesiz Mevlânâ'nın aşk, vecd ve cezbe gibi tasavvufî halleri, Harakânî'nin onda bıraktığı tesirlerle şekillenmiş ve hayatında önemli bir yer tutmuştur. Bu durum, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Harakânî'nin bu hallerinden çokça bahsetmesiyle de doğrulanmaktadır. Aynı durum, tasavvuf düşüncesinde akıl ve duyuların ötesinde doğrudan bilgi edinme yolları olarak kabul edilen keşf ve ilham için de söz konusudur. Mevlânâ, Harakânî ve mürşidi

Bâyezîd-i Bistâmî üzerinden tasavvuf düşüncesinde yer alan keşf ve ilham konusunu işlemiş, âdeta keşf ve ilhamın imkânını, değerini, olabilirliğini, ehli tarafından yaşandığını, bilgi elde etme metodu olduğunu açık ifadelerle izah etmiştir. Harakânî'nin bu yollarla elde ettiği bilgilerin, Mevlânâ'nın eserlerinde yer bulması, onun düşünce dünyasında derin bir etki bıraktığını göstermektedir.

Üveysîlik anlayışının da Harakânî'nin Mevlânâ'nın düşünce dünyasında bıraktığı bir diğer önemli etki olduğu anlaşılmaktadır. Üveysîlik, tasavvuf geleneğinde, farklı zaman ve mekânlarda bulunan kişilerin manevî yollarla iletişime geçip eğitim almalarını ifade eder. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de, Harakânî'nin mürşidi Bâyezîd-i Bistâmî'den üveysî yolla manevî eğitim alıp kemâle erdiğini konu edinip atıflarda bulunması, Harakânî'nin etkisini açıkça göstermektedir. Ayrıca Mevlânâ'nın anlatımlarına derinlik kazandırmak ve anlaşılmasını sağlamak için sıkça metafor/sembol kullanması, varlıkların zâhir/görünür bilgilerinin yanında bâtın/örtük bilgilerinin de olduğunu anlatarak Harakânî üzerinden hikâyeleştirmesi de ondan etkilendiği başka alanların olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Buradan hareketle, Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesinde Harakânî'nin etkilerini anlamak, Anadolu'daki iki büyük sûfînin tasavvuf düşüncesinin gelişimini ve bu düşüncenin tarihsel süreçteki yerini daha iyi kavramak açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

Attâr, Feridüddin. *Tezkiretu'l-Evliyâ*. nşr. R. Nicholson. Tahran: Dünyâ-yi Kitâb, 1370.

Beytur, Midhat Baharî. *Mesnevi Gözüyle Mevlana*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005.

Ceyhan, Semih. "Şems-i Tebrîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/511-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Çiftçi, Hasan. "Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 565-590.

Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.

Eflâkî, Ahmet. *Menâkıbu'l-Ârifîn* (*Âriflerin Menkıbeleri)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Feyzioğlu, Nesrin. "Laswell'in İletişim Kuramına Göre Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Yer Alan Hasan-ı Harakânî Menkıbelerinin Okunması". *I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kars: Seyyid Ebu'l-Hasan Harakanî Vakfı, 2012.

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb*. nşr. Ahmed Rabbânî el-Hücvîrî. Lahor: y.y., 1387/1967.

Kızıler, Hamdi - Öksüzoğlu, Şerife Elvan. "Mevlânâ ve Yûnus Emre Düşüncesinde Dert Kavramı Bağlamında Metaforik Anlatım". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 287-314. https://doi.org/10.32711/tiad.1277844.

Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004-2009.

Kur'ân Yolu. Erişim 20 Şubat 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr

Mevlânâ Celaleddin-i Rumî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Necmeddin-i Kübra. *Usûlü Aşere*. *(Tasavvufî Hayat* içinde*)*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 5 (2002), 85-96.

Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/441-448. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Peirce, Penney. *Frekans*. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2019.

Schuon, Frithjof. *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Prennial Books, 1970.

Seyhan, Ahmet Emin. "Anadolu'nun Manevî Mimarlarından Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkıları". *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi* 2/2, (2015).

Sultan Veled. *İbtidânâme*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. Ankara: Güven Matbaası, 1976.

Tahirulmevlevî. *Mesnevî Şerhi*. çev. Tahir Olgun. İstanbul: Şamil Yayınları, 2007.

Tantik, Abdülaziz. "İnsan Etkileşim İçinde Var Olur". *Turkish Aawsat*. Erişim 02.02.2025. https://turkish.aawsat.com/home/article/2474311/abdulaziz-tantik/i%CC%87nsan-etkile%C5%9Fim-i%C3%A7inde-var-olur%E2%80%A6.

Tosun, Necdet. "Üveysîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/400. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman. "Harakânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 16/93-94. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. "İslam'da Tasavvuf ve Mevlanâ'nın Tasavvuftaki Yeri". *Mevlânâ Celâleddin Rûmî 800. Yıl*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/315-317. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Ürün, Ahmet Kazım. "Mevlânâ'nın Edebî Kişiliğini Etkileyen Şahsiyetler ve Eserleri". *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*. Konya: 2023.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Zülfikar, F. Cangüzel Güner. "Kokusunun Nuruyla İrşad Eden Bir Üveysî Velî Ebu'l-Hasan Harakanî". *I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kars: Seyyid Ebu'l-Hasan Harakanî Vakfı, 2012.

MANEVİYATIN YOL HARİTASI: GAİ EATON'IN İSLÂM VE TASAVVUF YORUMU

The Roadmap of Spirituality: Gai Eaton's Interpretation of Islam and Sufism

Esma ÖZTÜRK

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.

Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Ankara, Türkiye.

esma.ozturk@hbv.edu.tr, 0000-0001-9704-1498

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08 Şubat/ February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 87-116

Atıf / Citation: Öztürk, Esma. "Maneviyatın Yol Haritası: Gai Eaton'ın İslâm ve Tasavvuf Yorumu [The Roadmap of Spirituality: Gai Eaton's Interpretation of Islam and Sufism]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 87-116

https://doi.org/10.51553/bozifder.1635899

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 (**Esma ÖZTÜRK**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu makale, 21. yüzyılın İngiliz asıllı Müslüman mütefekkirlerinden Gai Eaton'ın İslâm ve tasavvuf hakkındaki görüşlerini analiz ederek bir Batılı düşünür nezdinde bireysel dönüşüm ve toplumsal uyum açısından tasavvufun anlamını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Eaton'ın hayatı, agnostik bir ortamda başlayıp Jamaika, Mısır, Hindistan, Gana, Trinidad ve Londra'da devam eden ve nihayetinde doğduğu şehir Lozan'da İslâm'la buluşan bir dönüşüm hikâyesidir. Martin Lings vesilesiyle Şâzeli-Alevî tarikatına intisap etmesi onun tasavvufun derinliklerinde anlam bulmasını sağlamıştır. Çalışma, Eaton'ın dinî kimlik arayışını, İslâm'a yöneliş sürecini ve tasavvufî düşüncelerini ele alarak onun Batı ve İslâm dünyası arasında nasıl bir köprü kurduğunu incelemektedir. Araştırmanın odaklandığı sorular üç başlıkta özetlenebilir: 1. Eaton Batı'daki Müslüman kimliğini nasıl temellendirmekte ve İslâm'ı Batılı zihinlere ulaştırma çabasında ne tür söylemsel stratejiler izlemektedir? 2. Eaton'ın İslâm ve tasavvuf anlayışı nasıldır? 3. Tasavvuf onun bakış açısıyla, bireyin manevî dönüşümünde ve toplumsal dengeyi sağlamada nasıl bir rol oynamaktadır? Literatür taraması ve nitel içerik analizi yöntemleriyle yürütülen çalışmada Eaton'ın *Islam and the Destiny of Man, Reflections, A Bad Beginning and The Path to Islam* ile *Tanrı'yı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler* gibi temel eserleri, makaleleri ve röportajları tasavvufun temel kavramları çerçevesinde analiz edilmiştir. Bulgular, Eaton'ın çocukluk döneminde yaşadığı dinî boşluğun, ilerleyen yaşlarında derin bir manevî arayışa dönüşmesine neden olduğunu göstermektedir. O, Batı düşüncesine duyduğu ilgiyi Hindu Vedanta Felsefesi ve René Guénon'un Gelenekselci Okulu'na yönelerek derinleştirmiş, ancak en sonunda aradığı tatmini İslâm'ın tasavvufî boyutunda bulmuştur. Eaton, tasavvufu, bireyin Allah ile bağını güçlendiren ve içsel dönüşüm sağlayan bir disiplin olarak tanımlamaktadır. Özellikle zikir, murakabe ve tefekkürün insanın ruhsal olgunlaşmasında ve ahlâkî gelişiminde belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Eaton'ın hangi konum ve şartta olursa olsun her bireyin derûnunda duyduğu "Allah'a ihtiyaç" olgusuna yaptığı vurgu, insanın dünyevî yaşamındaki geçici tatminlerin ötesinde, asıl ihtiyacın manevî tatmin olduğuna işaret etmektedir. Onun bu vurgusu bireyin kendini ilahî gerçekliğe açarak, tefekkür ve ibadet yoluyla ruhsal olgunluğa ulaşma çabasının yerini göstermesi bakımından önemli olup düşünce dünyasında merkezî bir yer tutmaktadır. Çalışmanın sonuçları, Eaton'ın Batı'nın seküler dünya görüşüne karşı eleştirel bir duruş sergilediğini ve İslâm'ı bütüncül bir yaşam sistemi olarak benimsediğini ortaya koymaktadır. Ona göre İslâm sadece bireysel ibadetleri değil, toplumsal yapıyı, adaleti ve etik değerleri de kapsayan bir dünya görüşüdür. Eaton'ın tasavvufî anlayışı modern dünyada dinin rolünü yeniden tanımlamak ve bireyin manevî ihtiyaçlarını karşılamak açısından dikkat çekici bir model sunmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Gai Eaton, İhtida, Bireysel Dönüşüm, Manevî Değerler.

Abstract

This article aims to analyze the views of Gai Eaton, one of the 21st century's British Muslim intellectuals, on Islam and Sufism, exploring the significance of Sufism in terms of individual transformation and social harmony from the perspective of a Western thinker. Eaton's life journey began in an agnostic environment, continued across Jamaica, Egypt, India, Ghana, Trinidad and London, ultimately led him to embrace Islam in his birthplace, Lausanne. His initiation into the Shādhiliyya-ʿAlawiyya order through Martin Lings enabled him to find deeper meaning within Sufism. This study examines Eaton's search for religious identity, his conversion to Islam and his Sufi perspectives, while also investigating how he bridged Western and Islamic thought. The

questions on which the research focuses can be summarized under three main headings: 1. How does Eaton ground the Muslim identity in the West and what kinds of discursive strategies does he employ in his effort to convey Islam to Western minds? 2. What is Eaton's understanding of Islam and Sufism? 3. How does he perceive the role of Sufism in individual spiritual transformation and the establishment of social balance? Employing literature review and qualitative content analysis, this study systematically examines Eaton's major works, including *Islam and the Destiny of Man, Reflections, A Bad Beginning and The Path to Islam* and *Remembering God: Reflections on Islam*, along with his articles and interviews, within the framework of core Sufi concepts. The findings indicate that the religious void Eaton experienced in his childhood later transformed into an intense spiritual quest. His intellectual curiosity led him to Hindu Vedanta philosophy and René Guénon's Traditionalist School, yet he ultimately found the spiritual fulfilment he sought in the Sufi dimension of Islam. Eaton defines Sufism as a discipline that strengthens one's bond with God and facilitates profound inner transformation. He particularly emphasizes that "dhikr" (remembrance), "murāqabah" (contemplative self-vigilance) and "tafakkur" (reflective contemplation on divine realities) are crucial for one's spiritual maturation and moral refinement. Eaton's emphasis on the intrinsic human "need for God", regardless of one's social status or circumstances, underscores the idea that beyond the temporary satisfactions of worldly life, true fulfilment lies in spiritual attainment. His perspective highlights the central role of reflection and worship in the pursuit of spiritual perfection, positioning these elements as essential in his intellectual framework. The study concludes that Eaton presents a critical stance against the secular worldview of the West and regards Islam as a holistic system encompassing not only individual devotion but also societal structure, justice and ethical values. According to Eaton, Islam is not merely a religion of rituals but a comprehensive worldview that integrates the spiritual and social dimensions of human life. His Sufi perspective offers a compelling model for redefining the role of religion in the modern world and addressing the spiritual needs of individuals.
Keywords: Sufism, Gai Eaton, Conversion, Individual Transformation, Spiritual Values.

Giriş

Yapılan araştırmalar din değiştirme olgusunu etkileyen temel bazı faktörlerin bulunduğunu ve bunlardan birisinin de bireyin yetiştiği aile ortamı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bireyin ailesiyle kurduğu ilişki biçimi, ebeveynlerinden hangisini kendisine daha yakın hissettiği, aile üyeleriyle aynı çatı altında yaşayıp yaşamadığı gibi unsurlar, din değiştirme sürecinde belirleyici birer rol oynamaktadır. Özellikle ailede verilen din eğitimi ve ebeveynlerin dinî değerlere yaklaşımı, çocuğun dinî inançlarını şekillendiren temel etkenlerden biridir. Örneğin, anne ve babanın dinî inançlarının güçlü olduğu ve ortak bir dine mensup oldukları durumlarda, çocuğun bu inançlara daha fazla maruz kalması ve onlara uyma baskısı hissetmesi olasıdır. Buna karşılık, babanın aile içindeki

rolünün zayıf olması veya tamamen eksikliği, bireyin ilerleyen yaşlarda farklı bir dini benimseme eğilimi göstermesine neden olabilmektedir.[1]

Bu durum, araştırma konumuz olan İngiliz asıllı sûfî mütefekkir ve yazar Horace Charles Le Gai Eaton'ın (1921-2010) yaşamında da gözlenmektedir. Avukat olan babası Francis Henry Launcelot Errington (1854-1942), ilk evliliğini Louisa Anna Maria Hon. Parnell (ö. 1933) ile yapmış ve bu birliktelikten Barbara Elizabeth Errington (1892-1976) doğmuştur. Eaton, babasının Ruth Muddock (1884-1973) ile gayrimeşru bir ilişki yaşamasının sonucu olarak 1 Ocak 1920'de dünyaya gelmiştir. Resmen evli olmadıkları için babasının soyadını alamayan Gai, hayali bir kişinin oğlu olarak Eaton soyadını taşımıştır. (Eaton ismi annesinin caddede yürürken rastladığı bir mağazanın adıdır.) Babasının Eaton'ın annesiyle evlenmesi ise ilk eşinin ölümünden yıllar sonra gerçekleşecektir.[2] Bu şartlar çerçevesinde Gai, babasını yıllar boyunca amcası sanarak büyümüş; annesinin tek taraflı karar mekanizmasıyla yönlendirilen bir çocukluk süreci geçirmiştir. Her iki ebeveyni de İngiliz olan Eaton; babasının herhangi bir dinî inancı varsa bile bunu asla dile getirmediğini vurgulamakta ve onun doksanlı yaşlarına yaklaştığı bir esnada "Mutlu bir yer var mı?" diye sorduğunu belirterek[3] dinle ne denli zayıf bir ilişki kurduğunu ortaya koymaktadır. Aslında annesi de babasından farksız değildir. Dindar bir çevrede yetişmiş olmasına rağmen örgütlü dinlere karşı daima mesafeli bir tutum sergileyen annesinin Eaton'ı agnostik bir ortamda büyüttüğü söylenebilir.[4] Hatta bu noktada Eaton'ın Allah kelimesini ilk kez duyduğu zamanın onlu yaşlarına denk gelmesi dikkat çekicidir.[5] Hayatının ilk on yılında Yaratıcıyla bağ kurmamış olması,

[1] Y. Sinan Zavalsız, "Din Değiştirmenin Psikososyal Kodları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2, 186-187; Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 67.

[2] Gai Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam* (Cambridge: Archetype, 2010), 29, 32, 62.

[3] Bu bölüm Charles Le Gai Eaton'la yapılan bir söyleşi sonrası 16 Ocak 2006 tarihinde yayımlanan "Former British Diplomat" isimli yazının birinci bölümünden alınmıştır. İlgili metnin tamamına ulaşmak için bk. Charles Le Gai Eaton, "Former British Diplomat (Part 1 of 6)", *The Religion of Islam* (Erişim 10 Aralık 2024).

[4] Haifaa A. Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", *Towards Building a British Islam New Muslims' Perspectives* (London: Bloomsbury, 2012), 101-102.

[5] Gai Eaton, *Reflections* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2012), 62.

onun ruhsal gelişimi üzerinde nasıl bir etki bıraktığını net bir şekilde değerlendirmek zor olsa da[6] bu eksikliğin ilerleyen yıllarda yoğun bir manevî arayışa dönüştüğü rahatlıkla söylenebilir.

Eaton erken çocukluk dönemini Londra'da geçirmiş, burada tamamıyla kadınlardan oluşan bir evde büyümüştür. Eaton'ın dinle gerçek anlamda karşılaşması, on dört yaşındayken Charterhouse'da gerçekleşmiştir. Eaton, okuldaki şapel ve Hristiyan metinlerine yönelik dersler aracılığıyla Hristiyanlıkla tanışmıştır. Ne var ki bu temas onun ruhunda derin bir iz bırakmayacaktır. Belki de bunun en temel nedeni Batı'da dinin toplumsal ve bireysel yaşam üzerindeki sınırlı rolüdür. Nitekim Eaton, dinin yaşamın yalnızca bir bölümüne hapsedildiğinde etkili bir biçimde varlığını sürdüremeyeceği kanaatindedir.[7] O bu düşüncesini "İslâm, her şeyi kuşatan bir sistem olup dışında kalan hiçbir şeye bağımsız bir gerçeklik tanımayan mutlak bir hakikate imandır."[8] şeklinde özetlemektedir. Eaton'ın bu ifadesinden İslâm'ı hayatın tüm boyutlarına nüfuz eden bir sistem olarak anladığını dolayısıyla da yalnızca bireysel ibadetle sınırlı bir din olarak kabul etmeyip aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasî alanlara da hitap eden bütüncül bir yaşam biçimi olarak kabul ettiğini belirlemek mümkündür.

Hayatının ilerleyen dönemlerinde Batı seküler felsefesine merak salan Eaton; Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Hume (1711-1776) ve Spinoza (1632-1677) gibi büyük düşünürlerin eserlerini incelemiş, ancak aradığı tatmini bu sahada bulamayarak Hindu Vedanta Felsefesi gibi alternatif düşünce sistemlerine yönelmiştir.[9] Vedanta, Taoizm ve Zen

[6] Yapılan araştırmalara göre erken çocukluk dönemi, kapsadığı yaş aralığı itibarıyla modelden öğrenmenin etkin olduğu ve bilişsel süreçlerin hızla geliştiği bir dönemdir. Bununla birlikte çocuğa özellikle de ebeveynleri tarafından sağlanan her türlü destek eğitime olumlu bir katkı sunarken olumsuz her türlü davranış ya da rol-modellik de o derece negatif etkileşimin gözlendiği bir periyot olarak karşımıza çıkmaktadır. Emine Elif Çakmak İgalçı, "Erken Çocukluk Döneminde Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramından Hareketle Değerler Eğitiminde Tasavvufî Unsurlar", *BAİD 14*, (Aralık 2021), 64.

[7] Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", 102.

[8] Gai Eaton, *Islam and the Destiny of Man* (New York Press: Islamic Texts Society, 1985), Introduction, 1.

[9] Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 74; Khizar Humayun Ansari, "Eaton, (Horace Charles Le) Gai [names in religion Hasan 'Abd al-Hakîm, Sidi Hasan] (1921–2010), Diplomat and Muslim Scholar", *Oxford Dictionary of National Biography* (Erişim 16 Aralık 2024).

Budizmi gibi Doğu dinlerinin Batılı yazarlar üzerindeki etkisini ele aldığı *The Richest Vein* isimli eserini bu araştırmaları sonucunda te'lif etmiştir.[10] Ancak ne var ki aradığını bu dinlerde de bulamamış, entelektüel merakı sonunda onu René Guénon'un (1886-1951) Gelenekselci Düşünce Okulu'na götürmüştür. Guénon'un fikirleri, Eaton'ın düşünce dünyasında köklü bir dönüşüm yaratmış ve yepyeni bir kimliğe büründürmüştür. Eaton, bu tecrübeyi şu sözlerle dile getirmektedir: "Onu okuyan ve anlayan hiç kimse bir daha asla aynı olamaz. Guénon'u okuyarak bakış açıları değişen diğerleri gibi, ben de artık yirmi birinci yüzyılın dünyasında bir yabancıydım."[11]

Sonraki yıllarda İslâm üzerine kapsamlı bir okuma sürecine giren Eaton, bu dönemde tasavvufa ilgi duymaya başlamıştır. 1950'lerin başında Mısır'dayken Kahire Üniversitesi'nden arkadaşı Martin Lings (Ebû Bekir Sirâceddin) (1909-2005) ve Şazeliyye tarikatına mensup Frithjof Schuon'un (Şeyh Ahmed Îsa Nûreddin) (1907-1998) fikirlerinden etkilenerek Mayıs 1951'de İslâm'ı seçmeye karar vermiştir.[12]

Eaton'ın otobiyografisini yazdığı *A Bad Beginning and The Path to Islam* isimli eseri okunduğunda özgürlüğün ve kontrolsüzlüğün özellikle de karşı cinsle yaşadığı sınır tanımaz ilişkilerin İslâm'ı kabul etmeden önceki yaşam tarzını şekillendiren temel unsurlar olduğu hemen tespit edilecektir. Bu yaşam tarzı nedeniyle İslâm'a geçiş süreci de hızlı olmamış aksine kademeli bir uyum sürecini kapsamıştır. İslâm'ın öğretileri ve değerleri, zamanla onun âsi ve dünyevî meselelere meydan okuyan eğilimlerini yumuşatarak daha dengeli ve bütüncül bir yaşam anlayışını benimsemesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Eaton'ın inancı ile

[10] İlgili eser T. S. Eliot tarafından 1949 yılında New York'ta basılmıştır.

[11] Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", 102-103. Guénon Batı'da kaybolmuş olan geleneğin yeniden onarılıp diriltilmesi için gerekli olan yöntemin geleneksel ruhla temas kurmak olduğunu savunuyordu. Onun kanaatine göreyse bu ruh sanıldığının aksine Batı'da değil Doğu'daydı. Batı maddeye önem vermiş ve bu noktada hata etmişti çünkü maddeye ne kadar çok dalınırsa toplumda bölünme ve karşıtlık ögeleri de o derecede artacak ve yaygınlaşacaktı. Buna karşın saf maneviyata yönelmek bireyleri tevhîde götürecekti. Birlik olmadan çokluğun anlaşılması ise mümkün değildi. Yazarın bu görüşlerinin ayrıntılı tahlili için bk. Réné Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 71-86.

[12] Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 246.

gündelik yaşamı arasında tam bir uyum sağlama çabası kolay olmamıştır. Entelektüel sezgileri ve keşifleri, İslâm'ın sunduğu derin metafizik anlamlara güçlü bir bağlılık geliştirmesine olanak tanırken, bu anlayışın bireysel ve pratik yaşamına entegre edilmesi konusunda zorluklarla karşılaşmıştır. İslâm, bireyin hayatında her alanda denge ve uyumu teşvik eden bir inanç sistemi olmasına rağmen, Eaton'ın bu dengeyi kurmakta güçlük çektiği ve bir süre iki farklı yaşam tarzını beraberce sürdürdüğü anlaşılmaktadır.[13] O, yaşadığı bu derin ikilemi şu sözlerle ifade etmektedir: "Uzun zaman önce yaşamış bu adam birçok yönden benim için bir yabancı. Bu yüzden bu hikâyeye otobiyografi değil biyografi diyorum... Hikâyemi üçüncü tekil şahıs olarak yazarak kendimi olduğum kişiden uzaklaştırmaya ve en azından bir ölçüde nesnelliğe ulaştırmaya çalıştım."[14] Aslında bir bakıma onun bu psikolojisi, inanç ile insan doğası arasındaki karmaşık ve dinamik ilişkiye ışık tutmaktadır. Eaton'ın yaşadığı deneyim, bir inanç sistemine geçişin yalnızca entelektüel bir süreç değil aynı zamanda bireyin kişisel ve pratik yaşamında derin dönüşümler gerektirdiğini göstermektedir.

1975'te tekrar görüşmeye başladığı Lings vesilesiyle Şazeliyye'nin Aleviyye koluna giren Eaton'ın[15] İslâm'a ve özellikle İngiltere'deki Müslüman topluluğa katkıları hem pratik hem de entelektüel boyutlarda oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Pratik anlamda, İngiliz Müslüman topluluğunun gelişimi için yirmi iki yıl boyunca büyük bir özveriyle çalışmıştır. 1977-1999 yılları arasında Londra'daki Regent's Park Camii'ndeki İslâm Kültür Merkezi'nde danışmanlık yapmış ve bu süre zarfında merkezin dergisi olarak yayımlanan *The Islamic Quarterly*'nin editörlüğünü üstlenmiştir. Bu dönemde hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler, İslâm-tasavvuf ve ailevî meseleler hakkında ondan rehberlik hizmeti almışlardır.[16] Eaton İslâm'ı, âdâb ve güzel ahlâk, nezâket, şefkat

[13] Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", 104.

[14] Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam* (Introduction), 7.

[15] Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 347.

[16] Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", 104; Ansari, "Eaton, (Horace Charles Le) Gai", 2; Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 350-351.

ve başkalarına saygıyı geliştiren manevî bir yol olarak görmektedir.[17] O aynı zamanda BBC World Service'te sürdürdüğü yayıncılık kariyerini, İngiliz İslâm toplumuna olumlu katkılar sunmak amacıyla bir araç olarak kullanmıştır. Sağlık sorunları nedeniyle görevinden ayrılmasının ardından dahi Müslüman topluluğa hizmet etmeye devam etmiş, İslâm hakkında makaleler yazmış, televizyon konuşmalarına katılmış ve çeşitli dersler vermiştir. Müslüman dünyasının mevcut durumu, İngiliz Müslümanların topluma entegrasyonu, Müslüman kadınların karşılaştığı zorluklar ve İslâm adına gerçekleştirilen radikal eylemler, onun üzerinde durduğu ve çözüm üretmeye çalıştığı başlıca meselelerdir. Eaton, Müslümanlar arasında yaygınlaşan yolsuzluk, adaletsizlik, yoksulluk ve insan hakları ihlalleri karşısında derin üzüntü duymuş, bir zamanlar dünya medeniyetinin öncüsü olan Müslüman toplumların etkisiz ve bölünmüş bir hâle gelmesi onu rahatsız etmiştir. Bu bağlamda, İslâm'ın özündeki denge ve barış değerlerini yeniden canlandırma çabalarını aktif bir şekilde desteklemiştir.[18]

Ayrıca Eaton, İslâm adına gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin kararlı bir eleştirmeni olarak öne çıkmıştır. İntihar bombacılığı da dahil olmak üzere her türlü şiddet eylemini açıkça kınamış ve bu tür davranışları İslâm'ın özünden uzak sapkınlıklar olarak tanımlamıştır. Ona göre İslâm, dengeli bir yaşamı ve barışı esas alan bir dindir. Bu nedenle Müslümanların, dinlerini şiddet ve saldırganlıkla ilişkilendiren anlayışlara karşı net bir tavır takınmaları gerekmektedir.[19] Bununla birlikte Eaton, İngiliz kimliği ile İslâmî inançlar arasında herhangi bir çelişki görmemekte; bilakis, bu iki kimliğin birbirini tamamlayan unsurlar olarak uyum içinde var olabileceğini savunmaktadır.[20] Bu tutumuyla, İslâm'ın evrensel değerlerini İngiltere toplumunda temsil eden önemli Müslüman figürlerden biri

[17] Gai Eaton, "The Earth's Complaint", *The Essential Sophia*, ed: Seyyed Hossein Nasr - Katherine O'Brien (Bloomington: World Wisdom, 2006), 235.

[18] Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", 105.

[19] İlgili konuşma kaydı için bk. Radicalmiddleway, "Shaykh Charles Hasan Le Gai Eaton //RMW Launch", *YouTube* (16 Aralık 2005), 0:00-22:11.

[20] Jawad, "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm", 106-107.

olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Eaton'ın tasavvuf hakkındaki görüşlerine geçmeden önce; Hristiyanlıktan İslâm'a intikal etmiş bir birey olarak İslâm'a dair genel yaklaşımlarını incelemek ve bu bağlamda dinî kimlik, Batı-İslâm ilişkisi ve kültürel adaptasyon konularındaki görüşlerini ortaya koymak, çalışmanın metodolojik bütünlüğü açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Eaton'ın Batı'daki Müslüman kimliğini nasıl temellendirdiği ve İslâm'ı Batılı zihinlere ulaştırma çabasında ne tür söylemsel stratejiler izlediği sorusu, düşünce dünyasını daha derinlikli biçimde anlamlandırmaya katkı sunmaktadır.

1. Doğu ile Batı Arasında İslâm'ı Anlamak: Eaton'ın Yolu

Eaton'ın İslâm'a dair genel yaklaşımları, özellikle Batı düşünce geleneğiyle kurduğu ilişki üzerinden daha sağlıklı bir biçimde kavranabilir. O, İslâm'ı Batılı muhataplara aktarmanın taşıdığı zorluklara sıkça dikkat çeker. Bu süreci, derin tarihsel önyargılar ve yanlış kanaatlerle şekillenmiş bir zihinsel atmosferde yürümeye benzetir; bu adeta bir mayın tarlasında ilerlemek gibidir. Zira Hıristiyan ya da agnostik bir geçmişe sahip bireylerin düşünsel arka planında, İslâm'a dair hakikatin doğrudan kavranmasını engelleyen çeşitli bariyerler yer almaktadır. Bu durum karşısında Eaton, iletişimde ihtiyatlı ve kavramsal açıdan dikkatli bir söylem geliştirmeyi gerekli görür. Her ne kadar yaklaşık yarım asırdır Müslüman kimliğiyle yaşıyor olsa da agnostik bir çevrede yetişmiş olması, Batı düşüncesinin etkilerini zihninden tamamen silmesini zorlaştırmıştır. Ancak o, bu durumu bir engel olarak değil; aksine, karşılıklı anlayışa kapı aralayan bir imkân olarak yorumlamaktadır. Batılı ve Müslüman kimlikleri aynı anda taşımanın, iki farklı lisana vâkıf olmakla eşdeğer olduğunu savunur. Bu çift yönlü aidiyet, ona göre farklı medeniyet havzalarına hitap edebilme becerisi kazandırmaktadır. Eaton'ın gözünde Batı kültürü, insanın manevî yönünü ihmal eden ve ruhu daraltan bir medeniyet tasavvurunun dışa vurumudur. Bu bağlamda, böylesi bir yapının sınırlarını ve açmazlarını fark edebilmek için bireyin, Batılı kimliğinden kısmen de olsa mesafe alması gerektiğini ileri sürer. Nitekim dine uzak biri kendisine "İnsanlar neden İslâm'la ilgilenmeli?" diye sorduğunda verdiği cevap, onun dü-

şünce çizgisini özlü biçimde yansıtır: "Bir başka bakış açısı kazanmak ve biraz temiz hava solumak için."[21] Bu yanıt hem Batı medeniyetine dair eleştirilerini hem de İslâm'ın bireye sunduğunu düşündüğü zihinsel ve ruhsal açıklığı veciz bir biçimde yansıtmaktadır.

Bu bağlamda Eaton, Hıristiyanlık ile İslâm'ı karşılaştırmalı bir perspektiften ele alır. Ona göre Hıristiyanlık, merkezine sevgi ilkesini yerleştiren bir din olarak öne çıkarken; İslâm, daha çok ilahî yasaya dayanan bir din olarak tezahür eder. Ancak bu tespit, onun açısından indirgemeci bir karşılaştırmadan ibaret değildir; zira her iki dinin tarihsel kökenleri ve hukukî yapılanmaları özsel farklılıklar taşımaktadır. Eaton'a göre İslâm, doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e dayanır. Bu iki temel kaynak, şeriat adı verilen ilahî hayat nizamının temelini oluşturur. Şeriat, yalnızca teorik bir sistem değil; Hz. Peygamber'in örnekliğiyle pratiğe taşınmış bütüncül bir yaşam biçimidir. Bununla birlikte Eaton, şeriat ile fıkıh arasında çoğu zaman göz ardı edilen önemli bir ayrım bulunduğuna dikkat çeker. Şeriat, vahye dayalı olduğu için mutlak ve değiştirilemez niteliktedir. Buna karşılık, fıkhın büyük bir bölümü insan aklının ürünü olan yorumlara dayanmaktadır. Fıkhî hükümler, yaşadıkları dönemin toplumsal ve siyasal şartları içerisinde, dinin evrensel ilkelerinden yola çıkarak ictihatta bulunan âlimler tarafından şekillendirilmiştir. Bu sebeple, doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e dayanmayan fıkhî yorumların zamanla değişmesi mümkündür; hatta değişmeleri zarurî hâle de gelebilir.[22] Eaton'ın bu yaklaşımı, ilahî olan ile beşerî olan arasındaki sınırların kavramsal düzeyde netleştirilmesi açısından dikkate değerdir. Aynı zamanda, İslâm'ın sabit ilkeleri ile tarihsel tecrübeleri arasında sahih bir denge kurma çabasını da yansıtmaktadır.

Eaton, kutsal metinleri yalnızca içerik bakımından değil, aynı zamanda yapısal özellikleri açısından da karşılaştırmalı bir biçimde ele alır. Ona göre Eski Ahid, geniş bir tarihsel süreç boyunca yaşamış ve çoğunlukla ilhamla yazıldığı kabul edilen farklı kişilere nispet edilen metinlerden oluşur. Bu nedenle yeknesaklıktan uzak, katmanlı bir tarihî birikimin ürünü olarak değerlendirilir. İncil ise doğrudan Kur'ân'la değil; daha

[21] Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Salime Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 19-20.

[22] Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak-İslam Üzerine Düşünceler*, 99-100.

çok Hz. Peygamber'in hadisleriyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Eaton bu farkı açıklamak üzere, İncil'i çok renkli bir post, Kur'ân'ı ise hiçbir unsurun eklenip çıkarılamayacağı tek parça bir kumaş olarak betimler.[23] Bu dikkat çekici metaforlar, Kur'ân'ın lafzî ve manevî bütünlüğünü, değişmezliğini ve ilahî kökenini vurgulamak amacıyla bilinçli bir tercihle kullanılmıştır.

Diğer taraftan şeriatın sözlük anlamından yola çıkan Eaton, bu kavrama alışılmışın dışında bir yorum kazandırır. Arapçada "hayvanların su birikintisine indiği yol"[24] anlamına gelen şerî'a kelimesi, ona göre kökenindeki bu tasvirle insan hayatına dair daha derin bir anlam barındırır. Bu bağlamda şeriat, yalnızca dünyevî düzeni sağlayan bir sistem değil, aynı zamanda insan için hayat suyunu temsil eden, manevî kaynağa götüren bir yoldur. Eaton, insanın yolculuğunu bu bağlamda sadece suya inmekle sınırlı görmez; aksine, bu yolculuğun nihaî hedefinin manevî âleme, cennete ve Kur'ân'da "el-Mukît" olarak geçen Allah'a yönelmek olduğunu belirtir.[25] Nitekim mukît kelimesi sözlükte "koruyan, güç yetiren, muktedir olan, mahlûkatın rızıklarını veren"[26] gibi anlamlara gelir. Eaton'ın bu kavrama yaptığı vurgu, şeriatın yalnızca fiziksel ya da toplumsal ihtiyaçlara değil, aynı zamanda insanın manevî susuzluğuna da cevap verdiğini göstermektedir. Onun "hayat suyu" metaforu, şeriatı bireyi hakikate ulaştıran bir içsel yolculuk rehberi olarak konumlandırır. Aynı şekilde, el-Mukît ismine yaptığı gönderme, bu yolculuğun amacının ilahî rahmete kavuşmak olduğunu somutlaştırır. Böylece şeriat, Eaton'ın yaklaşımında, bireyin yalnızca maddî hayatını düzenleyen değil, aynı zamanda onun manevî yönünü besleyerek ruhsal olgunluğa ulaştıran çok katmanlı bir sistem hâline gelir.

[23] Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 142-143.

[24] Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tashîh: Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), "şra", 7/86.

[25] Eaton, *Reflections*, 172.

[26] İbn Manzûr, "kvt", 11/340; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.) "ḳvt", 414.

1.1. İnsanın Zorlu Görevi: Halifelik

Eaton, İslâm'ın insan anlayışını yorumlarken onu varlık hiyerarşisinin merkezine yerleştirir. Ona göre insan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olma sorumluluğunu taşıyan yegâne varlıktır. Bu konum manevî (dikey) hakikatin, dünyevî (yatay) düzlemdeki yansıması olma niteliğini de beraberinde getirir. İnsanın bu temsil işlevi, sahip olduğu akıl, irade ve sorumluluk bilinciyle güç kazanır. Akıl, Eaton'a göre, insanı diğer mahlûkattan ayıran ve ona özel olarak bahşedilmiş bir cevherdir. Bu yeti sayesinde insan, kendi varlığını Allah'ın bir âyeti ve tecellîsi olarak kavrayabilir. Eaton ayrıca, konuşma yetisiyle donatılmış olması bakımından insanı, Allah'ın hitabına muhatap olabilen tek varlık olarak görür. Bu muhataplık yalnızca vahiy ile sınırlı değildir; aynı zamanda ilham, dua ve içsel sezgi aracılığıyla da devam eder. Bu çerçevede, insan ile Yaratıcı arasındaki iletişim hem nazarî hem de irfanî düzeyde sürekliliğini korur.[27]

İslâm düşüncesinde özellikle tasavvuf geleneğinde kalp, yalnızca duyguların değil, aynı zamanda bilginin, sezginin ve marifetin de merkezidir.[28] Eaton'a göre bu yaklaşım, kalbin modern psikolojik anlayışlardan farklı olarak akıl, idrak ve tefekkürle yakından ilişkilendirildiğini gösterir. Bu bağlamda kalp, salt bir his merkezi olmanın ötesinde, insanın manevî hakikatlerle temas kurduğu temel bir idrak düzlemidir. Eaton, kalbin bu özgün konumunu "berzah" kavramıyla açıklar. Kalp, ilahî olan ile dünyevî olanı hem birbirinden ayıran hem de birbirine bağlayan aracılık işlevine sahiptir. Bu çift yönlü yapısı, tasavvufî düşüncede insanın varlık düzenindeki merkezî konumuyla birebir örtüşür. İnsanın bu "berzahî" niteliği, onun yeryüzünde Allah'ın halifesi olma sorumluluğuna da derinlik kazandırır.[29] Zira ancak iki âlem arasında aracılık yapabilen bir

[27] Charles Le Gai Eaton, "Man", *Islamic Spirituality*, ed. Seyyed Hossein Nasr (London- New York: Routledge Library Editions, 1987), 48/637-638.

[28] Hakîm Tirmizî Kur'ân'da geçen ve genellikle "kalp" olarak çevrilen dört farklı kavramın -sadr (göğüs), kalb, fuâd ve lübbün- anlam ve işlev bakımından birbirinden nasıl ayrıldığını eserinde detaylı olarak işler. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Abdurrahim Sayeh (Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, ts.).

[29] Eaton, "Man", 48/639.

varlık hem ilahî hikmeti hem de dünyevî düzeni kuşatacak bir temsil yetisine sahip olabilir.

İnsanın yeryüzündeki halifeliği, ona emanet edilen kutsal bir sorumluluğun ifadesidir ve bu emanet ciddi bir mesuliyet yükü taşır. Kur'ân bu sorumluluğun ihmal edilmesi hâlinde karşılaşılacak sonuçlara dair açık uyarılarda bulunur.[30] Eaton, tarih boyunca Müslümanların bu emanetin mahiyetine ilişkin olarak çeşitli görüş ayrılıkları yaşadıklarını belirtir. Ona göre bu anlamlardan biri, insanın yaratılışı gözetmek ve korumakla yükümlü bir "halife-nâib" olarak konumlandırılmasıdır. Bu temsil görevi, bireyin keyfî davranamayacağı; aksine ilahî iradeye tâbi bir bilinçle hareket etmesi gerektiği anlamına gelir. Ne var ki, insan bu sorumluluğu terk ederek kendi iradesini merkeze aldığında, zulmeden ve haddini aşan bir figüre dönüşür.[31] Eaton bu dönüşümü, bireyin hem kendisine hem de çevresine karşı adalet duygusunu yitirmesiyle açıklar: İnsan, dostlarına haksızlık eder; hayvanlara, duygudan ve bilinçten yoksun varlıklar gibi yaklaşır. Doğayı, -dağları, ovaları, okyanusları ve nehirleri- sonsuz ve sınırsız kaynaklar gibi tüketir. Böylece kötü bir vekil olduğunu bizzat fiilleriyle gösterir. Doğal düzenin bozulması karşısında ise tabiatın kendisine karşı oluşundan şikâyet eder. Oysa bu durum, onun "emaneti" hakkıyla taşıyıp taşımadığının en temel göstergesidir. Eaton bu sınavı "görmek" fiiliyle özetler.[32] Nitekim Kur'ân'da, "*Biz, kimlerin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık.*"[33] buyrularak, insanın bu imtihanla muhatap kılındığı açıkça belirtilir.

Bu bağlamda Hz. Muhammed'in halifeliğe dair yaklaşımı ise "abd" yani "kul/köle" kimliği üzerinden şekillenir.[34] Eaton; Peygamber'in "Abdullah-Allah'ın Kulu" vasfını sıradan bir sıfat olarak değil, peygamberliğin doğasına ilişkin temel bir kavramsal çerçeve olarak değerlendirir. Ona göre kölelik, "itaatkâr bir pasiflik hâli"dir ve peygamberlerin dünyevî etkinliklerinin ön koşulunu oluşturur. Hz. Peygamber yalnızca kendi

[30] *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Ekim 2024), el-Ahzâb 33/72.
[31] Eaton, *Reflections*, 116.
[32] Eaton, *Reflections*, 116.
[33] el-Kehf 18/7.
[34] Eaton, *Reflections*, 96.

iradesini ilahî iradeye tâbi kılmakla kalmaz; aynı zamanda, zihninde vahyin serbest akışını engelleyebilecek her türlü bireysel yönlendirmeyi dışlayan mutlak bir teslimiyet hâlini temsil eder.[35] Eaton'a göre bu teslimiyet, Hz. Muhammed'in vahyi eksiksiz ve bozulmadan alabilmesini sağlayan aslî zemindir. Onun ruhsal istidadı, ilahî mesajın saf bir biçimde aktarılmasına imkân tanıyacak kadar duru ve arı bir nitelik taşır. Bu yorum doğrultusunda peygamberlik, yalnızca aktif bir tebliğ vazifesini değil, aynı zamanda ilahî iradeye yönelik tam bir içsel teslimiyeti de içerir. Eaton'ın tespitine göre, vahiy sürecinde peygamberin rolü çift yönlüdür. Hem faal bir alıcı hem de ilahî hitaba karşı mutlak teslimiyet içindeki pasif bir muhatap olmak, bu sürecin ayrılmaz iki yönünü oluşturur.

1.2. Allah'a Olan Ontolojik İhtiyaç

Eaton'ın eserleri incelendiğinde, İslâm düşüncesi bağlamında insanın konumu, varoluşsal mahiyeti ve ibadetlerin maksadı gibi temel meseleler üzerine yoğunlaştığı görülür. Bu bağlamda, onun belki de en çarpıcı tespitlerinden biri, gelip geçen tüm ihtiyaçların arka planında var olan aslî ve tek bir ihtiyaca -Allah'a duyulan ihtiyaca- işaret etmesidir.[36] Bu yaklaşım, insanın hem varlık düzeyinde hem de bilinç düzeyinde sürekli bir eksiklik ve bağımlılık hâli içerisinde olduğunu varsayar.

İnsanoğlunun gereksinimleri sadece yemek yeme, giyinme ve barınma gibi maddî unsurlarla sınırlı değildir; aynı zamanda sevilme, korunma, anlam arayışı ve inanç gibi manevî boyutları da kapsar. Eaton'a göre, maddî ihtiyaçların döngüsel niteliği -örneğin karnı doyduktan bir süre sonra yeniden acıkmak- insanın ontolojik boşluğunun sürekliliğine işaret eder. Bu boşluk, "*Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz*."[37] âyetinin anlam dünyasında yankı bulur. İnsanın fakirliği, yalnızca ekonomik ya da toplumsal bir eksiklik değil, bizzat varlık düzeyinde bir yoksunluk hâlidir. Bu açıdan bakıldığında, kişi ne kadar dünyevî imkâna sahip olursa olsun, hakikatte kendisine ait hiçbir şeye sahip değildir. Ne serveti ne de erdemleri hakiki anlamda ona aittir; zira sahip olduğu her şey, Allah

[35] Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, 122-124.
[36] Eaton, *Reflections*, 134.
[37] Muhammed 47/38.

tarafından ona geçici olarak verilmiş, zamanı geldiğinde ise asıl sahibine iade edilecek birer emanet hükmündedir.[38] Bu bilinç düzeyi, insanın kendi gerçek yoksulluğunu idrak etmesini sağlar ve bu idrak, fâni ile bâkî olan arasında bir kanal açar.[39] Böylece zamanın kısa ömürlü varlığı, ezelî ve ebedî hakikatle temas kurma imkânına kavuşur.

Eaton'ın bu yorumu, tasavvufî geleneğin insanın "fakr" (yoksulluk) hâlini kemâle ermenin başlangıç noktası olarak değerlendirmesiyle de örtüşmektedir. Nitekim bu konuda tasavvufun belirlediği ölçüyü Şiblî (ö. 334/946) şu şekilde ortaya koyar: "Fakrın en zayıf alâmeti, dünya bütünüyle bir kulun olsa da onu bir günde infak etmesidir. Şayet kişi, bunu yaptıktan sonra bir günlük yiyeceğini bile elinde tutmadığı aklına gelir ve bu davranışına üzülürse fakr konusunda sadakat göstermemiş olur."[40] Şiblî'nin vurguladığı gibi asıl imtihan, sadece infak etmek değil; infak ettikten sonra geriye hiçbir şey kalmadığında bile hiçbir endişe ve pişmanlık duymamaktır. Kişi, infaktan sonra "Yarın ne yiyeceğim?" diye düşünür, bir burukluk hissederse, bu onun Allah'a tam tevekkül ve teslimiyet içinde olmadığını gösterir. Dolayısıyla fakr, sadece maldan değil, endişeden, beklentiden, yarının kaygısından da arınmaktır.

1.3. İbadet ve Hatırlama: Namaz ve Dua Üzerine

Yaratıcıyla kul arasındaki bağı kuvvetlendiren temel vasıtalardan biri ibadettir. Özellikle namaz ve dua gibi süreklilik arz eden ibadetler, bu ilişkinin hem idrak hem de eylem boyutunda derinleşmesine katkı sağlar. Müslümanlar günde beş vakit namaz kılmakla mükelleftirler. Bu ibadet Müslüman olmayanlar tarafından çoğu zaman zor ve meşakkatli bir ritüel olarak değerlendirilir. Eaton'a göre ise söz konusu görüş, dışarıdan bakıldığında oluşan yüzeysel yargının bir ürünüdür. Ona göre namaz, zorlu bir yükümlülük değil; aksine Müslümanlarca kolaylıkla ve istekle îfa edilen bir eylemdir. Bu ibadet, bireyin manevî dengesini korumasına,

[38] Eaton, *Reflections*, 161.
[39] Eaton, *Reflections*, 135.
[40] Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd & Mahmûd İbn eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 2/433.

düşüşlerden sakınmasına ve Kur'ân'ın ifadesiyle "Dâru's-Selâm"a[41], yani "Huzur Yurdu"na yönelmesine vesile olur.[42]

İbadetin amacı, Allah'ın kudretini artırmak yahut O'na bir fayda sağlamak değildir. Eaton bu noktada, Allah'ın mutlak ve eksiksiz varlığını vurgular. Tüm insanlar O'na ibadet etse de bu O'nun azametinden hiçbir şey eksiltmeyeceği gibi, hiç kimse ibadet etmese de O'nun ululuğunda bir azalma meydana gelmez. Zira "O, O'dur." Ezelî ve ebedî hakikatinden bağımsız hiçbir varlık fiilinin O'nu etkileyebilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda ibadet, kulun kendi yararına yönelik bir eylem hâline gelir. Kur'ân'da insan, muhtaç (fakîr)[43] bir varlık olarak tanımlanır.[44] Dolayısıyla ibadet, insanın bu ontolojik muhtaçlığını tanıması ve ona uygun bir hâl içinde kalabilmesi için bir vesiledir.

Eaton'a göre ibadet, en temelde bir tür "hatırlama"dır. Allah'ın varlığının bilincinde olmak, O'nu düşünmek ve sürekli hatırda tutmak -zikir anlamında-ibadetin özüdür. Bu süreklilik hâli, dünya meşgalesiyle donuklaşan insan kalbinin yumuşamasını ve yeniden kavrayış kazanmasını sağlar. Bu bağlamda insan, yalnızca fiziksel hareketlerle değil, zihinsel ve ruhsal uyanıklıkla da ibadet hâlinde bulunur. Tasavvuf geleneğinde bu, "zikr-i daimî" kavramıyla karşılık bulur.[45] Nitekim insanın yaratılış amacı da Kur'ân'da "yalnızca Allah'a kulluk"[46] olarak ifade edilmiştir. Kul tarafından samimiyetle yapılan hiçbir ibadet karşılıksız bırakılmaz. Allah ile kul arasında gerçekleşen bu diyalog sadece tek yönlü bir çağrı değil, aynı zamanda mukabele ile bütünleşen bir karşılaşmadır. "*Bana seslenin ki cevap vereyim.*"[47] buyrularak bu mütekâbiliyet açıkça vurgulanır. Dolayısıyla ibadet kulun tek taraflı gerçekleştirdiği bir eylem değil; ilahî hitaba karşılık veren bilinçli bir katılımdır. Diğer varlıklar da yaratılışları

[41] Yûnus 10/25.

[42] Eaton, *Reflections*, 146.

[43] "Muhtaç" ifadesi tasavvufta fakr kavramı altında geçmekte olup âyetteki kullanımı şu şekildedir: "*Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizlersiniz. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir ve mutlak kemaliyle hep övgüye layık olan O'dur.*" el-Fâtır 35/15.

[44] Eaton, *Reflections*, 179.

[45] Kuşeyrî'ye göre zikir Allah'a giden yolda en temel umdedir. Devamlı zikir istisna tutulacak olursa başka hiçbir şekilde hiç kimse Allah'a ulaşamaz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/374.

[46] ez-Zâriyât 51/56.

[47] el-Mü'min 40/60.

gereği Allah'ı tesbih ederler; ancak bunu bilinçli olarak değil, fıtrî bir düzeyde gerçekleştirirler. İnsanın ayrıcalığı, ibadeti idrak ederek, bilinçli bir tercihle îfa edebilme yetisinde yatar. Bu yönüyle insan, Yaratıcısıyla bilinçli iletişim kurabilen yegâne varlık konumundadır.[48]

Kur'ân'ın beyanına göre yeryüzündeki her şey, kendi lisanınca Allah'ı tesbih etmektedir: "*Yedi gök, yer ve bunların içindekiler O'nu tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki O'nu hamdiyle tesbih etmesin, fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.*"[49] Ne var ki modern insan, gündelik hayatın yoğunluğu içinde yalnızca Allah'ı unutmamaktadır; aynı zamanda yaratılışın kendisinde taşıdığı ilahî işaretleri de görmezden gelerek zamanla ruhunu bu işaretlere karşı duyarsızlaştırmaktadır. Aceleyle sürdürülen rutinler, sadece gafletin değil, aynı zamanda kalbin katılaşmasının da göstergesidir.[50] Eaton, bu bağlamda modern insanın zamanla kurduğu ilişkinin dönüşümüne dikkat çeker. Ona göre günümüz insanı, zamanı yaşamak yerine ona karşı bir yarış hâlinde varlığını sürdürmektedir. İnsanlar bir yerden başka bir yere "seyahat etmek"ten ziyade, kısa sürelerde "taşınmakta"; bu esnada dağları, nehirleri, ormanları yani ilahî tecellîlerin şahitleri olan varlıkları görmeden geçmektedir. Hâlbuki tüm bu unsurlar, insanı Allah'a götüren işaretlerdir. Kur'ân'da rehberlik eden yıldızlar,[51] cennetle ilişkilendirilen saf su ırmakları[52] artık şehir ışıkları ve beton yapılar arasında görünmez hâle gelmiştir. Eaton bu bağlamda sorar: "Kur'ân'da hidayet kaynağı olarak zikredilen yıldızlar, sokak aydınlatmaları onları yok ederken neredeydi? Cenneti hatırlatan saf su ırmakları bu gürültülü dünyanın neresindedir?"[53]

Bu sorular, yalnızca fiziksel bir çevre eleştirisi değil, insanın içsel dünyasına dair derin bir sorgulamayı da beraberinde getirir. Doğadan kopuş, beraberinde hikmetten ve tefekkürden uzaklaşmayla neticelenir. Tabiatla olan bağın zayıflaması, insanın varlıkla kurduğu anlam ilişkisini ve ibadet duyarlılığını zedeler. Zira Kur'ânî perspektifte tabiat bir

[48] Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, 374.
[49] el-İsrâ 17/44.
[50] Eaton, *Reflections*, 181.
[51] en-Nahl 16/16.
[52] Muhammed 47/15.
[53] Eaton, *Reflections*, 181.

"âyetler bütünü"dür ve onu göz ardı etmek, Allah'ın mesajını göz ardı etmekle eşdeğerdir. Eaton'a göre bu kopukluk telafi edilmedikçe, insanın hikmete, huzura ve derin bir varlık bilincine ulaşması mümkün değildir. Tabiata yöneliş yalnızca estetik bir tercih değil, aynı zamanda ilahî olanla yeniden irtibat kurmanın zorunlu bir basamağıdır. Bu yönüyle modern insanın doğayla barışık bir yaşam tarzı benimsemesi, yalnızca ekolojik değil, aynı zamanda manevî bir sorumluluk olarak değerlendirilmelidir.

İbadetin özündeki zikir ve hatırlama bilinci,[54] bu bağlamda yalnızca bir ritüel değil; insanın ilahî âyetlerle kurduğu farkındalığın sürekliliği hâline gelir. Ancak bu hatırlamanın daha derin ve varoluşsal boyutu, tasavvufun tevhîd merkezli yorumlarında çok daha geniş biçimde anlam kazanır.

2. Bireysel Arayış ve Tasavvufî İhtiyaç

Eaton'ın tasavvuf anlayışına dair görüşlerine ilk olarak 1978 Kasım ayında BBC'de gerçekleştirdiği bir radyo konuşmasında rastlanmaktadır. 1978-1996 yılları arasında düzenli olarak cuma günleri yayınlanan bu konuşmaların ana temasını, İslâm'ın çağdaş toplum içindeki rolü ve bireyin bu bağlamdaki manevî konumu oluşturur. Eaton'ın ifadeleri, yalnızca teorik bir din anlatısı değil; aynı zamanda modern insanın içsel arayışlarına yönelmiş derin bir tasavvufî perspektifi de yansıtır.

1978'deki ilk konuşmasına, yıllar önce okuduğu etkileyici bir menkıbeyle başlayan Eaton, bireysel dönüşümün mahiyetini bu hikâye aracılığıyla dinleyiciye aktarmayı amaçlar. Rivayete göre bir mürşîd, Allah'ı nasıl bulabileceğini merak eden mürîdiyle beraber nehir kenarında yürümektedir. Yolculuk esnasında önündeki taşa takılarak nehre düşe mürîd, kısa süreliğine boğulma tehlikesi geçirir ancak mürşîd onu hemen kurtarmak yerine bir süre başını tamamen suya bastırır. Genç mürîd nefessiz kalıp ölümle burun buruna geldiği anda dışarı çekilir. Panik ve şaşkınlık içindeki mürîd, bu tavrın nedenini sorduğunda, mürşîdin verdiği cevap

[54] İbadetin özündeki hatırlama bilinci, tasavvufî geleneğin en derin uygulaması olan zikir ile metafizik bir boyut kazanır. Bu konu ilerleyen bölümlerde varlık bilinci, tevhîd ve ego aşımı bağlamında ayrıca ele alınacaktır.

oldukça dikkat çekicidir: "Allah'ı bulma ihtiyacın, az önceki nefes alma ihtiyacın kadar elzem hâle geldiğinde, sen bu yolda olmuşsun demektir."[55]

Kanaatimizce Eaton'ın bu hikâyedeki en çarpıcı vurgusu, "Allah'ı bulma ihtiyacı" ifadesinde somutlaşmaktadır. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Böylesi derin bir ihtiyaç, insanın yaratılışında var olan fıtrî bir yöneliş midir, yoksa sonradan gelişen bir arayışın sonucu mudur? Eaton bu soruya iki düzlemde yanıt verir. Ona göre bazı insanlar için dinin ilahî emir ve yasaklarına uymak yeterli bir yönelim alanı oluşturur. Ancak bir başka grup insan, yalnızca dışsal biçimde dinî yaşantıyla yetinmeyip daha derin, daha içsel bir anlam arayışı içerisinde bulunur.

Eaton, bu ikinci grubu "içlerinde yeşeren zorunlu ihtiyaç tohumuna sahip bireyler"[56] olarak tanımlar. Bu bireylerde manevî arayış, sıradan bir ilgi veya estetik yönelimden ibaret değildir; bilakis varoluşsal bir zorunluluk, bastırılamaz bir ihtiyaç olarak kendini gösterir. İşte bu zorunlu ihtiyaca cevap verebilecek yollardan biri olarak Eaton tasavvufu öne çıkarır. Onun bakış açısına göre tasavvuf, bireyin yalnızca davranışsal düzeyde değil, varlık düzeyinde de dönüşüm geçirmesini sağlayan bir irfan yoludur. Bu yönüyle tasavvuf, içsel susuzluğu derinleşen bireyler için bir manevî kaynak, vahiyle uyumlu tecrübe alanı ve nihayetinde Allah'a olan ihtiyaç bilincinin yönlendirici bir karşılığıdır.

2.2. Tasavvufun Mahiyeti ve Yaşantıdaki Yeri

Tasavvufun mahiyetine dair tarih boyunca farklı tanımlar yapılmıştır. Her mutasavvıf kendi zevk, meşrep ve manevî tecrübesine göre tasavvufu farklı biçimlerde tanımlamış; bu tanımların her biri tasavvufun çok katmanlı yapısına işaret etmiştir.[57] Bu çeşitlilik, tasavvufun yalnızca teorik bir söylemden ibaret olmadığını, aynı zamanda tecrübî bir yönü bulunduğunu da ortaya koymaktadır.

Eaton'a göre tasavvufun mahiyetine dair yapılan tanımlar arasında en belirleyici olanı, onun İslâm'ın bâtınî boyutunu temsil etmesidir. Ona göre tasavvuf; bu dünyada dahi bir insanın (erkek veya kadın fark etmeksizin)

[55] Eaton, *Reflections*, 11.
[56] Eaton, *Reflections*, 11.
[57] Bu tanımlar için bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 440–445.

cennetin tadını, mahremiyetin sıcaklığını ve tevhîdin hakikatini (Reality of Union) tecrübe edebileceği sınırsız bir boyuttur.[58] Bu anlamda tasavvuf, ümmetin damarlarında dolaşan bir kan gibi hayatı besleyen içsel bir dinamiktir.[59] Eaton tasavvufu "sevgi ve bilgiyle yoğrulmuş içsel bir din (inward religion)" olarak tanımlar.[60] Ona göre insan benliği, iki mutlak kutup arasında -içkin olanla aşkın olan arasında- buzdan bir kapsül içerisinde asılı gibidir. Benliğin dışa dönük yönü aşkın Tanrı'ya ulaşma çabası içindeyken; içe dönük yönü, içkin Tanrı ile doğrudan temasa geçmeyi arzular. Kişi, kendi varlığının katmanları arasında yeterince derine indiğinde, içsel gerçeklikle dışsal gerçekliğin özdeşliğini fark eder. Bu fark ediş, "çokluk" algısının ötesine geçerek, tüm ayrımların aşıldığı bir vahdet şuuruna ulaştırır. İçsel keşfin ardından yüzeye dönüldüğünde, tüm aşırılıklar çözülür ve geriye sadece "bir" olan Allah kalır.[61]

Eaton, "İslâm" kelimesinin kök anlamı olan "barış" kavramından yola çıkarak, bu kavramın hem bireyin iç dünyasında hem de toplumsal yapıda bir denge ve huzur hâlini hedeflediğini ifade eder. Ona göre bu barış hâli, yatay ve dikey olmak üzere iki boyutta tezahür eder. Yatay boyut, bireyler arası ilişkilerde adaletin, ahlâkın ve toplumsal düzenin inşasına işaret ederken; dikey boyut, insanın manevî olarak yükselişini, ilahî olana yönelmesini ve içsel derinliğe ulaşmasını ifade eder. Eaton, bu iki boyutun dengeli bir biçimde yapılandırılması durumunda, kişinin hem ruhen semavî olana yükselebildiğini hem de kendi varlık derinliğinde Allah'ı bulabildiğini belirtir. Söz konusu bütünlük, tasavvuf geleneğinde "insan-ı kâmil" kavramıyla ifadesini bulan kemal mertebesidir. Bu mertebede bulunan insanın vasıflarını Azîzüddîn Nesefî (ö. 700/1300 [?]) şöyle tanımlar: "İnsan-ı kâmil odur ki, şeriat, tarikat ve hakikatte tam olur. Ve eğer bu ibareyi anlamıyor isen diğer bir ibâre söyleyeyim: Bil ki, insan-ı kâmil odur ki, onun için dört şey kemalde olur: iyi akvâl, iyi ef'âl, iyi ahlâk ve maarîf."[62] Nesefî'de yer alan kriterlerin Eaton'ın

[58] Eaton, *Reflections*, 17.
[59] Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, 412.
[60] Eaton, *Reflections*, 14-15.
[61] Eaton, *Reflections*, 15.
[62] Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), 69.

tanımında da bulunduğu görülmektedir. Yalnız onun Nesefî'den farkı; bu anlayışı Hristiyan geleneğin merkezî sembollerinden biri olan "haç" motifiyle ilişkilendirmesidir. Eaton'a göre yatay ve dikey boyutların kesişmesi, tıpkı haçta olduğu gibi, insanın varlık düzleminde ilahî hakikatle buluştuğu noktayı simgeler.[63] Bu benzetme, onun düşünsel arka planında Hristiyan metafiziğinin izlerinin sürdüğünü düşündürmektedir. Ancak burada dikkat çekici olan, Eaton'ın hem İslâm'a hem de Hıristiyanlığa dair kavramlar arasında anlam köprüleri kurmaya çalışarak insanın varoluşsal bütünlüğünü merkeze almasıdır.

2.2.1. Zikir, Tevhîdin Derin Yorumu ve Egonun Aşılması

Zikir, tasavvufî hayatın merkezinde yer alan ve Eaton'ın düşünce dünyasında özel bir yer tutan manevî bir pratiktir. Onun yorumlarına göre zikir, sadece sözlü bir tekrar veya geleneksel bir ibadet şekli değil; insanın varlıkla, benliğiyle ve nihayetinde Allah'la kurduğu ontolojik ilişkinin merkezî aracıdır. Eaton, zikri "hatırlama", "niyaz", "dua" ve "yakarma" gibi anlamlarıyla çok katmanlı bir bilinç hâli olarak değerlendirir. Zikrin hakikatine ulaşmak için zâkirin yalnızca diliyle değil, kalbiyle ve tüm benliğiyle bu sürece dâhil olması gerekir. Eaton'a göre kişi, belli esmaları ya da yalnızca "Allah" ismini kendinden geçercesine tekrarlayarak bir çeşit gaybet (void) hâline girer. Bu aşama, dünyevî farkındalıkların silinmesiyle başlar; ardından mevcûdiyet (presence) ve nihayet hakikate (reality) ulaşılır.[64] Bu ne teorik bir düşünme süreci ne de duygusal bir yönelimdir; doğrudan deneyimlenen, sözle tarif edilemeyen bir varlık hâlidir.

Eaton bu süreci "kalbin meditasyonu" olarak tanımlar. Zikir, yalnızca Allah'ı anmak değil; nefsin sınırlarını çözmek, kimliği aşmak ve mutlak varlığa yaklaşmaktır. Zikir ilerledikçe özne-nesne ayrımı bulanıklaşır; Eaton'ın ifadesiyle "Kimin aradığı ve kimin cevap verdiği belirsizleşir."

[63] Eaton, *Reflections,* 15. Aslında bu görüş René Guénon'a aittir. Düşünürün bu konudaki görüşleri için bk. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 31-36.

[64] Eaton, *Reflections*, 16.

Bu noktada insan, yalnızca zâkir değil; aynı zamanda zikirde fâni olan bir varlığa dönüşür.[65]

Zikirle bağlantılı en güçlü sözlü formül kelime-i tevhîd'tir. Eaton, bu ifadenin "Lâ ilâhe illallâh" şeklindeki yapısını yalnızca "Allah'tan başka ilah yoktur!" anlamına indirgemez. Ona göre bu yapı, evrendeki her tür uluhîyyet iddiasına karşı radikal bir inkâr ("lâ") ve ardından mutlak bir olumlama ("illallâh") sunar. "Lâ" kısmı, insanın hayatında Tanrı'nın yerini alabilecek her şeyi -güç, para, şöhret, hatta nefsini- dışlar. Özellikle nefs, Eaton'a göre "kendi kendine yeten küçük bir Tanrı gibi davranarak" en büyük put hâline gelir.[66]

"İllallâh" ise yalnızca Allah'ın kudretinin, rahmetinin ve hükmünün mutlak olduğunu ortaya koyar. O'dur ki yükseltir, indirir, verir, alır, mutlu eder, üzer. Bu tefekkür hâli, Eaton'a göre dil yoruluncaya ve kalp aydınlanıncaya kadar sürer. En sonunda ise geriye sadece hakikat kalır: Allah'tan başka her şey geçici, gölgede kalan ve dağılmaya mahkûm olandır.[67] "Lâ ilâhe" ile inkâr edilen tüm yanlış tanrılar, "illallâh" ile yerini mutlak olumlamaya bırakır. Allah'ın varlığı ve birliğiyle her şey anlam kazanır; kaos yerini düzene bırakır.[68]

Eaton'ın düşünce sisteminde zikir ve tevhîd yalnızca bireysel bir ibadet değil, aynı zamanda varoluşun ebedî yönüne açılan bir farkındalık kapısıdır. Bu bağlamda, Kur'ân'ın hayatın kısalığına yaptığı vurgu da anlam kazanır. Kur'ân bir yandan insanın dünya hayatının sınırlılığına dikkat çekerken, diğer yandan düşünebilen bireyler için yeterince uzun bir ömür sunduğunu belirtir. Eaton'a göre düşünmek,[69]görmek ve anlamak için insana ihtiyaç duyduğu yeterli zaman verilmektedir.[70] Bu zaman dilimi, insanın geçici olana değil, sonsuz âleme yönelmesi için bir fırsattır. Âhireti tercih etmek, kaynağından koparılmış bir dünyevîliğin yerine, Allah'ın ebedî hazinesine bağlanmaktır. "Yalnızca O'na bağlan-

[65] Eaton, *Reflections*, 17.
[66] Eaton, *Reflections*, 20.
[67] Eaton, *Reflections*, 109.
[68] Eaton, *Reflections*, 20.
[69] "Yansımalar-Reflections" olarak kullanmayı tercih ettiği bu kelime kendisi tarafından özellikle seçilmiş ve BBC'deki radyo konuşmalarının ana temasını oluşturmuştur.
[70] Eaton, *Reflections*, 43.

mak...” ifadesiyle tasavvufî denge yeniden kurulur. Böylece kısa ve fâni olan hayat, gerçek ağırlığını ve anlamını kazanır. Bu dünyada yaşanan her olay potansiyel olarak sonsuzluğa açılan bir pencere hükmündedir. O pencereye bakan kişi gerçekten görüp anlamayı tercih edebilir ya da tüm gerçekliği göz ardı ederek kendini kapatabilir. Bu tercih bireyin varlık tasavvurunu da belirler.[71]

2.2.2. Tefekkürün Aşamaları ve Ruhsal Derinlik

Eaton'ın düşüncesinde tefekkür, bireyin varlık karşısındaki konumunu idrak edebilmesi için vazgeçilmez bir içsel süreçtir. Bu süreç, zihinsel bir faaliyetten çok, ruhun kendi derinliklerine yönelişi olarak değerlendirilir. Tefekkür, bilginin değil, idrakin ve sezginin geliştiği bir sükûn hâlidir. Ona göre bu içe dönüş, genellikle murakabe ile başlar; zira murakabe, insanın ilahî olana dair bir farkındalık hâline ulaşabilmesi için bilinçli bir bekleyiş ve içsel uyanıklık demektir. Murakabe hâlinde kişi, dış dünya yerine algısını içe yöneltir. Bu yöneliş bir bakıma varlığa kapanma, mutlak olana açılma çabasıdır. Bu esnada düşünme işlevi alışılmış biçiminden sıyrılır, hatta bir süre sonra sükût hâline geçer. Eaton'a göre, bu sessizlik içinde düşünce artık kalpten gelen bir sezgiye dönüşür. Artık tefekkür, zihinsel çözümleme olmaktan çıkıp kalp gözüyle idrak etmeye evrilir. Bu noktada bakışın yönü belirgin değildir; çünkü bu bakış, fiziksel bir nesneye yönelmektense, metafizik bir hakikate nüfuz etmeye çalışır. Eaton burada güneş benzetmesini kullanır: İnsan nasıl ki fiziksel gözüyle güneşe doğrudan bakamazsa, aynı şekilde Allah'a da doğrudan bakamaz. Bunun yerine, ilahî olanı temsil eden semboller, isimler veya tecellîler üzerinden yoğunlaşma sağlanabilir. Bu da gösterir ki tefekkür süreci, öncesinde belirlenmiş bir esmâ, kutsal kavram veya ilahî sıfat etrafında yoğunlaşan dikkatle şekillenir. Zira tasavvufî düşüncede murakabe bir “bekleyiş”, tefekkür ise bu bekleyişin sembolik derinliklerde yankı bulmasıdır. Eaton'ın bu bağlamda özellikle vurguladığı kavram konsantrasyondur.[72] Bu konsantrasyon, yalnızca zihinsel bir odaklanma

[71] Eaton, *Reflections*, 70.
[72] Eaton, *Reflections*, 89-90.

değil; kalbin, ruhun ve sezginin tek bir noktaya yoğunlaştırılmasıdır. Böylece kişi, anlamak için bakmaz; bakmakla yetinmeyip görmenin ötesine geçerek idrak etmeye başlar.

Eaton'ın tefekkür anlayışı, tasavvuf geleneğinde sıklıkla kullanılan "ayna" metaforu[73] ile birebir örtüşür. Bu anlayışa göre kalp, hakikatin yansıdığı bir aynaya benzer; ancak bu aynanın hakikati yansıtabilmesi, ancak cilalanmış olmasıyla mümkündür. Tefekkür, bu aynanın cilalanmasına katkıda bulunan bir unsurdur. Fakat Eaton'a göre bu cila işlemi son derece meşakkatli bir içsel mücadeleyi gerektirir. Engeller çoğu zaman dıştan değil, insanın kendi iç dünyasından neşet eder. İlk engel, dikkat dağınıklığıdır. Dış uyaranlar, zihnin ve kalbin tek bir noktada odaklanmasını zorlaştırır. Bu tür engeller teknik olarak aşılabilir; sessizlik, zikir veya murakabe gibi yöntemlerle odak sağlanabilir. Ancak asıl derin engeller, kişinin kendi nefsinden kaynaklanır. Kibir, haset, öfke, hırs ve benlik iddiası gibi nefsanî kusurlar, tefekkür aynasının üzerindeki inatçı lekelerdir.[74] Eaton'a göre bu lekeler, kişinin tefekküre yönelmek istediğinde en çok karşılaştığı direnç noktalarıdır. Bu hâlde zihin ne kadar yoğunlaşmak istese de kalp sürekli bir iç gerilimle karşılaşır. Dolayısıyla kalbin cilası, sadece zihinsel bir gayretle değil; nefsin terbiyesiyle mümkündür. Bu anlamda tefekkür, sadece düşünmek değil, temizlenmek; sadece yoğunlaşmak değil, arınmaktır.[75]

Tefekkür, insanın kendisinden taşarak ötesindeki varlık alanına yönelmesini mümkün kılan bir bilinç yoğunlaşmasıdır.[76] Bu yönelme, yalnızca

[73] Ayna metaforunu eserlerinde kullanan mutasavvıflardan İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) aynanın mutasavvıfın irfanî tecrübe esnasında Rabbiyle yaşadığı vahdet hâlini ifade ettiğini belirtir. Bu fikri daha da fazla geliştirerek eserlerinde sıklıkla kullanan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise Gazzâlî'nin aksine aynanın Allah–insan özdeşliğini değil, Allah ile insan arasında aynı anda var olan aynılık-gayrılık ilişkisini göstermek amacıyla kullandığına vurgu yapar. Söz konusu metaforun bu iki şahsiyetteki iz düşümleri için bk. Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, (*Mecmûatü'r-Resâil el-İmâm el-Gazzâlî* içinde) thk. İbrahim Emin Mahmud, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 295; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 21.

[74] Eaton, *Reflections*, 91.

[75] Eaton, *Reflections*, 92.

[76] Ali bin Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan,1985), 66.

dış dünyaya dair gözlemsel bir farkındalık değil; aynı zamanda insanın içsel meşguliyetlerinden sıyrılarak varlığa karşı daha objektif ve saygılı bir tavır geliştirmesini de sağlar. Tefekkür, kişinin kendi arzularından, önyargılarından ve gündelik beklentilerinden arınarak çevreleyen koşulları daha sahih bir bakışla değerlendirebilmesini mümkün kılar.

Eaton'ın yaklaşımına göre, tefekkür yalnızca idrak edilen dış nesnelere yönelmekle kalmaz; aynı zamanda kişiyi hikmete açık hâle getirir. Zira tefekkür, zihnin sükûna, kalbin duruluğa ulaşmasıdır ve bu hâl, ilahî anlamlara karşı bir alıcı hâline gelmektir. İslâmî bakış açısında hikmetin kaynağı doğrudan Allah'tır. Hikmet, kevnî ve kitâbî âyetlerde gizlenmiş hakikati görebilenlere bahşedilir.[77] Bu anlayış Kur'ân'da şöyle dile getirilir: "*O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nail olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar*."[78]

Burada hikmet, sıradan bir bilgi ya da entelektüel yetkinlik değil; ilahî kelâma ve varlık düzenine nüfuz edebilme kudreti olarak değerlendirilir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) yemeden-içmeden kesilen hastayı örnek göstererek ilim ve hikmetten mahrum kalbin de ölüme mahkûm olduğunu belirtir.[79] Dolayısıyla hikmet hem ilim hem de ahlâkla yoğrulmuş bir idrak biçimidir. Tefekkürle kalbi açılmış bir kimse, artık yalnızca düşünmez; aynı zamanda idrak eder, sezgiyle kavrar ve yaşayarak tanır. Bu da onun ahlâkî kararlılığını, anlam üretme biçimini ve varlıkla kurduğu ilişkiyi dönüştürür.

Tasavvufî gelenekte bu hâl, genellikle "ledünnî bilgi"[80] olarak tanımlanır. Zira hikmet, kazanılmış bir aklın değil, arınmış bir gönlün lütfudur. Eaton'ın bu yaklaşımı, hikmetin sadece zihinsel bir başarı değil, ruhsal bir açıklık ve kalbî bir teslimiyet hâliyle elde edildiğini vurgulaması bakımından klasik sûfî çizgiyle birebir örtüşmektedir.

[77] Eaton, *Reflections*, 96.

[78] el-Bakara 2/269.

[79] Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1/25.

[80] Ledün, yan, kat anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Kehf suresinin 65. âyetinde Hz. Musa'nın kendisine Allah katından bilgi verilen birisiyle buluştuğu anlatılır. Buradan hareketle okunmadan, ezberlenmeden edinilen ilahî bilgiye "İlm-i Ledün" denmiştir. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 171.

Tasavvuf düşüncesi, yalnızca aklın sınırları içinde kalarak hakikati anlamanın imkânsız olduğunu ileri sürer. Eaton da bu bağlamda, "anlama" ile "kavrama" arasındaki farkı tartışarak tasavvufî tecrübenin niteliğine ışık tutar. Ona göre varlığın birliğine ulaşmak ya da idrakin sınırlarını aşan hakikatleri sezgisel olarak kavrayabilmek, yalnızca zihinsel faaliyetle değil; tefekkür ve teslimiyetle mümkün olur. Eaton'ın yaklaşımında "kavrama" (comprehension), bilişsel ve kavramsal bir faaliyettir; zihnin nesneleri sınıflandırarak anlamlandırmasıdır. Buna karşılık "anlama" (understanding) daha derin, sezgisel ve ruhsal bir idraktir. Zihinsel çözümlemeyle ulaşılamayan, ancak doğrudan yaşantıyla hissedilebilen bir hakikat düzeyine işaret eder. Tasavvufun irfanî bilgisi işte bu düzeyde ortaya çıkar: Anlatılamaz olan, ancak yaşanarak bilinebilir hâle gelir.[81]

Eaton, bu ayrımı somutlaştırmak üzere etkileyici bir örnek verir: Pencereden dışarı bakan biri bir ağaç görür. Onu gördüğünü bilir. Ağacın dallarını, yapraklarını, gövdesini seçer. Bu bilgi doğrudandır, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Ancak bu ağacı, hayatında hiç ağaç görmemiş ya da doğuştan kör olan birine açıklamak zordur. Çünkü deneyim, kavramsal anlatımın ötesindedir. Gören kişi bilir; fakat bu bilginin aktarımı mümkün değildir.[82] Tasavvufî tecrübe de böyledir: Hakk'ı gören, hisseden, varlıkta O'nu idrak eden kişi, bu hâli başkasına kelimelerle tam olarak anlatamaz. Çünkü bu bilgi, aktarılabilir değil; yaşanabilir bir bilgidir.

Eaton, çoğu insanın tasavvufî ilkeleri teorik düzeyde benimsediğini, ancak asıl ayrımın tecrübenin yaşanmasında ortaya çıktığını vurgular. Ona göre tasavvuf, kitaplarla öğrenilen bir bilgi değil; dönüşümle içselleştirilen bir hâl ilmidir. Bu sebeple sezgiye, tefekküre ve içsel açıklığa dayalıdır. Rasyonel kanıt talep edenlere ise cevap nettir: "Benim yaptığımı yap. Benim durduğum yerde dur. O zaman anlarsın."[83] Bu cümle, tasavvufun ancak yaşanarak anlaşılabileceğine dair en sade ve en güçlü ifadedir.

Tasavvufî tecrübenin doğası gereği, nesnel olarak ölçülmesi veya aktarılması beklenemez. Bu anlamda Hz. Muhammed ve Hz. İsa gibi

[81] Eaton, *Reflections*, 97.
[82] Eaton, *Reflections*, 97.
[83] Eaton, *Reflections*, 98.

peygamberlerin doğrudan ilahî tecrübe yaşadıkları kabul edilirken, onların izinden giden sûfîlerin benzer yaşantılarının kabul görmemesi, modern aklın sezgiye karşı mesafesini göstermektedir.[84] Eaton'ın çağrısı, aklın yetmediği yerde deneyimle konuşmayı öğrenmeye yöneliktir.

Sonuç

Bu çalışma, İngiliz asıllı Müslüman düşünür Charles Le Gai Eaton'ın İslâm ve tasavvuf düşüncesine dair yaklaşımlarını hem biyografik hem de kavramsal boyutlarıyla ele almayı amaçlamıştır. Eaton'ın hayatında erken yaşlarda karşılaştığı dinî ve kültürel boşluk, onu anlam arayışına sürüklemiş; bu arayış zamanla felsefî sorgulamalardan İslâm'a, oradan da tasavvufun derinliklerine uzanan bir dönüşümle sonuçlanmıştır. İslâm'a yönelişi yalnızca bir inanç değişimini değil; dünya görüşünün, kişilik yapısının ve varlık tasavvurunun köklü bir yeniden inşasını ifade eder.

Eaton'ın Müslüman kimliği, onun Batılı geçmişiyle çatışmak yerine, her iki dünyayı buluşturan bir köprü işlevi görmüştür. Hem İngiliz hem de Müslüman kimliğini taşıyabilmesi, modern Batı toplumlarında İslâm'ın temsilini mümkün kılan nadir örneklerden biri olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu yönüyle Eaton, İslâm'ın evrensel değerlerini, modern dünyada hikmet, ahlâk ve maneviyat zemininde yeniden yorumlayan özgün bir figür olarak öne çıkmaktadır.

Eserlerinde yalnızca bireysel dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal çözülmeye karşı bir irfan dili geliştirme çabası görülmektedir. Eaton, seküler modernliğin dini özel alana hapsetmesine karşı çıkarak, dinin yalnızca bireysel değil, kamusal ve kozmik bir boyuta sahip olduğunu vurgular. Ona göre din, yalnızca fıkhî kurallar ya da tarihî gelenek değil; varlığın bütününü kuşatan, insanın yaratıcıyla, kendisiyle ve çevresiyle olan ilişkisini anlamlı kılan bir hakikat sistemidir. Bu sistemin en rafine ve içsel boyutu ise tasavvuftur.

Eaton'ın düşünce sisteminde en temel unsurlardan biri, insanın derûnunda taşıdığı "Allah'a duyulan ihtiyaç" olgusudur. Bu ihtiyaç, dünyevî tatminlerle geçici olarak örtülebilir; ancak tefekkür, ibadet, mu-

[84] Eaton, *Reflections*, 97-98.

rakabe ve zikir gibi manevî yollarla hakiki karşılığını bulur. Ona göre asıl bilgi, yaşanarak edinilen ve kelimelerle tam olarak aktarılması mümkün olmayan bir idraktir. Bu yönüyle Eaton, yalnızca teorik düzeyde tasavvuf anlatısı sunmaz; aynı zamanda doğrudan tecrübenin, irfanî sezginin ve içsel dönüşümün altını çizer.

Sonuç itibarıyla Charles Le Gai Eaton'ın hayatı ve düşünsel mirası, yalnızca bireysel bir iman dönüşümünün değil; aynı zamanda modern dünyada İslâm'ın ahlâkî ve metafizik boyutlarıyla yeniden temsil edilme imkânının da bir örneğini sunar. O, dinin dışsal sınırları aşarak insanın iç dünyasına ulaşabileceğini ve bu iç derinliğin, toplumsal dönüşüm için de vazgeçilmez bir kaynak olabileceğini savunmuştur.

Eaton'ın tasavvufa dair yaklaşımı, yalnızca İslâm'ın bâtınî cephesine yönelmiş bireysel bir maneviyat arayışı değil; aynı zamanda modern insanın anlam krizine karşı geliştirilmiş bütüncül bir düşünce teklifidir. O, tasavvufu teorik bir bilgi alanı olmaktan çıkararak, tefekkür, arınma ve içsel olgunlaşma yoluyla hakikate yönelen bir yaşam biçimi olarak yorumlamıştır. Bu yönüyle Eaton'ın düşünceleri, hem tasavvufî gelenekle irtibat hâlinde bir derinlik sunmakta, hem de çağdaş bireyin manevî ihtiyaçlarına cevap verme potansiyeli taşımaktadır. Onun fikrî mirası, Batı düşünce dünyasında İslâm'ın ahlâkî ve metafizik boyutlarıyla yeniden anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir imkân olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Ansari, K. "Eaton, (Horace Charles Le) Gai [names in religion Hasan 'Abd al-Hakîm, Sidi Hasan] (1921–2010), Diplomat and Muslim Scholar". *Oxford Dictionary of National Biography*. https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-102693

Cürcânî, Ali bin Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Çakmak İgalcı, Emine Elif. "Erken Çocukluk Döneminde Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramından Hareketle Değerler Eğitiminde Tasavvufî Unsurlar". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 61-90. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1915975

Eaton, Charles Le Gai. "Man". *Islamic Spirituality*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 48/637-668. London- New York: Routledge Library Editions, 1987.

Eaton, Gai. "The Earth's Complaint". *The Essential Sophia*, ed: Seyyed Hossein Nasr & Katherine O'Brien. 233-243 Bloomington: World Wisdom, 2006.

Eaton, Gai. *A Bad Beginning and The Path to Islam*. Cambridge: Archetype, 2010.

Eaton, Gai. *Islam and the Destiny of Man*. New York Press: Islamic Texts Society, 1985.

Eaton, Gai. *İslam ve İnsanlığın Kaderi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Eaton, Gai. *Reflections*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2012.

Eaton, Gai. *Tanrı'yı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler*. çev. Salime Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Eaton, Charles Le Gai. "Former British Diplomat (Part 1 of 6)". *The Religion of Islam*. Erişim 10 Aralık 2024. https://www.islamreligion.com/articles/166/viewall/charles-le-gai-eaton-former-british-diplomat-part-1.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mişkâtu'l-Envâr.* (*Mecmûatü'r-Resâil el-İmam el-Gazzâlî* içinde) thk. İbrahim Emin Mahmud. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

Guénon, Réné. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.

Guénon, René. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. çev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*, tashîh: Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık Ubeydî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. terc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk. 4 Cilt. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıp. *el-Müfredât fî garîbi'l- Kur'ân.* thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.

Jawad, Haifaa A. "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm". *Towards Building a British Islam New Muslims' Perspectives.* 101-113. London: Bloomsbury, 2012.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd & Mahmûd İbn eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2008.

Kur'ân Yolu. Erişim 16 Nisan 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr

Nesefî, Azîzüddîn. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2. Basım, 2009.

Radicalmiddleway. "Shaykh Charles Hasan Le Gai Eaton //RMW Launch". *YouTube.* Yayın Tarihi 16 Aralık 2005. https://www.youtube.com/watch?v=Iyvqfh2wupA

Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*. thk. Abdurrahim Sayeh. Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, ts.

Zavalsız, Y. Sinan. "Din Değiştirmenin Psikososyal Kodları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 185-200.

REDDİYE GELENEĞİNDE TAHRİF VE TEBŞÎRATIN YERİ VE ABDULLAH ET-TERCÜMAN'IN KATKILARI

The Place of Taḥrīf and Tabshīrāt in the Raddiyya Tradition and Contributions of ʿAbd Allah al-Tarjumān

Fikret SOYAL

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
Assoc. Prof., Istanbul University, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Kalam, Istanbul, Türkiye.
fikret@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5549-9791

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Nisan / April 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 117-141

Atıf / Citation: Soyal, Fikret. "Reddiye Geleneğinde Tahrif ve Tebşîratın Yeri ve Abdullah et-Tercüman'ın Katkıları [The Place of Taḥrīf and Tabshīrāt in the Raddiyya Tradition and Contributions of 'Abd Allah al-Tarjumān]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 117-141
https://doi.org/10.51553/bozifder.1653772

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 **(Fikret SOYAL).**

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu çalışma, İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan reddiye literatürü çerçevesinde, Hıristiyanlık eleştirilerini "tahrif" ve "tebşîrat" kavramları üzerinden değerlendirmekte ve bu bağlamda Abdullah b. Abdullah et-Tercüman'ın (ö. 832/1429) katkılarını incelemektedir. Katolik bir rahipken İslâm'ı kabul eden ve Anselmo Turmeda adıyla bilinen Tercüman, *Tuḥfetü'l-erîb fi'r-red ʿalâ ehli'ṣ-ṣalîb* adlı eseriyle Hıristiyanlık eleştirisini hem bilgi hem yöntem açısından farklı bir düzleme taşımıştır. Reddiye geleneği, İslâm dünyasında Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin teolojik öğretilerine karşı geliştirilen eleştirileri içermektedir. Bu geleneğin temel kavramlarından biri olan "tahrif", ilahî kitapların zamanla insanlar eliyle değiştirildiğini ve orijinal mesajdan saptığını ifade eder. "Tebşîrat" ise, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin önceki kutsal metinlerde müjdelendiği inancına dayanır. Tercüman'ın çalışması, bu iki kavram etrafında şekillenmiş olup hem teolojik hem de metinsel açıdan özgün katkılar sunar. Üç ana bölümden oluşan eserin üçüncü ve en geniş kapsamlı bölümü Hıristiyan inançlarının eleştirisine ayrılır. Bu bölümde, dört İncil arasındaki metinsel çelişkiler, Hıristiyan mezheplerinin görüş ayrılıkları ve Pavlus'un Hıristiyanlık üzerindeki etkisi gibi konular detaylandırılır. Tercüman, mevcut dört İncil'in yazarlarının Hz. İsa ile doğrudan bağlantılarının bulunmadığını ve metinlerin birbirinden farklı ifadeler içermesinin, kutsal kitapların tahrif edildiğine delil olduğunu öne sürer. Yazar, Hıristiyanların Hz. İsa'ya tanrılık vasfı atfetmelerini, İncil metinlerindeki bazı ifadelerle çürütmeye çalışır. Ona göre Hz. İsa'nın bir insan ve peygamber olduğu yönündeki deliller bizzat İncil'in içinde bulunmaktadır. Tercüman ayrıca, Pavlus'un Hıristiyanlık inancına getirdiği felsefi etkilerle dini özünden uzaklaştırdığını ve hakikatin üzerinin bu sayede örtüldüğünü belirtir. Bu noktada, Tercüman'ın kullandığı delillerin çoğunlukla Hıristiyan kutsal metinlerinden seçilmiş olması dikkat çeker; bu yaklaşım onu klasik reddiye yazarlarından ayıran önemli bir özelliktir. Tebşîrat kısmında ise Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Tevrat, Zebur ve İncil'de yer aldığı iddialarına odaklanılır. Tercüman, özellikle "Paraklit" kavramının Hz. Muhammed'i ifade ettiğini, "Farân dağlarından doğdu." gibi ifadelerin Mekke ve Hicaz bölgesine işaret ettiğini savunur. Bu yorumlarıyla Tercüman, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin önceki ilahî kitaplarda açık ya da örtük biçimde yer aldığını ifade eder. Özellikle Yeşaya ve Mika gibi metinlerdeki sembolik anlatımların İslâm peygamberiyle ilişkili olduğunu öne sürer. Tercüman'ın bu yorumları, kelâm geleneğindeki "beşâirü'n-nübüvve" anlayışıyla paralellik göstermekte ve nübüvvetin ispatı açısından önemli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Tercüman yalnızca teolojik bir savunma yapmamakta; aynı zamanda metin merkezli tarihsel bir analiz ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Tercüman'ın reddiye anlayışı, klasik İslâm reddiye geleneğine özgün bir katkı sunmaktadır. Naklî delillere dayanarak yaptığı eleştiriler, onu aklî delillere ağırlık veren önceki yazarların ötesine taşımakta, Hıristiyan metinlerinin iç tutarsızlıklarını vurgulayarak İslâm'ın tevhîd anlayışını savunmaktadır. Bu yönüyle Tuḥfetü'l-erîb sadece bir teolojik metin değil aynı zamanda tarihsel, metinsel ve polemiksel bir inceleme niteliğini haizdir. Klasik ve çağdaş kaynaklara dayanarak hazırlanan çalışmada, öncelikle reddiye geleneğinde tahrif ve tebşîrat konusu incelenmiş ardından Tercüman'ın konumu tespit edilmiştir. Bu tespitten sonra onun eserini hem içerik hem yöntem açısından analiz etmek amaç ve hedef olarak belirlenmiştir. Tercüman'ın yaklaşımı, hem İslâm-Hıristiyanlık ilişkileri bağlamında hem de teolojik tartışmaların dönüşümü açısından önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Reddiye, Nübüvvet, Tahrif, Tebşîrat, Abdullah et-Tercüman.

Abstract
This study aims to examine Christian criticisms within the framework of the Islamic "raddiyya" tradition, focusing specifically on the concepts of "taḥrīf" (scriptural corruption) and "tabshīrāt" (prophetic annunciation), and evaluates the significant contributions of ʿAbd Allah ibn ʿAbd Allah al-Tarjumān (d. 832/1429) in this regard. Formerly a Catholic priest known as Anselmo Turmeda, al-Tarjumān embraced Islam and authored the work *Tuḥfat al-arīb fī al-radd ʿalā ahl al-ṣalīb*, which represents a distinctive position in the corpus of Muslim apologetics due to its methodological emphasis on scriptural intertextuality and internal critique of Christian doctrines. The "raddiyya" literature constitutes a substantial part of Islamic theological engagement with other religious traditions, particularly with Judaism and Christianity. Central to this tradition is the notion of "taḥrīf", which denotes the belief that earlier divine revelations have been altered or distorted by human intervention. Similarly, "tabshīrāt" refers to the prophetic foreshadowing of the Prophet Muḥammad (peace be upon him) within the previous scriptures. Al-Tarjumān's treatise revolves around these two axes, contributing both theological argumentation and exegetical analysis rooted in Christian textual sources. Divided into three main sections, the work's third and most comprehensive chapter is dedicated to an extensive critique of Christian dogmas. Here, al-Tarjumān discusses discrepancies among the four canonical Gospels, theological divergences among Christian sects, and the influence of Paul on the formation of Christian doctrine. He asserts that the authors of the extant Gospels had no direct encounter with Jesus, and that the internal contradictions among their narratives serve as clear evidence of textual tampering and theological manipulation. Al-Tarjumān further disputes the attribution of divinity to Jesus by citing Gospel passages that emphasize his humanity and prophetic role. What distinguishes al-Tarjumān's approach is his reliance on "naqlī" (transmitted) evidence from the Christian scriptures themselves, as opposed to the predominantly "ʿaqlī" (rational) arguments favored by many earlier Muslim polemicists. This methodological preference underscores his deep familiarity with Christian sources and enhances the persuasive force of his critique. In addressing "tabshīrāt", al-Tarjumān argues that the advent of Prophet Muḥammad is clearly alluded to in the Torah, Psalms, and Gospels. He interprets the term Paraclete found in the Gospel of John as a reference to the Prophet of Islam and associates the phrase "He appeared from the mountains of Paran" with the region of Mecca and the al-Ḥijāz. He further explores symbolic prophecies in the books of Isaiah and Micah, asserting that these descriptions correspond with the characteristics and mission of Prophet Muḥammad. These claims are consistent with the "kalam" tradition's classification of such allusions under "bashāʾir al-nubuwwa" (prophetic glad tidings), which function as evidentiary tools in affirming the finality and authenticity of prophethood. Al-Tarjumān's methodology thus transcends mere polemics, offering a nuanced exegetical engagement that combines theological critique with historical-textual analysis. His emphasis on scriptural inconsistencies and exegetical readings reflects a broader Islamic concern with safeguarding the integrity of "tawḥīd" (divine unity) against what is perceived as doctrinal deviation in Christianity. As such, *Tuḥfat al-arīb* is not only a theological rebuttal but also a significant contribution to comparative religious discourse and the history of Muslim-Christian engagement. Drawing on both classical and contemporary sources, this study first outlines the development of the concepts of "taḥrīf" and "tabshīrāt" within the broader "raddiyya" tradition. Subsequently, it evaluates al-Tarjumān's place in this intellectual lineage, analyzing the content and method of his work. His unique perspective remains a valuable resource for contemporary studies on interfaith polemics, scriptural interpretation, and the evolution of theological discourse between Islam and Christianity.
Keywords: Kalām, Raddiyya, Prophethood, Taḥrīf, Tabshīrāt, ʿAbd Allah al-Tarjumān.

Giriş

Bu çalışma, İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Hıristiyanlık eleştirileri bağlamında Abdullah b. Abdullah et-Tercüman'ın (ö. 832/1429) konumunu ve etkisini ele alarak, onun özellikle tahrif ve tebşîrat konularına yaklaşımını detaylı bir şekilde incelemektedir. İslâm âlimlerinin Hıristiyanlık hakkındaki eleştirileri, genellikle teolojik ve sosyolojik etkileşimlerin sonucu olarak şekillenmiştir.

Hıristiyanlık eleştirilerinde tahrif, tebşîrat, Hz. İsa'nın tabiatı gibi belli konular öne çıkmaktadır. Hıristiyan kutsal metinlerinde tebşîrata dair verilerin bulunması/bulunmaması, (bu noktada farklı değerlendirmelerin olduğu öne sürülerek) tahrifi gündeme getirmesi bağlamı dikkate alınarak bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Kaldı ki Kur'an'ın verdiği bilgiye göre kitaplarını tahrif etseler de[1] tebşîratla ilgili bazı pasajlar hala mevcuttur. Bu yönüyle Ahd-i Atik'te ve Ahd-i Cedîd'de tebşîrata ilişkin bilgiler bizzat Kur'an kaynaklı olarak değerlendirilmektedir.[2]

Bununla ilgili genel çalışmaların dışında adı geçen konulara hasredilen özel çalışmalar da mevcuttur. Reddiye geleneğinde tebşîrat konusu tahrifle birlikte ele alınarak aslında bunlardan ikincisinin birincisinin sonucu olduğu ispatlanmak istenir.[3] Bu geleneği sürdürenler arasında *Şifâ'ü'l-ġalîl* adlı eserin sahibi Cüveynî'yi (ö. 478/1085) ve *el-Fasl* adlı eserin müellifi İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) saymak mümkündür.

Kur'an'ın Hıristiyanlık ile ilgili vurguları, İslâm dünyasında Hıristiyanlık eleştirilerinin neden yoğunlaştığını anlamak açısından önemli bir referans noktasıdır. Bu bağlamda, sonradan Müslüman olan Abdullah Tercüman'ın yazdığı reddiye eseri hem bilgi kaynakları hem de içerdiği yöntem açısından klasik reddiye literatüründen farklı bir yere sahiptir.

İslâm dünyasında reddiye geleneği, diğer dinlere yönelik eleştiri ve savunma yazılarının en önemli türlerinden biridir. Bu gelenek, özellikle Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi semavi dinlerin teolojik yaklaşımlarını

[1] el-Bakara 2/58-59, 75, 79, 104; Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 15, 41, 68.

[2] Celil Kiraz, "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 232.

[3] Mustafa Göregen, "İslami Reddiye Geleneğinde Tebşirat Problemi", *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 145.

ele alarak İslâm'ın üstünlüğünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Abdullah Tercüman'ın çalışmaları hem bir mühtedi olarak deneyimleri hem de derin Hıristiyanlık bilgisi sayesinde, İslâm âlimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Onun Hıristiyan kaynaklarına vâkıf olması, eleştirilerinde güçlü deliller sunmasına olanak sağlamıştır. Bu durum, İslâm dünyasında yazılmış diğer reddiyelerden farklı olarak, onun eserlerinin Hıristiyan dünyasında da yankı bulmasına neden olmuştur. Önceki reddiyelerden haberdar olan Tercüman, ilgili eserlerin müelliflerinin sadece aklî delilere dayanan tenkitlerini eksiklik olarak değerlendirmiş, bu yönüyle kendisinin farklı bir yol izleyeceğini belirtmiştir.

Bu çalışma, Abdullah Tercüman'ın reddiye anlayışını ve metodunu merkeze alarak onun Hıristiyanlık eleştirisini tahrif ve tebşîrat bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Esasen onun reddiye eseri, tahrif, tebşîrat ve Hıristiyan imanı konularına hasredilmiş olarak kabul edilmektedir.[4] Bu doğrultuda, çalışmanın kapsamı şu şekilde belirlenmiştir: Tahrif ve tebşîrat kavramlarının tarihsel gelişimi ele alınacak ve Abdullah Tercüman'ın bu kavramlara bakışı incelenerek eserlerinde kullandığı yöntem detaylandırılacaktır. Onun eleştirilerinden hareketle İbn Hazm başta olmak üzere reddiye eseri kaleme alan bazı âlimlerin eleştirileri kıyaslanacak, daha da önemlisi Hıristiyan kutsal metinleri ile ilgili ortaya koyduğu çelişkiler değerlendirilecektir.

Tercüman, Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı *Tuḥfetü'l-erîb* adlı eserinde İbn Hazm'a atıfta bulunmuştur. O, eserinin üçüncü bölümünde, Hıristiyanların bozuk inançlarını İncillerden hareketle ortaya koyarken, daha önce yazılmış reddiyeleri incelediğini ve İbn Hazm dışındaki müelliflerin genelde aklî delillere başvurduklarını, Hıristiyan kaynaklarından delil göstermediklerini belirtmiştir. Bu eksikliği gidermek amacıyla eserini telif ettiğini ifade eden Tercüman'ın İbn Hazm dışında hiçbir Müslüman müellifin adını zikretmemesi, tamamen bu düşüncesiyle alakalı olsa gerektir.

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde, Ehl-i Kitab'ı hem aklî hem de onların

[4] Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 69-70.

kendi kitaplarındaki naklî delillerle reddetmiş ve Tevrat ile İncillerin ilmî tenkidini yapmıştır. Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin tenkitli müzakeresi konusunda ilk müelliflerden biri olarak kaydedilmelidir. İbn Hazm'ın yöntemini benimseyen Tercüman'ın konuyla ilgili yerlerde ona atıfta bulunması ve bu doğrultuda Hıristiyanlık eleştirisini şekillendirmesi dikkat çekmektedir.

Bu arada eserin bazı noktalarda İbn Hazm'ı tekrar etmesi,[5] Tercüman ile ilgili eksiklik olarak kaydedilmelidir. Bu aynı zamanda onun İbn Hazm'ı takdir etmesi anlamına gelmektedir. Sonradan İslâm'a girmesi, bir mühtedi reddiyeci olması bağlamında eleştirilerinin ayrı bir önemi haiz olmasını gerekli kılmaktadır. Konuyla ilgili eleştirilerini özellikle Hıristiyanların kendi kaynakları üzerinden yapmaya çalışması, onun tavrını göstermesi bakımından kaydedilmelidir.

Çalışmanın sınırları ise şu şekildedir: Diğer reddiye yazarlarıyla genel bir kıyaslama yapılacak olsa da odak nokta yalnızca Abdullah Tercüman'ın çalışmaları olacaktır. Hıristiyanlık eleştirisi bağlamında diğer İslâm âlimlerinin genel görüşlerine sadece gerekli yerlerde atıf yapılacaktır. Çalışma, tarihî ve teolojik analizlere odaklanacak, sosyolojik ve siyasi sonuçlara detaylı olarak değinilmeyecektir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır. Öncelikle, reddiye geleneğine dair genel bir çerçeve çizilmiş, ardından Abdullah Tercüman'ın eseri tarihsel ve metinsel analiz yöntemleriyle incelenmiştir. Reddiyelerin tarihsel gelişimi, Abdullah Tercüman'ın eserlerinin analizi, kıyaslama, tahrif ve tebşîrat konularının ayrıntılı incelenmesi şeklinde sıralanabilecek aşamalardan oluştuğunu söylemek gerekir. Metodolojik olarak, tarihsel karşılaştırmalı analiz, belgesel tarama ve metin analizi gibi yaklaşımlar kullanılmıştır. Bu yöntemler sayesinde, Abdullah Tercüman'ın eseri hem içerik hem de yöntem açısından kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

[5] "*el-Fasl* adlı eserinde Hıristiyanlık ile ilgili bir bölüm yazan İbn Hazm'ın burada yazdıkları reddiye niteliğini haizdir. İlgili bölümde daha çok tahrif meselesini işleyen İbn Hazm'ın burada söyledikleri ilk olması hasebiyle ayrıca önem arz etmektedir." Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996).

Bu çalışma, klasik ve çağdaş kaynaklara dayanarak hazırlanmıştır. Abdullah Tercüman'ın *Tuḥfetü'l-erîb fi'r-red ʿalâ ehli'ṣ-ṣalîb* adlı eseri başta olmak üzere, İslâm düşüncesinde reddiye geleneğinin önemli temsilcileri olan İbn Hazm (ö. 456/1064), Cüveynî (ö. 478/1085), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 240/855) eserleri incelenmiştir. Ayrıca, çağdaş akademik kaynaklardan yararlanılarak modern araştırmaların reddiye geleneği üzerindeki değerlendirmeleri de çalışmaya dahil edilmiştir. Bu temel kaynaklar, çalışmanın hem tarihsel bir arka plan sunmasını hem de günümüz perspektifinden konuyu değerlendirmesini sağlamaktadır. Konunun tahrif ve tebşîrat[6] üzerine inşa edilmesi özellikle bu iki konuyla ilgili çalışmalar üzerinde durmayı zorunlu kılmaktadır.

Kısaca bu çalışma, Abdullah Tercüman'ın Hıristiyanlığa yönelik reddiyelerini detaylı bir şekilde ele alarak onun İslâm düşünce geleneğindeki yerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Tahrif ve tebşîrat eksenindeki eleştirileri, İslâm'ın teolojik bakış açısını savunmak ve Hıristiyanlık inancının eksik yönlerini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Gelecekte yapılacak araştırmalar, reddiye geleneğinin evrimi, İslâm-Hıristiyanlık ilişkileri ve modern teolojik tartışmalar gibi konulara daha fazla odaklanabilir. Bu çerçevede, Abdullah Tercüman'ın görüşleri ve değerlendirmeleri bu tür araştırmalar için önemli bir kaynak olmaya devam edecektir.

1. Abdullah Tercüman ve Reddiye Geleneği

1.1. Abdullah Tercüman'ın Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Hayatı

Abdullah Tercüman adını Müslüman olduktan sonra alan yazarın gerçek adı Anselmo Turmeda olarak kaydedilir. Anselmo Turmeda yerine ona "Tercüman" lakabının verilmesi, Sultan'ın tercümanlığını yapmasıyla ilgilidir. Mayurka Adası'nda doğan Tercüman'ın doğum tarihi 1350 veya 1355 olarak tahmin edilir.[7] Kendi eseri *Tuḥfetü'l-erîb*'in

[6] Fadıl Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübuvve* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2017).

[7] Mahfuz Muhammed, *Terâcimü'l-müellifîne't-tûnisiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/225; Robert Brunschvig, *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/1/447.

birinci bölümü aynı zamanda hayat hikayesini öğrenme imkânı sunar. İlgili bölümde altı ile sekiz yaşları arasında İncil'in önemli bir bölümünü ezberlediği bilgisi yer alır. Yaklaşık on dört yaşında geometri, astronomi ve müzik eğitimi alan Tercüman, daha sonra yine İncil ile ilgili derslere devam eder. Yunanca ve İbranice öğrenen yazarın Müslüman olmasında İncil'de Paraklit olarak geçen bölümün Hz. Muhammed'in müjdelenmesiyle ilgili olduğu bilgisi etkili olur.[8]

Eğitim için gittiği Lombardia'dan Mayurka'ya dönüşünden kısa bir süre sonra 1388 yılında Tunus'a giden Tercüman, burada ilk aylarda Hıristiyanlarla birlikte misafir olarak kalır. Bir süre sonra Sultan Ebu'l-Abbas Ahmed el-Mustansır'a giderek Müslüman olmak istediğini beyan eder. Müslümanlığını ilan etmezden önce Sultan'dan Hıristiyan tüccar ve ileri gelenlerin toplanmasını ve kendisi hakkında onlara sorular sorulmasını ister. Bu toplantıya katılanların onun güvenilir ve önemli bir şahsiyet olduğuna dair şahitliklerinden sonra ortaya çıkan Tercüman, Müslüman olduğunu ilan eder.[9]

Müslüman olduğunda yaklaşık otuz beş yaşlarında olan yazar, daha sonra Arapça öğrenir.[10] Ülkesine dönmesi ve kendisine garanti verilmesi yönündeki davet ve çağrıları dikkate almayan Tercüman, Tunus'ta evlenir ve burada vefat eder.[11]

Tercüman, Müslüman olduktan sonra yazdığı bazı eserleri kendi ana dilinde yazarak bu yönde bir katkı sunmak istemiştir. Yazdığı eserlerin bir kısmında hayat hikayesinden söz etmesi, onun hakkında biyografisine dair bilgi sahibi olma imkânı sunmakla birlikte asıl olarak onun Müslüman olma sürecini öğrenme fırsatı vermesi yönüyle önemlidir. Eserin ikinci bölümünde Tunus'a geçtikten sonraki hayatına ve Tunus'un siyasi durumuna dair bazı bilgiler veren Tercüman, üçüncü ve son bölümde ise Hıristiyanlıkla ilgili görüşlerini ve tenkitlerini ortaya koymaktadır. İlk iki faslın oldukça kısa olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira üç fasıldan oluşan eserin Hıristiyanlık tenkidi ile alakalı olan üçüncü bölümü, esasen

[8] Brunschvig, *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi*, 1/497.
[9] Brunschvig, *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi*, 1/1/233, 499.
[10] Brunschvig, *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi*, 1/233.
[11] Brunschvig, *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi*, 1/499.

en hacimli kısmı oluşturmaktadır. Bu noktaya ilişkin bilgilere daha sonra ilgili bölümlerde ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir.

1.1.2. Eserleri

1. *Tuḥfetü'l-erîb fi'r-red ʿalâ ehli'ṣ-ṣalîb*: Eserin ilk bölümünde İspanya'daki hayatını anlatan yazar, burada Müslüman olma sürecine dair bazı bilgiler vermektedir. *Tuḥfetü'l-erîb*'in[12] farklı baskıları bulunmaktadır. Osmanlı Türkçesi, Farsça, Fransızca, İspanyolca, Katalanca ve Almanca gibi birden fazla dile tercüme edilen[13] eserin Türkçeye çevirisi de mevcuttur.[14]

2. *Libre de bons amonestaments*: Manzum bir çalışma olan *Libre*, Tercüman'ın daha çok ahlâkî öğütler içeren eseridir.

3. *Cobles de la divisio del règne de mallorques*

4. *Profecies*

5. *Disputa de l'ase contra Frare Anselm Turmeda sobre la natura e noblesa dels animals*.

1.2. Reddiye Geleneği ve Abdullah Tercüman'da Tahrif ve Tebşîrat

1.2.1. Reddiye Geleneğinde Tahrif ve Tebşîrat

Allah Rasûlü, İslâm'ı tebliğ etmeye başladığında Arabistan Yarımadası'nda putperestlik başta olmak üzere Mecûsîlik, Sâbiîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlık varlık gösteriyordu. Örneğin Emevîler döneminde devletin siyasi merkezinin Şam'a taşınması, Müslümanların farklı dinî gruplarla karşılaşmalarına olanak sağlamıştır. Bu durum aynı zamanda bölgede Süryanî, Yahudi veya Hıristiyan olanların Müslüman olmalarını sağlamıştır. Özellikle sonradan İslâm'a girenlerden bir kısmının eski dinlerine yönelik yazdıkları reddiyeler bu anlamda dikkat çekmiştir.[15] Sözü edilen bu durumu, reddiye eserlerinin niteliğinden anlamak mümkün-

[12] Abdullah b. Abdullah el-Mayurki Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, ed. Ömer Vefik ed-Dauk (Beyrut : Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988).

[13] Ömer Faruk Harman, "Tercüman, Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/494-495.

[14] Abdullah Tercüman, *Hristiyanlığa Reddiye* (İstanbul: Bedir Yayınları, 2023).

[15] İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 156-157.

dür. Diğerleriyle mukayese edildiğinde polemik tarihi açısından Müslümanların Hıristiyanlık ile sosyolojik karşılaşmasının[16] farklı boyutları bulunmaktadır. İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan reddiye eserlerinin kaleme alınmasında elbette farklı nedenler sayılabilir; ancak Müslümanların ilgili dinlerin mensuplarıyla sosyolojik anlamda karşılaşmalarının ve kurdukları ilişkilerin de önemli bir payının olduğunu kaydetmek gerekir. Zira bir arada yaşayan farklı dinlere mensup toplumlarda bu anlamda bir etkileşimin olmasının önüne geçmek zor görünmektedir. Günlük yaşama dair birçok konuda karşılıklı olarak meydana gelen iletişim ve etkileşimin kendini dinî ve teolojik bağlamda da gösterdiğini yok saymak zor görünmektedir.

Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelik reddiyelerin oluşmasında sayılabilecek nedenlerden biri de bu dinlerin teologlarının ileri sürdüğü itirazlara cevap vermektir. Hemen belirtmek gerekir ki reddiye eserlerinde Yahudilik ve Hıristiyanlık eleştirileri karşılaştırıldığında ikincisi, daha önde ve fazla olarak karşımıza çıkmaktadır.[17] Bu eleştirilerde ulûhiyet ve nübüvvet konularının daha fazla işlendiği görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili kayda değer nitelikte literatürün oluştuğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Bâkıllânî'nin *Temhîdü'l-evâ'il*, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* ve *el-Muġnî*, İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserlerinde Hıristiyanlık ile ilgili eleştiriler bulmak mümkündür. Ayrıca Ali b. Rabben et-Taberî'nin *ed-Dîn ve'd-devle* adlı eseri, Hıristiyanlık bağlamında ulûhiyet ve nübüvvetle ilgili eleştiri konularını içermektedir. Daha da önemlisi müellifin de taahhüt ettiği üzere bu eseri yazma sebebi, Kitâb-ı Mukaddes'te bulunan Hz. Muhammed'in adı ve özellikleri ile açık olmayan bazı noktaları ortaya çıkarmaktır. Bu yönüyle Taberî de tebşîrata dair önemli bilgiler vermektedir. Hıristiyan gelenekte Hz. İsa hakkında kullanılan müjdeleri, onu değil de Hz. Muhammed'i müjdelediğini savunan ve bunu ispat

[16] Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Medine Devri* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1981), 8/4-90.

[17] Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/517-520.

etmeye çalışan Taberî'nin eserinin bu özelliği ilgili gelenek içinde yeni bir dönemin başlangıcı anlamına gelmektedir.[18]

Reddiye eserlerinin önemli özelliklerinden biri de ilk dönemlerden itibaren İslâm'ın tevhîd anlayışına zarar verecek her türlü görüş ve harekete karşı koymak[19] suretiyle ilgili gruplarca ortaya atılan şüphelerin giderilmesine hizmet etmesidir. Bu bakımdan ilk dönem reddiye literatürünün böyle bir faydaya ve katkıya yönelik örnekler teşkil ettiğini kabul etmek gerekir.[20] Nitekim İslâm'ın ilah anlayışını korumak maksadıyla başlayan bu çaba ilk dönemden itibaren kelâm âlimleri tarafından ortaya konulmuş, zamanla bu, varlık ve tabiat gibi diğer konuları da içererek yoluna devam etmiştir.[21]

Reddiye eserleriyle ilgili verilen genel bilgilerden sonra bu eserlerde ele alınan konuların neler olduğu merak edilen başka bir husustur. Öncesinde şu tespiti yapmak gerekir: Kur'an ve hadislerin anlattığı İsa imajı ile Hıristiyan kaynaklarında anlatılan İsa birbirinden tamamen farklıdır. Hıristiyanlık açısından asıl inanç konuları arasında yer alan "tanrının bedenleşmesi, çarmıh ve kurtuluş fidyesi" durumları İslâm'ın ana kaynaklarında yer almamıştır. Hatta İslâm onların bu tür inançlarını kınayıcı ifadelerle ortaya koymuştur. O bakımdan Hıristiyanlık eleştirilerinde teslîs, Hz. İsa'nın tabiatı, çarmıh, tahrif ve tebşîrat konularının öne çıktığını kaydetmek gerekir. Üstelik beşâirin Tevrat ve İncil'in tahrifi için delil alındığı kabul edilir.[22] Adı geçen hususlar üzerinden eleştiriler yapılırken bir taraftan da ilgili konuların tevhîd açısından ispat yönüne dikkat çekilmektedir. Kelâmcılar bu eleştirilerini bazen müstakil eserler şeklinde ortaya koyarken çoğunlukla bir kelâm kitabının ilgili bölümünde yapmaktadırlar. Kelâm kitaplarında sözü edilen konuların işlendiği yere bakıldığında Hıristiyanlığın ayrı ve özel bir başlık altında incelendiğini söylemek zor görünmektedir. Zira kelâm âlimleri daha çok ulûhiyet

[18] Ali b. Rabben Taberî, *Hz. Muhammed (s.a.v.)'in (Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri şeklinde* , çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 75.

[19] Ramazan Biçer, *İslam Kelâmcılarına Göre İncil* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 17-18.

[20] Cağfer Karadaş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 82.

[21] Bekir Topaloğlu, "Allah (Giriş)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/480-481.

[22] Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşairü'n-Nübuvve*, 229.

bahisleri içinde Hıristiyanlıkla ilgili eleştirilerde bulunmaktadırlar. Adı geçen dinle alakalı farklı konuların gündeme getirildiği reddiyelere bakıldığında ilgili konulardan sadece birine veya birkaçına odaklandıkları da görülmektedir. Örneğin tahrifle ilgili olarak Cüveynî'nin *Şifâ'ü'l-ğalîl*[23] adlı eseri özel bir konuya hasredilmesi bağlamında gündeme gelmektedir.

Reddiye geleneğinin oluşmasında önemli bir yere sahip olan Müslümanların Hıristiyanlarla olan sosyolojik ilişkilerinin etkisinden söz edilmişti. İlk dönemlerden itibaren başlayan bu ilişkilerin bir süre sonra teolojik polemiğe dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Tevhîd akidesine mensup Müslümanlarla teslîs inancına sahip Hıristiyanlar arasında bu doğrultuda çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir. Bunlar yazılı olarak kayda geçirildiğinden ilgili eserlerden büyük ölçüde haberdar olma imkânına sahip olduğumuz söylenebilir.

Müslümanların Hıristiyanlara karşı yazdığı reddiyelerde, Hıristiyanlığın tanrı anlayışını oluşturan teslîs başta olmak üzere çarmıh, tahrif, tebşîrat gibi bazı konular öne çıkmaktadır. Tabi bu konuların gündeme getirildiği reddiye eserlerinin kaleme alınması, esasen Müslüman âlimlerin, tevhîd anlayışını bozan her türlü düşünceye karşı olan eylem ve tavırlarını göstermektedir. İslâm düşüncesine zarar verecek görüş ve düşüncelere karşı koymak aynı zamanda tevhîdin savunması olarak algılanmıştır.[24]

Reddiye geleneğine ilişkin verilen bu bilgilerden sonra Abdullah Tercüman'ın konumuna geçilebilir. Daha önce bir Katolik olan Abdullah Tercüman'ın yazdığı reddiye,[25] ilgili gelenek içinde ayrı bir önemi haizdir. Onun özelliği, yine bu gelenek içinde özgün bir eserin sahibi olan Ali b. Rabben et-Taberî'yi hatırlatmaktadır. Hıristiyan Nestûrîlik mezhebine mensup, Süryanice konuşan bir ailede yetişen Taberî,[26] yetmiş yaşında Müslüman olduktan sonra reddiye eseri kaleme alarak bu alanda

[23] Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Şifâü'l-galîl fî beyâni mâ vakaa fi't-tevrât ve'l-incîl mine'l-tebdîl*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1979).

[24] Karadaş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, 82-83; İbrahim Kaplan, *İslâm'a Göre Hıristiyanlık* (İstanbul: IQ Yayıncılık, 2008), 133-134.

[25] Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Konya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 70-71.

[26] Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kasım Zeyd Beyhakî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm* (Dımeşk: y.y., 1956), 32-33.

sonraki dönemlerde yazılanlara ilham kaynağı olmuştur. Hıristiyan iken Müslüman olup reddiye eseri yazan Taberî gibi Tercüman da en önemli isimlerden biri olarak gösterilir.[27]

Tercüman'ın kendisinden önce yazılan Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili teliflere vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Bunu, adı geçen iki dine yönelik yazılan reddiyelerin hepsinin aklî delillere başvurduklarını söylemesinden çıkarmak mümkündür. Hıristiyan inancıyla alakalı tenkit eserlerinde dile getirilen konular ve kullanılan üslup belli yönleriyle Tercüman tarafından da kullanılmaktadır.[28] Şu var ki o, kendisinden önce yazılan eserleri değerlendirirken İbn Hazm'a ayrı bir önem vermektedir. Ona yönelik kullandığı takdir ifadeleri bunun delili olarak kabul edilebilir.

Reddiye eserlerinin genellikle aklî delillerle inşa edildiği göz önünde bulundurulduğunda Abdullah Tercüman'ın reddiye amacıyla kaleme aldığı Tuḥfetü'l-erîb, aklî delillerden ziyade naklî delillere dayanmasıyla diğerlerinden ayrışmaktadır.[29] Naklî delillere dayanmasını o, Hıristiyanların kitaplarını tahrif ettiklerini ispat etmek maksadıyla izah etmektedir. Özellikle Hz. İsa'nın beşer ama peygamber olduğunu haber verdiğine sıkça atıfta bulunan Tercüman'ın bu gayretini, görüşlerini ve eleştirilerini bizzat İnciller üzerinden ispat etmek olarak yorumlamak gerekir.

1.2.2. Tahrif ve Tebşîrat Bağlamında Abdullah Tercüman'ın Hıristiyanlığa Yönelik Reddiyesi

Hıristiyanlığa yönelik tenkit eseri olan *Tuḥfetü'l-erîb*, teknik olarak üç bölümden oluşmaktadır. Eserin genel hacmi açısından daha kısa olan ilk bölümde hayat hikayesi ve Müslüman olmasıyla ilgili bilgiler veren Tercüman, ikinci bölümde Tunus Emiri'nin faaliyetlerinden, üçüncü bölümde ise konuyla alakalı görüşlerini ortaya koymaktadır. Dokuz

[27] Brunschvig, *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi*, 2/395-396.

[28] Örneğin reddiyelerde sıkça karşılaşılan bir konu olan İsa'nın babasız dünyaya gelmesinin onun ilah kabul edilmesine bir delil olması, Âdem'le mukayese edilerek eleştirilir. Zira Âdem'in anne-babasız dünyaya gelmesi ondan daha büyük bir mucize iken ona böyle bir ulûhiyet atfedilmemiştir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/320.

[29] Muhammed Hoca, *Ṣafahât min târîhi Tûnis* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 360-361.

kısımdan oluşan bu bölüm eserin büyük çoğunluğunu teşkil etmektedir. Şimdi eserin bu alt kısımlarına dair kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır.

Birinci kısım, mevcut dört İncil ve onların içerdiği yalanlar hakkındadır.

İkinci kısım, Hıristiyanların mezheplerine göre ayrılıkları ve fırka sayıları hakkındadır.

Üçüncü kısım, Hıristiyan inanç ilkelerinin yanlış olduğunun yine İncil metinleriyle ispat edilmesi hakkındadır.

Dördüncü kısım, Hıristiyanların inanç meselesi olarak iman ettikleri hususların İncil'den delillerle çürütülmesi hakkındadır.

Beşinci kısım, peygamber olan Hz. İsa'nın aynı zamanda beşerîlik vasfının İncil'den naklî delillerle ispat edilmesi hakkındadır.

Altıncı kısım, dört İncil arasındaki çelişkiler üzerinden ortaya atılan yalanların tespit edilmesi hakkındadır.

Yedinci kısım, bizzat papazların Hz. İsa'ya yönelik yalan ve iftiralarının tespit edilmesi hakkındadır.

Sekizinci kısım, Hıristiyanların Müslümanları ayıplamak ve kınamak üzere yönelttikleri hususların açıklanmasıyla ilgilidir.

Dokuzuncu kısım, Hz. Muhammed'in peygamber olmasının önceki kitaplarda müjdelenmesi ve buna bağlı olarak onun risâlet görevinin kıyamete kadar baki olacağına dairdir.

Esere dair bu bilgilerden sonra Tercüman'ın eleştirilerinde odak noktasını oluşturan tahrif ve tebşîratın önemini göstermesi bakımından bir noktayı izah etmekte yarar vardır. Esasen ilk reddiyelerden itibaren Müslüman kalemler Hıristiyanlığı incelerken veya nübüvveti inkâr bağlamında tebşîrattan söz edilirken konu sürekli tahrif problemiyle paralel bir şekilde ele alınmıştır. İşin aslı, Kur'an'ın yönlendirmesiyle Kitâb-ı Mukaddes'i inceleyen Müslümanlar başından beri beşâir konusuyla ilgilenmişlerdir.[30]

1.2.2.1. Hıristiyanlık Tenkidi Açısından Tahrif

Eserini daha çok naklî delillerle oluşturduğunu belirten Tercüman, bununla Hıristiyan dinî metinlerinin tahrif edildiğini ispat etmek ister. Hz.

[30] Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşairü'n-Nübuvve*, 171–172, 233.

İsa'ya indirilen İncillerin bugün dünyanın hiçbir yerinde bulunamaması, Tercüman açısından tahrifin delilleri arasında sayılmaktadır. Elde mevcut olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncil'inin yazarları gerçek İncil'i değiştiren insanlardır.[31] Tercüman burada dört İncil yazarının kutsal metni tahrif edenlerin ta kendisi olduğunu vurgulamak ister.

Kanonik kabul edilen dört İncil arasındaki çelişkilere dikkat çeken Tercüman'a göre bu tür bilgi farklılığı ve çelişkileri onların tahrif edildiğinin başka bir delili sayılmalıdır. Örneğin Luka, Hz. İsa ile asla karşılaşmamış birisi olup Hz. İsa'nın vefatından sonra Hıristiyan olmuştur. En önemlisi Hıristiyanlığı Pavlus'tan öğrenmiştir.[32] Ona göre aslında Matta, Markos ve Luka Hz. İsa ile karşılaşmamışlardır. İncil'de hem Allah hem de İsa hakkında çeşitli yalan ve iftiraların bulunması, tahriften başka gerekçelerle izah edilemez. Markos, Hz. İsa'nın ölüler arasından kalktığı sırada Havarilerle konuştuğunu ve hemen o gün göğe yükseldiğini söylerken Luka'nın ise bu olayın Hz. İsa'nın ölüler arasında kırk gün kaldıktan sonra gerçekleştiğinden bahsetmesi, çelişkilere verilecek başka bir örnek olarak kabul edilmelidir.[33]

Tercüman'a göre Hıristiyanların Hz. İsa'ya ulûhiyet atfettikleri İsa, beşer olduğunu göstermek üzere kendisinin bir Rabbi olduğunu itiraf ederek ona dua etmiş, nihayet duasının kabulünden dolayı şükretmiştir. Tercüman ayrıca Hz. İsa'nın bir beşer ve peygamber olduğunu Markos İncil'indeki ifadelerden[34] anlamanın mümkün olduğunu savunmuştur.[35]

Erken dönem Doğu Hıristiyanlığına bağlı mezhepler olarak Melkânîlik, Ya'kūbîlik ve Nestûrîlik öne çıkmaktadır. Bu mezheplerin İsa algısı farklıdır. Teslîsin ikinci unsuru üzerinde daha fazla duran Nestûrîlik,

[31] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 185-189.
[32] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 109-110.
[33] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 111-115.
[34] Tam o sırada havrada bulunan ve kötü ruha tutulmuş bir adam, "Ey Nasıralı İsa, bizden ne istiyorsun?" diye bağırdı. "Bizi mahvetmeye mi geldin? Senin kim olduğunu biliyorum, Tanrı'nın Kutsalı'sın sen!" İsa, "Sus, çık adamdan!" diyerek kötü ruhu azarladı. Kötü ruh adamı sarstı ve büyük bir çığlık atarak içinden çıktı. Herkes şaşıp kaldı. Birbirlerine, "Bu nasıl şey?" diye sormaya başladılar. "Yepyeni bir öğreti! Kötü ruhlara bile yetkiyle buyruk veriyor, onlar da sözünü dinliyor." Böylece İsa'yla ilgili haber, Celile bölgesinin her yerine hızla yayıldı. *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Mat.1:23-29.
[35] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 122.

İsa'da biri diğerine karışmayan ilahî ve beşerî olmak üzere iki tabiatın bulunduğuna inanmaktadır.[36] Zaman zaman Hıristiyan mezhepleri konusunda değerlendirmelerde bulunan yazar, adını vermeden Nestûrîlerin itikadi anlayışlarından söz etmekte, bunun açık bir şirk ve küfür konusu olduğunu savunmaktadır.[37]

Allah tarafından indirilen bir kitapta olmaması gereken pek çok konunun İncil'de yer almasını tahrif için delil olarak kabul eden Tercüman, bununla alakalı naklî delilleri bizzat ilgili pasajlar aracılığıyla göstermeye çalışır. Örneğin Yahudilerin Hz. İsa'yı yakalamaları sonucunda İsa Havarilerine hitaben "Sizden biriniz bana ihanet edecektir." der. İhanet edecek şahsın kim olduğu sorulduğunda İsa'nın verdiği cevaba ilişkin İncil metinlerinde farklı ifadelerin yer aldığına dikkat çekilir. Buna göre Yuhanna'da[38] Hz. İsa'nın verdiği cevap, "O şu kimsedir ki ben ona ekmeği et suyuna batırarak veririm, diyerek ekmeği o surette Yehuda'yı Isharotî'ye verdi ve hakikaten İsa'ya ihanette Yahudilere delalet eden o oldu." şeklindedir. Markos'ta,[39] "Bana ihanet edecek adam, benimle beraber ekmeğini sahana batırandır." denir. Oysa Matta'da[40] "Benimle ekmeğini -veya elini- tepsiye batırandır." denir. Luka'da ise[41] "Bana ihanet edecek kimse, benimle şakirdlerin içindedir." diye geçer.

İncil yazarlarının farklı ifadelerle ortaya koydukları bir konu da Hz. İsa'nın Eriha memleketinden çıktığında karşılaştığı âmâya söyledikleriyle ilgilidir. Konuyla ilgili olarak Matta'ya göre[42] iki kör, Markos'a[43] göre bir kör denilerek mesele farklı ifadelerle anlatılmaktadır.[44] Tercüman'a göre hem verilen cevabın farklı olması hem de bizzat İncil'e göre Hz. İsa'nın Eriha'dan sadece bir defa geçmesi nedeniyle bunlardan birinin yalan olması zorunluluk arz eder. Öte yandan burada İsa'ya "Ey Davud

[36] De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 17.
[37] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 124-126.
[38] Yu.13:21.
[39] Mar.14:20.
[40] Mat.26:23.
[41] Luk.22:21.
[42] Mat.20:30.
[43] Mar.10:46.
[44] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 209.

oğlu!" şeklinde hitap edilmesi, onu herhangi bir insan gibi gördükleri anlamına gelir.[45]

Yine Hz. İsa ile konuşan hırsızdan söz edilirken iki hırsızın konuşmalarıyla ilgili farklı iki görüşün bulunması[46] ve bu iki hırsızın birinin İsa'nın sağında diğerinin solunda olduğunu belirten Yuhanna'da onların Hz. İsa'ya bir şey söylediklerinden bahsedilmemesi, İncillerin bu şahsiyetler tarafından yazıldığının başka bir göstergesidir.[47]

Hz. İsa'nın Beytü'l-Makdis'e geldiği esnada kullandığı binekle ilgili Matta'da,[48] Markos'ta,[49] Luka'da[50] ve Yuhanna'da[51] birbirine uymayan sözlerin bulunması ilgili bilginin açıkça yalan olduğunu göstermektedir.[52]

İsa'yı peygamberlik makamından çıkararak ulûhiyet mertebesinde gördükleri halde Luka'da[53] İsa'nın Petros'a "imanı için Baba'dan söz aldığını" bildirdikten birkaç gün sonra onun İsa'yı inkâr etmesinden söz edilmektedir. Tercüman'a göre bu durum onların İsa hakkında yalan söylemeyi uygun gördüklerinin bir göstergesidir. Bu hal, peygamberlerini övmek isterken düştükleri durumun açık bir tezahürüdür.[54]

Tercüman, tahrif konusuna dair delilleri saydığı yerde Hıristiyanlığın oluşmasında Pavlus'un rolüne[55] yer vermekte onun aslında bir filozof olduğunu ancak daha sonra Hıristiyanların içine girerek bu dini tahrif ettiğini savunmaktadır.[56]

Abdullah Tercüman'ın tebşîratla ilgili görüşlerine geçmeden tahrif bölümüyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Abdullah Tercüman'ın Hıristiyanlık eleştirisi, özellikle tahrif konusuna odaklanarak

[45] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 210.
[46] Mat.27:44; Luka.34.
[47] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 211-214.
[48] Mat.21:5.
[49] Mar.11:7.
[50] Luk.19:30.
[51] Yu.12:14.
[52] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 213-214.
[53] Luk.22:31.
[54] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 223-224.
[55] Hıristiyanlığın mimarı olan Pavlus, Hıristiyan inancının şekillenmesinde önemli bir misyona sahiptir. Aslında Hz. İsa'nın havarilerden olmayıp gerçekte Saul adıyla bilinen ve daha sonra Hıristiyan olarak Pavlus ismini alan kişidir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004).
[56] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 242.

Kitâb-ı Mukaddes'in zaman içinde değiştirildiği tezini öne çıkarmaktadır. Onun yöntemi, Hıristiyan kaynaklarından yapılan alıntılarla desteklenen detaylı bir analiz üzerine kuruludur. Farklı İncil metinleri arasındaki çelişkiler, Hıristiyan teolojisi açısından Pavlus'un etkisi ve erken dönem Hıristiyan mezheplerinin inanç farklılıkları gibi unsurlar, Tercüman'ın tahrif iddiasını güçlendiren temel argümanlar arasında yer almaktadır. Eleştirilerinin ana ekseni, kutsal metinlerin güvenilirliğini sorgulamak ve bu metinlerin değişime uğramış olmasını İslâmî bakış açısıyla gerekçelendirmektir. Bu bağlamda, Tercüman'ın yaklaşımı yalnızca dinî bir tartışma olmaktan öte, tarihsel ve metinsel bir eleştiri yöntemi olarak da değerlendirilebilir.

1.2.2.2. Hıristiyanlık Tenkidi Açısından Tebşîrat

Reddiye geleneğinin en önemli konularından birini oluşturan[57] tebşîratın kelâmcılar tarafından gündeme getirilmesinin bir sebebi de nübüvvetin ispatı açısından taşıdığı önemle bağlantısıdır.[58] Tercüman'ın ilgili bölüme "Hıristiyanlığın Reddi ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Tevrat ve İncil'den Delillerle İsbatı"[59] adını vermesinden de bunu anlamak mümkündür. Bu bakımdan başlık "tenkit açısından tebşîrat" olabileceği gibi "Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı açısından tebşîrat" şeklinde de olabilir. Zira kelâm âlimleri tebşîratı bir ispat aracı olarak kullanmışlardır. Örneğin Eş'arî kelâm bilgini Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Tevrat ve İncil'deki tebşîratla ilgili bölümleri değerlendiren isimlerden biridir. Ona göre söz konusu müjde, Hz. Muhammed'in özelliklerinin ayrıntılı bir şekilde haber verilmesiyle olabileceği gibi üstü kapalı bir şekilde bilgi verilmesiyle de ilgili olabilir.[60] Burada Râzî'nin maksadı, Kur'an'ın dile getirdiği tebşîratı ispat etmektir.

Nübüvvetin önemi açısından; Allah'ın gönderdiği her bir peygamber,

[57] Göregen, "İslami Reddiye Geleneğinde Tebşirat Problemi", 145.

[58] Bir peygamberin peygamberlik görevini ispata yarayan beşâret, bu konuda nihai ve tek delil olarak kabul edilmemelidir. Bk. Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübuvve*, 233.

[59] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 255.

[60] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b Hüseyn Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhırîn mine'l-ulemâ*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.), 208-209.

aynı zamanda O'nun âleme müdahalesinin ve insanı boş yere yaratmadığının göstergesidir. Bu bakımdan her peygamberin diğeriyle bağlantısı bulunmaktadır. Peygamberler arasında bulunan bu bağlantı, nübüvvetin ilahî kaynaklı olduğunu göstermesi bakımından önemli bir husustur.

Kur'an'da Hz. Muhammed'in önceki kitaplar tarafından müjdelendiğine ilişkin bilgi birçok kez tekrarlanmaktadır.[61] Bu âyetlerde Allah her peygambere daha sonra büyük bir peygamberin geleceğini müjdelemesini etrafındakilere haber vermesini emretmektedir. Kur'an'da böyle bir haberin bulunması, daha sonra kelâm âlimleri tarafından müstakil bir konu haline gelen "beşâirü'n-nübüvve" diye bir isimlendirmeyi sağlamaktadır. Meselenin aynı zamanda "delâilü'n-nübüvve" ve "a'lâmü'n-nübüvve" olarak da adlandırıldığına dikkat çekmek gerekir.

Tebşîrat meselesinin kelâm kaynaklarında ele alınması, Tevrat'ta Hz. Musa'nın verdiği müjde ile de alakalıdır. Buna göre Hz. Musa'nın Fârân'a[62] geçmesi bu konuyla bağlantılıdır.[63] Nitekim Yahudi filozof İbn Kemmûne, Hz. Musa'nın İsrailoğullarıyla birlikte Fârân'a intikal etmesini Müslümanların tebşîrat için delil aldıklarından söz eder.[64] Tercüman'ın Fârân'la ilgili nakli delilleri daha sonra değerlendirilecektir.

Kaynaklarda Tevrat'taki tebşîrat ile ilgili bölüm için şu pasaj delil getirilir: "Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Her kim benim adımla konuşan peygamberin sözlerini dinlemezse muhakkak ben ondan intikam alacağım."[65]

Abdullah Tercüman'ın tebşîrata ilişkin yaklaşımları ve konuya dair eleştirilerine geçmeden şu bilgiyi vermekte yarar vardır. Hayatından ve Müslüman olma sürecinden bahsettiği yerde, İncil'de beşâirle ilgili

[61] el-A'râf 7/157; es-Saf 61/6; Âl-i İmrân 3/70,80; el-Bakara 2/146; el-En'âm 6/20.

[62] Şihabü'd-Din Ebu'l-Abbas Karâfî, *Kitâbu'l-ecvibeti'l-fâhira an es'ileti'l-fâcira*, thk. Bekir Zeki Avvad (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1987), 453.

[63] Ahmed Midhat Efendi, Fârân'ın bugünkü Suriye, Filistin ve Yemen'in ortasında kalan Hicaz bölgesi olduğundan söz eder. Bk. Ahmed Midhat, *Beşâir-i sıdk-ı nübüvvet-i Muhammediye* (İstanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1317), 428-431.

[64] İzzüddevle Sa'd b Mansur b Sa'd el-İsraili el-Bağdadi İbn Kemmûne, *Tenkîhü'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*, ed. Muhammed Kerimi Zencani Asl (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004), 91-94.

[65] Yar.18:18-19.

bölümle karşılaştığında kendisinde meydana gelen duygu ve düşünce değişikliğinin İslâm'a girmesinde etkili olduğunu beyan etmesi[66] önemlidir. Daha sonra Paraklit kavramı üzerinde durduğu yerde de[67] bunun Müslüman olmasında etkili olduğunu bir kez daha ifade eder. Abdullah Tercüman'a göre Tevrat'ta geçen "Hak Teâlâ Tûr-i Sina'dan gelerek bize Saîr'den doğdu ve Fârân dağlarından göründü."[68] bölümündeki Fârân dağlarından maksat, Mekke ve Hicaz bölgesidir. Zira Fârân, Amâlika krallarından payına düşenin adıdır. Hicaz bölgesi bu şahsın hissesine düşmesinden ötürü bu bölgeye onun adı verilmiştir. "Fârân dağlarından göründü." ile kastedilen İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in Mekke ve Hicaz'da yerine getireceği elçilik vazifesidir.[69] Fârân'ın Habakkuk'da[70] bir kez daha geçtiğine dikkat çeken Tercüman her defasında bununla Hicaz bölgesinin kastedildiğini ifade eder.

"Allah Rasûlü'nün Peygamberliğinin İlahî Kitaplarda İspatı" başlığı altında bu konudaki delillerin gayet açık ve net olduğunu savunan[71] Tercüman önceki ilahî kitaplarda Hz. Muhammed'in müjdelenmesinin açık ve net olduğunu belirtmekte, Zebur'da[72] geçen müjde pasajlarını inkâr edenlerin bu mesajın işaret ettiği şahsı bulmak zorunda olduklarını savunmaktadır. Tercüman'a göre Yahudi din adamları, burada geçen işaretlerin doğrudan Hz. Muhammed'le ilgili olduğunu gayet iyi bilmektedirler.[73]

Abdullah Tercüman Yuhanna'da geçen[74] "Size benden sonra Paraklit adında bir peygamber geleceğini müjdeliyorum." sözünün tebşîrat için açık bir delil olduğunu savunur. Ona göre Paraklit Latince olan İncil'de Paraklitos'tur. Hz. İsa'dan sonra hem bu adla anılan peygamberin bilin-

[66] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 67-69.
[67] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 268-269.
[68] Yar.14:6.
[69] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 265.
[70] Hab.3:3.
[71] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 256.
[72] Mez.72:8-20.
[73] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 275-276.
[74] Yu.14:26. Ayrıca bk. Yu.16:13.

memesi hem de başka bir peygamberin gelmemesi sebebiyle ilgili haber ancak Hz. Muhammed'in risâletiyle ilgili olabilir.[75]

Mika'da geçen "Âhir zamanda meydana gelecek olan ümmet ibadet etmek için bir dağı seçecekler…"[76] ifadelerini değerlendiren Tercüman, buradaki dağın Arafat Dağı olduğunu belirtir. Zira insanlar her bölgeden hac yapmak üzere oraya gelirler.[77] Arafat Dağı'na ilişkin atıfların yaygın olmadığını ancak Karâfî'nin böyle bir şeyden söz ettiğini görmek mümkündür.[78]

Yeşaya'da[79] herhangi bir bölgeden söz edilmese de buradaki vasıflar doğrudan Hz. Muhammed'i tanımlamaktadır. Zira ilgili pasajda geçen "karanlıktan aydınlığa çıkaran nûr", doğrudan Kur'an-ı Kerim'dir. Tercüman, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat açısından yukarıda sayılan naklî deliller arasında Yeşaya'da geçen bu bilgilerin diğerlerine göre daha kuvvetli ve açık olduğunu belirtir.[80]

Yukarıda verilen bilgilere göre kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse; tebşîrat konusu kelâmcılar tarafından Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı bağlamında ele alınmış ve önceki kutsal metinlerde yer alan müjdeler bu çerçevede yorumlanmıştır. Abdullah Tercüman, bu bağlamda Tevrat, İncil ve Zebur gibi kitaplarda geçen bazı ifadelerin doğrudan Hz. Muhammed'i işaret ettiğini savunmaktadır. Özellikle "Fârân dağlarından göründü." ifadesini Mekke ve Hicaz bölgesiyle ilişkilendirerek Hz. Muhammed'in bu kutsal metinlerde müjdelendiğini öne sürmektedir. Yine İncil'deki "Paraklit" ifadesinin Hz. Muhammed'i işaret ettiğini ve bu kavramın başka bir peygambere ait olamayacağını vurgulamaktadır. Tercüman'ın bu yorumları, kelâm geleneğinde yaygın olan "beşâirü'n-nübüvve" anlayışıyla örtüşmekte ve kelâmcıların nübüvveti ispat metodolojisi içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, Hıristiyanlık tenkidi açısından tebşîrat konusu hem ilahî kitapların sürekliliğini hem de

[75] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 269.
[76] Mik.4:1-8
[77] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 278.
[78] Karâfî, *Kitâbu'l-ecvibeti'l-fâhira an es'ileti'l-fâcira*, 452.
[79] Yşa.42:1-5.
[80] Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*, 279-280.

Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu destekleyen bir argüman olarak görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan Hıristiyanlık eleştirileri bağlamında Abdullah b. Abdullah et-Tercüman'ın reddiye eserini inceleyerek onun özellikle tahrif ve tebşîrat konularına yaklaşımını değerlendirmiştir. İslâm âlimlerinin tarih boyunca Hıristiyanlık hakkında çeşitli eleştirilerde bulunmalarının temelinde, Kur'an'ın bu dine yönelik vurgularının yanı sıra, teolojik ve sosyolojik etkileşimlerin etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda, Abdullah Tercüman'ın bir mühtedi olarak Hıristiyanlık eleştirisi yapması, onu diğer reddiye yazarlarından ayıran önemli bir unsurdur.

Çalışma kapsamında ele alındığı üzere, tahrif meselesi, İslâm âlimlerinin Hıristiyanlık eleştirilerinde en sık vurguladıkları konulardan biridir. Tercüman da bu bağlamda, mevcut dört İncil'in orijinal haliyle korunmadığını, zaman içinde değişikliğe uğradığını ve bu değişimlerin teolojik yanlışlara yol açtığını savunmuştur. Onun özellikle İncil'deki çelişkileri ve Pavlus'un Hıristiyanlık üzerindeki etkisini vurgulaması, klasik reddiye geleneği içinde güçlü bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Tercüman, Hıristiyan kutsal metinlerinin değiştirildiğine dair iddialarını İncil'den çeşitli örneklerle desteklemiş, bu metinlerin zaman içerisinde farklı gruplar tarafından değiştirilerek özünden saptırıldığını ileri sürmüştür.

Bunun yanı sıra tebşîrat meselesi, yani Hz. Muhammed'in önceki kutsal metinlerde müjdelenmesi, Abdullah Tercüman'ın eleştirilerinde önemli bir yer tutmaktadır. Müellif, Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in geleceğine dair işaretlerin bulunduğunu, ancak bunların ya gizlendiğini ya da yanlış yorumlandığını savunmaktadır. O, Paraklit kavramı, Yeşaya ve Mika pasajları gibi bölümleri delil olarak kullanıp Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tarihsel bir gerçeklik olarak önceden bildirildiğini öne sürmektedir. Onun bu yaklaşımı, İslâm dünyasında yaygın olarak kabul edilen bir görüş olmakla birlikte, özellikle Hıristiyan yorumla-

rıyla çelişmesi nedeniyle reddiye literatüründe geniş bir tartışma alanı oluşturmuştur.

Çalışmanın ortaya koyduğu önemli sonuçlardan biri de Abdullah Tercüman'ın metodolojisidir. O, eleştirilerini büyük ölçüde naklî delillere dayandırmış, aklî tartışmalardan ziyade Hıristiyan kaynaklarını temel alarak bir eleştiri yöntemi benimsemiştir. Bu durum, onun reddiye eserinin ikna ediciliğini artıran bir unsur olarak değerlendirilebilir. Ancak, Tercüman'ın eleştirilerinin İbn Hazm gibi önceki reddiye yazarlarıyla benzerlik taşıdığı da gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, onun eserlerinde orijinal katkıların yanı sıra, klasik reddiye literatürüne dayalı tekrarların da bulunduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Abdullah Tercüman'ın Hıristiyanlığa yönelik reddiyesi, İslâm dünyasında reddiye geleneğinin önemli bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Tahrif ve tebşîrat eksenindeki eleştirileri, hem İslâm'ın teolojik bakış açısını savunmak hem de Hıristiyanlık inancının eksik yönlerini ortaya koymak amacı taşımaktadır. Tercüman'ın çalışmaları, özellikle onun Hıristiyan kaynaklarını iyi bilmesi ve eleştirilerini doğrudan bu kaynaklardan yapması nedeniyle, diğer reddiye yazarlarından belirli açılardan ayrılmaktadır.

Gelecekte yapılacak araştırmalarda, reddiye literatürünün dönüşümü, İslâm-Hıristiyan ilişkileri bağlamında yapılan eleştirilerin etkisi ve teolojik tartışmaların modern yansımaları gibi konulara daha fazla odaklanılabilir. Abdullah Tercüman'ın ortaya koyduğu argümanlar, bu tür araştırmalar için önemli bir kaynak teşkil etmeye devam edecektir.

Kaynakça

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Konya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşâirü'n-Nübuvve*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2017.

Beyhakî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kasım Zeyd. *Târîhu hukemâi'l-İslâm*. Dımeşk: y.y., 1956.

Biçer, Ramazan. *İslam Kelâmcılarına Göre İncil*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Brunschvig, Robert. *Târîhu İfrikıyye fi'l-ahdi'l-hafsi*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Şifâü'l-galîl fî beyâni mâ vakaa fi't-tevrât ve'l-incîl mine't-tebdîl*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1979.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*. İstanbul: Rağbet, 2002.

Göregen, Mustafa. "İslami Reddiye Geleneğinde Tebşirat Problemi". *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 145-161.

Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Harman, Ömer Faruk. "Tercüman, Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Hoca, Muhammed. *Safahât min târîhi Tûnis*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Kaplan, İbrahim. *İslâm'a Göre Hıristiyanlık*. İstanbul: IQ Yayıncılık, 2008.

Karadaş, Cağfer. *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Karâfî, Şihabü'd-Din Ebu'l-Abbas. *Kitâbu'l-ecvibeti'l-fâhira an es'ileti'l-fâcira*. thk. Bekir Zeki Avvad. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 1987.

Kemmûne, İzzüddevle Sa'd b Mansur b Sa'd el-İsraili el-Bağdadi İbn. *Tenkîhü'l-ebhâs li'l-mileli's-selâs*. ed. Muhammed Kerimi Zencani Asl. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004.

Kiraz, Celil. "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)," Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (2001), 231-260.

Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

Köksal, Mustafa Asım. *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Medine Devri*. 8 Cilt. İstanbul: Şamil, 1981.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın. 8 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Midhat, Ahmed. *Beşâir-i sıdk-ı nübüvvet-i Muhammediye*. İstanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1317.

Muhammed, Mahfuz. *Terâcimü'l-müellifîne't-tûnisiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

O'leary, de Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., 1971.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyn Fahreddin. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhırîn mine'l-ulemâ*. thk. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.

Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Taberî, Ali b. Rabben. *Hz. Muhammed (s.a.v.)'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Tercüman, Abdullah. *Hristiyanlığa Reddiye*. İstanbul: Bedir Yayınları, 2. Basım, 2023.

Tercüman, Abdullah b Abdullah el-Mayurki. *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red alâ ehli's-salîb*. ed. Ömer Vefik ed-Dauk. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

DİJİTAL DÜNYADA ÇOCUK EĞİTİMİ: EBEVEYNLERİN DİNÎ REHBERLİK ROLÜ

Education of Children in the Digital World: The Role of Parental Religious Guidance

Hamza AKTAŞ

Doç. Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye.

Assoc. Prof., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Religious Sciences, Düzce, Türkiye.

hamzaaktas@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5059-2671

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 143-176

Atıf / Citation: Aktaş, Hamza. "Dijital Dünyada Çocuk Eğitimi: Ebeveynlerin Dinî Rehberlik Rolü [Education of Children in the Digital World: The Role of Parental Religious Guidance]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2024): 143-176
https://doi.org/10.51553/bozifder.1635047

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale, Ailede Çocuk" XIII. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Dijital Çağda Ebeveyn Sorumlulukları Bağlamında Dini Rehberlik: Çocukların Teknoloji Kullanımını Yönetmek" adlı tebliğin başlığı ve içeriği geliştirilerek üretilmiş hâlidir. / 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. This article is a revised and expanded version of the conference paper titled "Dijital Çağda Ebeveyn Sorumlulukları Bağlamında Dini Rehberlik: Çocukların Teknoloji Kullanımını Yönetmek" **(Hamza AKTAŞ)**.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Dijital çağ, çocukların teknolojiyle olan etkileşimini artırarak eğitim, sosyal yaşam ve değerler sisteminde köklü dönüşümlere yol açmıştır. Günümüzde çocuklar, internet aracılığıyla bilgiye hızlı erişim sağlayabilmekte, çeşitli dijital platformlardan içerik tüketebilmekte ve sanal dünyada sosyalleşebilmektedir. Ancak bu süreç, dikkat dağınıklığı, uyku düzensizliği, fiziksel aktivite eksikliği, sosyal izolasyon, dijital bağımlılık, siber zorbalık ve mahremiyet ihlalleri gibi pek çok riski de beraberinde getirmektedir. Bu noktada ebeveynlerin çocuklarına rehberlik etme sorumluluğu giderek daha kritik hale gelmekte, sadece teknik beceriler kazandırmak değil, aynı zamanda etik ve ahlaki değerler çerçevesinde bilinçli bir dijital farkındalık oluşturmak gerekmektedir. Dinî rehberlik, çocukların sanal dünyada doğru-yanlış ayrımı yapabilmelerine, etik değerleri içselleştirmelerine ve teknoloji kullanımında dengeyi sağlamalarına yardımcı olurken, bilinçli medya okuryazarlığı kazandırılması da onların dijital dünyayla sağlıklı ilişki kurmalarını desteklemektedir. Bu bağlamda çalışma, ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanım süreçlerini yönetirken dinî rehberlik rollerini nasıl üstlenebileceklerini ele almakta, bu süreçte karşılaşılan temel zorlukları ve olası çözüm önerilerini ortaya koymaktadır. Araştırma, nitel yöntem kullanılarak gerçekleştirilmiş ve literatür taraması ile içerik analizi tekniklerinden yararlanılmıştır. Din eğitimi, medya okuryazarlığı, ebeveynlik ve çocuk gelişimi alanlarında yapılan önceki çalışmalar incelenerek dinî rehberliğin çocukların teknolojiyle ilişkisine etkileri sistematik olarak değerlendirilmiştir. Çalışma kapsamında, daha önce yayımlanmış kitaplar, makaleler, raporlar ve istatistikler doküman analizi yöntemiyle ele alınmış, elde edilen veriler tematik analiz yoluyla kategorize edilmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda, ebeveynlerin karşılaştıkları temel zorluklar tespit edilmiş ve çözüm önerileri sunulmuştur. Araştırma bulguları, dinî rehberliğin ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanımını yönetme sürecinde üç temel işleve sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İlk olarak, ahlaki ve etik değerlerin teknoloji kullanımıyla ilişkilendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dijital dünyada çocukların karşılaşabileceği olumsuz içeriklere karşı bilinçlendirilmesi, doğru ve yanlış ayrımını yapabilmeleri açısından önem arz etmektedir. İkinci olarak, ebeveynlerin çocuklarını dijital ortamda bilinçlendirme ve yönlendirme süreçleri ele alınmıştır. Çocukların medya okuryazarlığı becerilerini geliştirmeleri, teknolojiyi amaçlı ve bilinçli bir şekilde kullanabilmeleri için dinî ve pedagojik rehberlikle desteklenmelidir. Üçüncü olarak, teknoloji kullanımında denge ve ölçülülüğün sağlanması üzerinde durulmuştur. Aşırı teknoloji kullanımı, çocukların psikososyal gelişiminde olumsuz etkilere yol açabileceğinden, ebeveynlerin dengeleyici bir rol üstlenmesi gerekmektedir. Ayrıca, ebeveynlerin çocuklarına model olmalarının, onların teknolojiyle sağlıklı ilişki kurmalarında belirleyici bir unsur olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dijital çağın getirdiği fırsatlar ve riskler göz önüne alındığında, ebeveynlerin bilinçli bir teknoloji kullanım politikası geliştirmeleri, çocukların hem bireysel gelişimlerini hem de dinî ve etik değerlerini korumaları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, çalışma, din eğitimi ve medya okuryazarlığı disiplinlerinin kesişim noktasında konumlanmakta ve ebeveynlere çocuklarının dijital dünyayla sağlıklı ilişki kurmalarını destekleyecek yöntemler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dijital Çağda Çocuk Eğitimi, Çocukların Teknoloji Kullanımı, Ebeveynlerin Dinî Rehberliği, Teknoloji Kullanımında Ahlaki Eğitim.

Abstract
The digital age has significantly increased children's interaction with technology, leading to profound transformations in education, social life, and value systems. Today, children can quickly access information via the internet, consume content from various digital platforms, and socialize in the virtual world. However, this process also brings several risks, including attention deficit, sleep disorders, lack of physical activity, social isolation, digital addiction, cyberbullying, and privacy violations. At this point, parents' responsibility to guide their children has become increasingly critical, requiring not only the acquisition of technical skills but also the development of digital awareness within an ethical and moral framework. Religious guidance helps children differentiate between right and wrong in the digital world, internalize ethical values, and maintain balance in their technology use, while conscious media literacy further supports their ability to establish a healthy relationship with the digital environment. In this regard the study examines how parents can undertake the role of religious guidance while managing their children's technology use. The research was conducted using qualitative methods, including literature review and content analysis. Previous studies in religious education, media literacy, parenting, and child development were systematically analyzed to evaluate the effects of religious guidance on children's relationship with technology. The study utilized secondary data sources such as published books, articles, reports, and statistical data, which were examined through document analysis and categorized using thematic analysis. Based on the findings, the main challenges faced by parents were identified, and possible solutions were proposed. The research findings indicate that religious guidance plays three fundamental roles in helping parents manage their children's technology use. First, it emphasizes the integration of moral and ethical values with technology usage. Raising awareness about harmful digital content and teaching children to distinguish between right and wrong are essential aspects of this process. Second, the study discusses how parents can sensitize and guide their children in the digital environment. Developing children's media literacy skills and ensuring that they use technology purposefully and consciously should be supported through religious and pedagogical guidance. Third, the study highlights the importance of achieving balance and moderation in technology use. Excessive technology consumption can negatively impact children's psychosocial development, making it crucial for parents to play a balancing role. Additionally, the study concludes that parents serving as role models significantly influence their children's ability to establish a healthy relationship with technology. Given the opportunities and risks of the digital age, it is essential for parents to develop a conscious technology use policy to support their children's individual development while preserving their religious and ethical values. In this context, the study is positioned at the intersection of religious education and media literacy, offering parents practical methods to help their children build a healthy relationship with the digital world.
Keywords: Religious Education, Children's Education in the Digital Age, Children's Technology Use, Parental Religious Guidance, Moral Education in Technology Use.

Giriş

Dijital teknolojilerin hızla yaygınlaşması, çocukların günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmesine neden olmuştur. Günümüzde çocuklar, eğitimden eğlenceye, sosyalleşmeden bilgiye erişime kadar

birçok alanda dijital araçları etkin bir şekilde kullanmaktadır. Ancak bu durum, beraberinde yeni riskler ve sorumluluklar da getirmektedir.[1] Teknoloji bağımlılığı, siber zorbalık, mahremiyet ihlalleri ve etik değerlerde zayıflama gibi olgular, çocukların dijital dünyayla ilişkisini problemli hale getirebilmektedir. Bu noktada, ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanımını bilinçli şekilde yönetmesi gerekmektedir. Ancak, sadece denetim mekanizmaları oluşturmak yeterli değildir; çocuklara etik ve ahlaki değerler çerçevesinde rehberlik etmek, onların dijital dünyada sağlıklı bireyler olarak varlık göstermelerine katkı sağlamaktadır.

Dinî rehberlik, bireyin yaşamında değerler sisteminin şekillenmesini sağlayan önemli bir yönlendirme mekanizmasıdır. Çocukların dijital dünyada karşılaştıkları etik ikilemler karşısında bilinçli kararlar alabilmeleri, bireysel ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için dinî rehberlik kritik rol oynamaktadır. Dinî değerler, bireyin yalnızca doğru ve yanlışı ayırt etmesine değil, aynı zamanda teknoloji kullanımında adalet, sorumluluk, mahremiyetin korunması ve başkalarına zarar vermeme gibi etik ilkeleri içselleştirmesine de yardımcı olmaktadır. Dijital çağda, hızlı bilgi akışı ve sanal etkileşimlerin artmasıyla birlikte çocuklar, manevi boyutu göz ardı edilebilecek bir bilgi bombardımanına maruz kalmaktadır. Bu noktada, dinî rehberlik, çocukların kimlik gelişiminde yol gösterici bir çerçeve sunarak, dijital araçları sadece teknik beceriler bağlamında değil, etik ve ahlaki prensipler doğrultusunda kullanmalarına rehberlik etmektedir. Ebeveynlerin bu sürece aktif katılımı, dinî rehberliğin etkili bir şekilde aktarılmasını sağlarken, çocukların sağlıklı bir dijital kimlik inşa etmelerine de katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışma, dinî rehberliği, çocukların dijital dünyada etik duruş sergilemelerini sağlayan değerler bütünü olarak ele almakta ve bu bağlamda ebeveynlerin rehberlik rollerini incelemektedir.

Bu bağlamda dinî rehberlik kavramı, çocukların dijital ortamda karşılaştıkları etik sorunlarla başa çıkmalarında ve teknolojiyi bilinçli şekilde kullanmalarında önemli rol oynayabilir. Dinî değerler, bireylere doğ-

[1] Gamze İnan Kaya, "Dijital Çağda Çocuk Yetiştirme ve Eğitim: Değişen Roller", *İnsan ve İnsan* 8/27 (2021), 83-100; Talat Sağlam, "Çocuklarda Teknoloji Kullanımı ve Dijital Ebeveynlik", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2024), 123-129.

ru ile yanlışı ayırt etme yetisi kazandırarak onların sanal dünyada etik ilkeler çerçevesinde hareket etmelerini desteklemektedir. Literatürde ebeveynlerin çocuklarıyla olan ilişkilerinde dinî değerlerin önemi ele alınmış olsa da, dijital ebeveynlik ile dinî rehberlik arasındaki ilişkinin yeterince incelenmediği görülmüş, çocukların dijital dünyayla kurdukları ilişkinin ahlaki ve dinî boyutları, medya okuryazarlığı, psikoloji ve din eğitimi perspektiflerinden bütüncül bir yaklaşımla ele alınmamıştır.[2] Bu çalışmanın temel problemi, ebeveynlerin çocuklarının dijital dünyada karşılaşabilecekleri etik ve ahlaki riskleri nasıl yönettiği ve dinî rehberlik süreçlerini bu bağlamda nasıl şekillendirdiğidir.

Bu araştırma, ebeveynlerin dinî değerler ışığında çocuklarının teknoloji kullanımını nasıl yönlendirebileceğine dair özgün bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında, dijital çağda çocukların bilişsel, sosyal ve ahlaki gelişim süreçleri değerlendirilecek, ebeveynlerin bu süreci dinî değerler çerçevesinde nasıl yönetebilecekleri analiz edilecektir. Özellikle ahlaki yozlaşma, mahremiyet ihlalleri, dijital bağımlılık gibi sorunların dinî rehberlik yoluyla nasıl ele alınabileceği konusundaki bilgi eksikliğini gidermeye yönelik öneriler geliştirilecektir. Bu doğrultuda araştırma, nitel yöntem benimsenerek yürütülmüş olup literatür taraması ve içerik analizi yöntemlerinden yararlanılmıştır. Din eğitimi, medya okuryazarlığı, ebeveynlik ve çocuk gelişimi alanlarında yapılan önceki çalışmalar sistematik olarak incelenerek dinî rehberliğin çocukların teknolojiyle ilişkisine etkileri değerlendirilmiştir. Daha önce yayımlanmış kitaplar, makaleler, raporlar ve istatistikler doküman analizi yöntemiyle ele alınarak tematik analiz yoluyla kategorize edilmiştir. Araştırma bulguları doğrultusunda, ebeveynlerin karşılaştıkları temel zorluklar tespit edilerek çözüm önerileri geliştirilecektir. Böylece dijital çağda ebeveynlerin dinî

[2] Yusuf Alpaydın vd., *Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler ve Zorlanma Alanları* (İstanbul: İlke İlim Kültür Eğitim Derneği, 2015); Hamiyet Sayan, "Okul Öncesi Eğitimde Teknoloji Kullanımı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 5/13 (2016), 67-83; Salih Aybey, "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 544-560; Seyhan Bostancı - Recep Çakır, "Erken Çocukluk Çağında Çocuğu Olan Ebeveynlerin, Çocuklarına Medya Kullandırmadaki Aracılıkları ve Dijital Ebeveynlik Farkındalıklarının İncelenmesi", *Turkish Journal of Primary Education* 7/2 (2022), 86-116.

rehberlik bağlamında oynadığı rolün daha kapsamlı bir çerçevede ele alınması sağlanacaktır.

1. Teknolojinin Çocuklar Üzerindeki Etkileri

Teknolojinin çocuklar üzerindeki etkileri, günümüz dijital çağında giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Teknolojik gelişmeler, çocukların yaşamlarına derinlemesine nüfuz etmekte ve bilgiye erişim, sosyal etkileşim ve eğlence alanlarında çeşitli fırsatlar sunmaktadır. Ancak, bu süreç, beraberinde bazı potansiyel riskleri de getirmektedir. Çocuklar, teknolojiyi kullanırken sadece yeni fırsatlar edinmekle kalmaz, aynı zamanda bu kullanımın olumsuz sonuçlarıyla da karşılaşabilirler.[3]

Aşırı teknoloji kullanımı, çocukların sosyal becerilerinin gelişimini olumsuz yönde etkileyebilir. Fiziksel dünyada etkileşim eksikliği, çocukların empati, iletişim ve iş birliği gibi sosyal becerilerinde gerilemeye neden olabilir. Aynı zamanda, ekran başında geçirilen uzun süreler, fiziksel aktivite eksikliği ile birleşerek sağlık sorunlarını tetikleyebilir. Çocukların bedenlerini hareket ettirme ihtiyacı, dijital cihazların sunduğu statik aktivitelerle yeterince karşılanmadığında, bu durum çeşitli sağlık sorunlarına yol açabilir. Bununla birlikte, teknolojik cihazların aşırı kullanımı, dikkat dağınıklığı gibi bilişsel sorunların da ortaya çıkmasına neden olabilir. Çocukların uzun süreli ekran maruziyeti, odaklanma yeteneklerini zayıflatabilir ve öğrenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyebilir.

1.1. Sosyal Etkiler

Dijital çağ, çocukların sosyal etkileşim biçimlerini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Geleneksel yüz yüze iletişim, yerini büyük ölçüde sosyal medya, anlık mesajlaşma uygulamaları ve çevrimiçi oyun platformları aracılığıyla sürdürülen sanal ilişkilere bırakmıştır. Çocuklar, fiziksel olarak bir araya gelmeden dijital ortamlarda sosyalleşebilmekte, bu sayede

[3] Rüstem Mustafaoğlu vd., "Dijital Teknoloji Kullanımının Çocukların Gelişimi ve Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri", *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 5/2 (2018), 1-21; Ayşe Kanter, "Dijital Bağımlılığın Okul Öncesi Dönemdeki Çocuklarda Problem Davranışlarına Etkisi", *Researcher* 8/2 (2020), 207-221; Deniz Mertkan Gezgin, *Çocuklarda Problemli Teknoloji Kullanımı, Olumsuz Etkileri ve Çözüm Önerileri* (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023).

coğrafi sınırları aşarak geniş bir arkadaş çevresine ulaşabilmektedir. Ancak bu durum, yüz yüze iletişim becerilerinin gelişmesini olumsuz etkileyebilir. Özellikle beden dili, ses tonu ve duygusal ifadelerin doğrudan gözlemlenebildiği geleneksel sosyal etkileşimlerin yerini sanal iletişim aldığında, çocuklar empati kurma, duyguları anlama ve sağlıklı sosyal ilişkiler geliştirme konusunda zorluk yaşayabilmektedir.[4]

Yapılan bir araştırmada, aşırı teknoloji kullanımının yalnızlık ve sosyal izolasyon hissini artırabileceğini göstermektedir.[5] Sürekli dijital etkileşim içinde olan çocuklar, gerçek hayattaki sosyal ilişkilerden uzaklaşarak sanal ortamlara bağımlı hale gelebilirler. Bu durum, zamanla yüz yüze sosyal etkileşimden kaçınma, sosyal kaygı bozuklukları ve düşük özgüven gibi psiko-sosyal problemlere yol açabilir. Ayrıca, sosyal medyada kurulan ilişkiler yüzeysel olabilir ve çocukların derin bağlar kurmalarını zorlaştırabilir. Kendi kimliklerini sanal ortamda inşa eden çocuklar, dijital dünyada elde ettikleri onay ve beğenilere daha fazla önem vererek gerçek dünyadaki ilişkileri ikinci plana atabilirler. Bu da çocukların toplumsal bağlarını zayıflatabilir ve yalnızlık hissini pekiştirebilir.[6]

Bununla birlikte, teknoloji kullanımının sosyal etkileri her zaman olumsuz değildir. Dijital araçlar, çocukların farklı kültürlerden bireylerle tanışmalarını ve küresel bir bakış açısı kazanmalarını sağlayabilir. Çevrimiçi öğrenme platformları, grup çalışmaları ve dijital topluluklar aracılığıyla çocuklar, ortak ilgi alanlarına sahip kişilerle bağlantı kurarak akademik ve kişisel gelişimlerine katkıda bulunabilirler.

1.2. Duygusal Etkiler

Teknolojinin çocuklar üzerindeki duygusal etkileri, özellikle son yıllarda yapılan araştırmalarla daha fazla gündeme gelmiştir. Ekran süresi ile duygusal sağlık arasındaki ilişki, çocukların gelişimsel süreçlerini de

[4] Zafer Güney, "Çocukların Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Araştırma", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2020), 195; Gezgin, *Çocuklarda Problemli Teknoloji Kullanımı, Olumsuz Etkileri ve Çözüm Önerileri*, 57.

[5] Gazanfer Anlı, "İnternet Bağımlılığı: Sosyal ve Duygusal Yalnızlık", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)* 3/2 (2018), 394.

[6] Ercan Aktan, "Sosyal Medya ve Sosyal Kaygı: Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk İletişim* 11/2 (2018), 36.

etkileyebilir. Yapılan çalışmalar, aşırı teknoloji kullanımının, çocuklarda kaygı, depresyon, yalnızlık ve düşük özsaygı gibi duygusal sağlık sorunları ile doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Çocukların erken yaşlardan itibaren dijital cihazlara maruz kalması, bu teknolojilerin çocukların dünyayı algılama biçimlerini değiştirmelerine neden olabilir. Ebeveynlerin, bu etkilerin farkında olarak çocuklarının dijital etkileşim sürelerini kontrol etmeleri, onların duygusal sağlığını korumada önemli bir role sahiptir.[7]

Ayrıca, dijital platformlar ve sosyal medya, çocukların kendilik algılarını etkileyen önemli bir faktör haline gelmiştir. Özellikle sosyal medyada geçirilen zaman, çocukların benlik saygısının düşmesine ve dış görünüşlerine dair kaygıların artmasına neden olabilmektedir. Çocuklar, sosyal medya üzerinde benzer yaşlardaki akranlarıyla karşılaştırıldıklarında, genellikle olumsuz bir benlik imajı geliştirme eğiliminde olabilirler. Bu da daha ileri düzeyde depresyon ve kaygı bozukluklarının temelini atabilir.[8]

1.3. Bilişsel Etkiler

Teknolojinin çocukların bilişsel gelişimi üzerindeki etkileri hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurabilecek karmaşık bir ilişkidir. Eğitim teknolojilerinin, özellikle dijital eğitim araçlarının ve uygulamalarının çocukların öğrenme süreçlerini zenginleştirdiği ve bilişsel becerilerini geliştirdiği yönünde olumlu görüşler bulunsa da, bu teknolojilerin aşırı kullanımı dikkat dağınıklığı ve öğrenme güçlükleri gibi istenmeyen yan etkilere de yol açabilir. Eğitim teknolojileri, çocukların öğrenmeye yönelik motivasyonlarını artırabilir, ancak dikkat sürelerinin kısalması, bilginin işlenmesi ve öğrenilmesinde engeller oluşturabilir.[9] Bu durum, özellikle okul öncesi ve ilkokul çağındaki çocuklar için önemli bir tehdit

[7] Mustafaoğlu vd., "Dijital Teknoloji Kullanımının Çocukların Gelişimi ve Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri", 7; Gezgin, *Çocuklarda Problemli Teknoloji Kullanımı, Olumsuz Etkileri ve Çözüm Önerileri*, 56.

[8] Abdullah Türkmen, "Sosyal Medyanın Ergenlerin Psikososyal Kişilik Gelişimine ve Benlik Saygısına Etkileri: YouTube Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2023), 423.

[9] Gezgin, *Çocuklarda Problemli Teknoloji Kullanımı, Olumsuz Etkileri ve Çözüm Önerileri*, 53-54.

oluşturur, çünkü erken yaşlarda edinilen dikkat becerileri, gelecekteki öğrenme süreçlerinin temelini atar.

Teknolojik cihazlar, özellikle renkli ekranlar, hızlı değişen görseller ve sesli içeriklerle dikkat çekici bir ortam sunar. Ancak bu ortam, çocukların uzun süreli odaklanma yeteneklerini zayıflatabilir. Çocukların dikkat sürelerinin kısalması, dijital cihazların sık kullanımına bağlanabilir. Yapılan araştırmalar, sürekli dijital uyarıcılarla etkileşimde bulunan çocukların, geleneksel öğrenme ortamlarında daha fazla dikkat dağınıklığı yaşadıklarını ve bu durumun, okuldaki akademik başarılarını olumsuz etkileyebileceğini ortaya koymaktadır.[10] Bu nedenle çocuklar, dijital cihazlar arasında geçiş yaparken, bilişsel yük arttığı için öğrenme süreçlerinde derinlemesine anlama ve analiz yapma yeteneklerinde eksiklikler yaşayabilirler.

1.4. Fiziksel Etkiler

Teknolojinin aşırı kullanımı, çocukların fiziksel sağlık üzerinde çeşitli olumsuz etkilere yol açabilir. Özellikle ekran başında geçirilen uzun süreler, çocukların fiziksel aktivitelerini sınırlayarak hareketsiz bir yaşam tarzının benimsenmesine neden olabilir. Bu durum, zamanla obezite, kas ve iskelet rahatsızlıkları ve kardiyovasküler hastalıklar gibi sağlık sorunlarının riskini artırmaktadır.[11] Çocuklar, ekran karşısında daha fazla vakit geçirirken, hareket etmeyi ve aktif olmayı tercih etmemekte, bu da onların kas-iskelet sistemlerinin gelişimini olumsuz etkileyebilmektedir. Yapılan araştırmalar, ekran başında geçirdiği süre arttıkça, çocukların genel fiziksel sağlıklarının bozulduğunu ve hareketsizliğin uzun vadeli sağlık sorunlarına yol açtığını göstermektedir.[12]

Ayrıca, uzun süreli ekran kullanımı çocukların göz sağlığı üzerinde de olumsuz etkiler meydana getirebilir. Ekranlardan yayılan mavi ışık, özellikle

[10] Neşe Özkan Yılmaz vd., "PASS Teorisine Dayalı Dijital Oyun Tasarımının Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu Olan Çocuklar Üzerindeki Etkisi", *Politeknik Dergisi* 27/4 (Eylül 2024), 1376.

[11] Naime Ulug vd., "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Uygulanan Uzaktan Eğitimin Lise Öğrencilerinin Kas İskelet Sistemi Problemleri, Uyku, Ekran Süresi ve Fiziksel Aktivite Düzeyine Etkisi", *Journal of Health Sciences and Management* 3/1 (2023), 7-15.

[12] Gezgin, *Çocuklarda Problemli Teknoloji Kullanımı, Olumsuz Etkileri ve Çözüm Önerileri*, 51-52.

çocukların gelişen göz yapıları üzerinde zararlı olabilir. Çocuklar uzun süre ekranlara bakarken, göz kasları yorulabilir ve bu da göz ağrıları, kuru gözler ve ilerleyen dönemlerde görme problemleri gibi sorunlara yol açabilir.[13]

Çocukların dijital cihazlarla fazla zaman geçirmeleri, aynı zamanda uyku düzenlerini de bozabilir. Bilimsel çalışmalar, ekran kullanımının melatonin salgısını engelleyebileceğini ve bu durumun uyku kalitesini düşürebileceğini göstermektedir. Özellikle gece saatlerinde teknoloji kullanımı, çocukların uykuya dalma süreçlerini geciktirerek uyku sürelerinin kısalmasına neden olabilir. Uyku eksikliği, çocukların fiziksel ve zihinsel gelişimlerini doğrudan etkileyebilir.[14]

2. Ebeveynlerin Sorumlulukları

Dijital çağda ebeveynlerin rolü, çocukların teknolojiyi sağlıklı bir şekilde kullanmalarını desteklemek ve rehberlik etmek açısından son derece önemlidir. Ebeveynler, çocuklarının dijital dünyada güvenli bir şekilde var olmalarını sağlamak için çeşitli stratejiler geliştirmelidir. Bu stratejiler, çocukların teknolojiyi bilinçli ve dengeli bir şekilde kullanmalarını sağlamaktan internet güvenliği konusunda farkındalık kazandırmaya kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Bununla birlikte, ebeveynler çocuklarının dijital etkinliklerini takip etmeli, onlara rehberlik etmeli ve karşılaşabilecekleri riskler konusunda bilinçlendirmelidir. Etkili bir dijital ebeveynlik için çocuklarla teknoloji kullanımı hakkında açık ve sürekli bir iletişim kurmak, onların sorularına yanıt vermek ve güvenli bir dijital ortam oluşturmak gereklidir.[15] Tüm bu sorumluluklar, ebeveynlerin çocuklarının dijital dünyada sağlıklı bireyler olarak yetişmelerine katkıda bulunmasını zorunlu kılmaktadır.

2.1. Eğitim ve Bilgilendirme

Dijital çağda ebeveynlerin çocuklarına teknoloji kullanımı konusunda

[13] Özge Yabaş Kızıloğlu, "Çocuklarda Ekran Süresi Uzadıkça Göz Problemleri Artıyor!", *Yeditepe Üniversitesi Hastaneleri* (Erişim 06 Şubat 2025).

[14] Fatih Bal - İpek Okkay, "Dijital Oyunların Çocuklarda Uyku Bozuklukları İle İlişkisinin İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2021), 136-137.

[15] Sağlam, "Çocuklarda Teknoloji Kullanımı ve Dijital Ebeveynlik", 124.

sağlıklı ve güvenli bir yol haritası sunması, onların dijital dünyayı bilinçli şekilde deneyimlemeleri açısından kritik rol oynamaktadır. Bu bağlamda, ebeveynler çocuklarına teknolojinin işleyişini ve potansiyel risklerini tanıtma konusunda bilinçli bir eğitim süreci oluşturmak durumundadır. Dijital dünyanın dinamikleri, çocukların yalnızca bilgiye erişimini kolaylaştırmakla kalmamakta, aynı zamanda çevrimiçi ortamda karşılaşabilecekleri etik ve güvenlik sorunlarını da beraberinde getirmektedir. İnternet güvenliği, sosyal medya kullanımı ve dijital ayak izi gibi konular, çocukların sıklıkla maruz kaldığı risk alanları arasında yer almakta ve bu konular üzerine bilinç geliştirilmesi gerekmektedir.[16]

İnternet güvenliği, çocukların çevrimiçi ortamda karşılaşabilecekleri siber zorbalık, dolandırıcılık ve zararlı içerikler gibi tehlikeler karşısında bilinçlenmelerini gerektiren önemli bir konudur. Bu bağlamda, ebeveynlerin çocuklarının internet kullanım alışkanlıklarını gözlemlemesi ve onlara kişisel bilgilerin paylaşımına yönelik riskleri tanıtması, güvenli şifre oluşturmanın önemini vurgulaması ve çevrimiçi iletişimde seçici davranmanın gerekliliğini aktarması, dijital güvenlik farkındalığının oluşmasına katkı sağlayabilir.[17]

Çocukların dijital ayak izini yönetmek, ebeveynlerin dikkate alması gereken önemli bir konudur. Dijital ayak izi, bir çocuğun çevrimiçi ortamda bıraktığı izleri ifade eder ve gelecekte bu verilerin nasıl kullanılacağı belirsizlik taşımaktadır. Bu nedenle, dijital ortamlarda yapılan paylaşımların kalıcılığı ve geri alınmasının zorlukları konusunda çocukların bilinçlendirilmesi, uzun vadeli etkiler açısından önemli bir farkındalık oluşturabilir.[18]

[16] Murat Altınöz vd., "Siber Güvenlik ve Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı Dersi Pilot Uygulamasına İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Journal of Continuous Vocational Education and Training* 2/1 (2019), 2; Alkım Öden Akman vd., "Çocukların Sosyal Medyadaki Dijital Ayak İzleri: Mahremiyet İhlalinde Hassas Noktalar", *Turkish Journal of Pediatric Disease* 15/6 (2021), 554.

[17] Mustafa Sarıkaya - Süleyman Sadi Seferoğlu, "Çocukların Çevrim-İçi Ortamlarda Karşılaştıkları Riskler Ve Güvenli İnternet Kullanımı", *Eğitim Teknolojileri Okumaları*, ed. Bülent Akkoyunlu vd. (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 191-210.

[18] Ferhat Parıltı - Hatice Aydın, "Çocukların Dijital Ayak İzi Ölçümü ve Kültürel Miras Oyunlarının Önleyici Bir Araç Olarak Kullanımı", *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2024), 423, 427.

2.2. Sınırlar Belirleme

Çocukların teknoloji kullanımına dair sınırların belirlenmesi, ebeveynlerin çocuklarının dijital sağlığını koruma sürecinde önemli bir unsurdur. Teknoloji, öğrenme, eğlence ve iletişim için çeşitli imkânlar sunarken aşırı kullanımının fiziksel, duygusal ve bilişsel sağlık üzerinde olumsuz etkilere yol açabileceği bilinmektedir. Bu nedenle, ekran süresi, içerik türleri ve kullanım zamanları gibi konulara yönelik belirlenen kuralların tutarlı bir şekilde uygulanması ve ihtiyaçlara göre düzenli olarak değerlendirilmesi, dijital dengeyi sağlamada etkili bir yaklaşım sunmaktadır.[19]

Yukarıda da belirtildiği üzere, çocukların günün büyük bir kısmını ekran başında geçirmesi fiziksel sağlık sorunlarına, dikkat dağınıklığına ve sosyal izolasyona neden olabilmektedir. Bu bağlamda, ekran süresinin dengeli bir şekilde planlanması, çocukların fiziksel aktivitelere katılımını ve sosyal becerilerinin gelişimini destekleyebilir. Örneğin, okul sonrası ekran kullanımına yönelik belirli bir zaman aralığının belirlenmesi ve hafta sonlarında daha esnek bir yaklaşım benimsenmesi, dijital denge açısından fayda sağlayabilir. Ayrıca, ekran süresinin günlük yaşantı üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesi ve ihtiyaçlara göre yeniden düzenlenmesi, çocukların teknoloji ile sağlıklı ilişki kurmalarına katkıda bulunabilir.

2.3. Model Olma

Ebeveynlerin teknoloji kullanımları, çocuklarının dijital alışkanlıklarını şekillendiren önemli bir faktördür. Çocuklar, ebeveynlerini en yakın rol modelleri olarak görürler ve genellikle onların davranışlarını kopyalarlar. Bu nedenle, ebeveynlerin sağlıklı teknoloji kullanım alışkanlıkları sergilemeleri, çocukların da benzer davranışları benimsemelerine yardımcı olur. Ebeveynlerin, teknoloji kullanımını dengelemeleri, ekran başında geçirdikleri süreyi sınırlamaları ve teknolojiyi yalnızca gerekli olduğunda kullanmaları, çocuklar için iyi bir örnek oluşturur.[20] Örneğin, aile içindeki zamanlarda telefon, tablet veya bilgisayar gibi cihazların sınırlı

[19] İlknur Yıldız - Mehmet Kanak, "Çocukların Dijital Teknoloji Kullanımı ve Ebeveyn Yaklaşımları: Kesitsel Bir Çalışma", *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 15/2 (2021), 307.

[20] Yıldız - Kanak, "Çocukların Dijital Teknoloji Kullanımı ve Ebeveyn Yaklaşımları", 311.

kullanılması, çocuklara teknolojinin bir araç olduğu, bir yaşam tarzı olmadığı mesajını verir.

Ebeveynlerin kitap okuma, dışarıda yürüyüş yapma veya aile üyeleriyle yüz yüze etkileşimde bulunma gibi dijital cihazlardan uzak aktiviteleri tercih etmeleri, çocuklarına dijital dünyadan uzaklaşmayı ve fiziksel aktiviteleri teşvik eder. Ayrıca, çocuklarla geçirilen kaliteli zaman sırasında ebeveynlerin teknoloji kullanmaması, çocukların sosyal becerilerinin gelişmesine katkı sağlar ve aile içindeki bağları güçlendirir.[21] Ebeveynlerin, teknoloji kullanımını eğlenceli ve öğretici hale getirecek şekilde çocuklarıyla birlikte interaktif dijital aktiviteler yapmaları, çocukların teknolojiye olan bakış açılarını olumlu yönde etkileyebilir.

2.4. İletişim Kurma

Ebeveynlerin, çocuklarıyla açık ve sürekli bir iletişim kanalı kurmaları, dijital çağda sağlıklı teknoloji kullanımı için kritik bir stratejidir. Teknoloji kullanımı hakkında düzenli olarak yapılan konuşmalar, çocukların dijital dünyada karşılaştıkları zorlukları ebeveynlerine rahatça aktarabilmelerine olanak tanır. Bu tür bir iletişim, çocukların yalnızca teknolojiyle ilgili sorularını sormalarını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ebeveynlerin çocuklarının dijital deneyimlerini daha iyi anlamalarına yardımcı olur.[22] Çocuklar, yaşadıkları çevrimiçi deneyimlerden ve karşılaştıkları olumsuz durumlarla ilgili duygusal olarak zorlandıklarında, açık bir iletişim ortamı sayesinde bu durumları ebeveynlerine anlatabilirler.

Açık iletişim kanallarının kurulması, ebeveynlerin çocuklarıyla güvenli bir dijital ortam oluşturmasında önemli rol oynamaktadır. Çocukların, sosyal medya, çevrimiçi oyunlar ve diğer dijital platformlarda karşılaştıkları olumsuzluklar veya siber zorbalık gibi durumlar hakkında ebeveynleriyle rahatça iletişim kurabilmesi, dijital risklerin daha erken tespit edilmesine olanak tanımaktadır. Bu tür bir diyalog, ebeveynlerin çocuklarının dijital deneyimlerine dair daha fazla bilgi edinmesini sağlarken aynı zamanda bu deneyimlerin nasıl yönetileceğine dair bilinçli kararlar alınmasına katkıda

[21] Ahmet Serkan Okay - Başak Gezmen, "Dijital Ebeveynlik Farkındalığı Oluşturmada Dijital Bağımlılık Konulu Kamu Spotlarının Önemi", *Etkileşim* 14 (2024), 135.

[22] Sağlam, "Çocuklarda Teknoloji Kullanımı ve Dijital Ebeveynlik", 127.

bulunmaktadır.[23] Ebeveynler, çocuklarının teknoloji kullanımı sırasında yaşadıkları olumsuz deneyimler hakkında onlara rehberlik edebilir ve bu deneyimlerin üstesinden gelmeleri için destek sağlayabilir.

2.5. Dinî ve Ahlaki Değerlerin Entegrasyonu

Ebeveynler, çocuklarına dinî ve ahlaki değerleri teknoloji kullanımıyla ilişkilendirerek sunabilir. Dijital çağda, çocuklar çeşitli çevrimiçi içeriklere ve platformlara hızla erişebilmekte, bu da ahlaki değerler ve etik standartlar konusunda kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Bu nedenle, ebeveynlerin teknolojiyi ve dijital dünyayı kullanırken çocuklarına dinî ve ahlaki değerleri rehber olarak sunmaları büyük bir önem taşır. Dinî öğretiler, çocukların dijital içeriklere karşı daha bilinçli ve sorumlu bir tutum geliştirmelerine katkı sağlayabilir.[24] Özellikle dürüstlük, saygı, başkalarına zarar vermeme, mahremiyetin korunması gibi temel ahlaki ilkeler, çocukların dijital dünyadaki etkileşimlerinde doğru ve etik kararlar almalarına katkı sağlar.

İnternette karşılaşılan yanlış bilgi, nefret söylemi, şiddet içeren içerikler ve etik dışı davranışlar, çocuklar için potansiyel tehlikeler oluşturabilir. Ebeveynler, çocuklarını bu tehlikelere karşı dinî perspektiflerle bilinçlendirerek, onların doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğini geliştirmelerine yardımcı olabilirler.[25] Örneğin, internet ortamındaki bilgi paylaşımında dürüstlük, doğruyu söyleme ve başkalarının haklarına saygı gösterme gibi değerler vurgulanarak, çocuklara dijital dünyada bu değerlerin önemi anlatılabilir.

Ayrıca, dinî ve ahlaki değerlerin dijital medya kullanımıyla enteg-

[23] Okay - Gezmen, "Dijital Ebeveynlik Farkındalığı Oluşturmada Dijital Bağımlılık Konulu Kamu Spotlarının Önemi", 131.

[24] Hızır Hacıkeleşoğlu, "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 887; Nimet Ferah, "Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskiyeni* 49 (2023), 397; Hatice Kılınçer, "Dijital Oyunların Çocukların Dinî-Ahlaki Gelişimine Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği", *Tetkik* 4 (2023), 284.

[25] Remzi Bilge, "Sosyal Medyada Nefret Söyleminin İnşası ve Nefret Suçlarına İlişkin Yasal Düzenlemeler", *Yeni Medya* 1 (2016), 3-4; Mehmet Varış - Bahadır Avşar, "Sosyal Medyada Nefret Söylemi", *TRT Akademi* 7/14 (2022), 355.

rasyonu, çocukların dijital dünyadaki davranışlarını yönlendiren içsel bir pusula görevi görebilir. Ebeveynler, çocuklarına dijital dünyanın geçici ve yüzeysel yanılsamalarına kapılmamaları gerektiğini öğretebilirler.[26] Örneğin, sosyal medya platformlarında idealize edilen yaşam tarzlarının gerçek dışı olduğunu, başkalarının başarıları veya yaşam biçimlerinin kişisel mutluluğu sağlamayacağına dair öğretiler, çocukların dijital dünyadaki etkileşimlerine yön verebilir. Dinî öğretiler, insanın değerinin dış görünüş ve maddi şeylerden bağımsız olduğuna dair bir anlayış kazandırarak çocukların dijital dünyada daha sağlıklı ve gerçekçi bir bakış açısına sahip olmalarını sağlar. Ebeveynlerin, bu tür değerleri teknoloji kullanımıyla harmanlayarak çocuklarına öğretmeleri, dijital çağın getirdiği zorluklar karşısında onların ahlaki sağlamlıklarını koruyabilmelerine yardımcı olacaktır.

2.6. Denetim ve İzleme

Ebeveynler, çocuklarının teknoloji kullanımını denetlemek ve gerektiğinde müdahale etmekle yükümlüdür. Bu nedenle ebeveynlerin, çocuklarının dijital etkinliklerini izlemeleri ve içeriklere erişimlerini düzenlemeleri büyük bir sorumluluktur.[27]

Denetim, yalnızca içerik sınırlamalarıyla sınırlı kalmamalıdır. Ebeveynler, çocuklarının dijital dünyada nasıl vakit geçirdiklerini gözlemlemeli ve bu kullanımların psikolojik ve sosyal etkilerini değerlendirmelidir. Ayrıca, çocukların çevrimiçi etkileşimlerini takip ederek, olumsuz sosyal durumları (örneğin, siber zorbalık) erken tespit edebilir ve müdahale edebilirler. Bu izleme, çocukların dijital dünyada karşılaştıkları olumsuzluklara karşı savunmasız kalmalarını engeller.[28] Ebeveynlerin denetim ve izleme süreçlerinde aşırıya kaçmamaları da önemlidir. Teknoloji kullanımıyla ilgili denetim, bir denetleme aracı değil, rehberlik etme ve güvenli

[26] Stewart M. Hoover, "Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar", *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2021), 203.

[27] Seda Sünbül Olgundeniz - Ümit Aydoğan, "Dijital Yayın Platformlarında Ebeveyn Denetimi ve Çocuk Erişimine Yönelik Bir Araştırma: Netflix, Amazon Prime Video ve Disney+ Örnekleri", *TRT Akademi* 8/19 (2023), 789.

[28] Olgundeniz - Aydoğan, "Dijital Yayın Platformlarında Ebeveyn Denetimi ve Çocuk Erişimine Yönelik Bir Araştırma", 792-794.

bir dijital ortam oluşturma amacını taşımalıdır. Ancak, ebeveynlerin izleme süreçlerinde çocuklarına güven duygusu aşılamaları da önemlidir.

2.7. Alternatif Aktiviteler Sunma

Ebeveynlerin, çocuklarına teknoloji dışında eğlenceli ve öğretici aktiviteler sunmaları, sağlıklı bir yaşam tarzı geliştirmelerine katkı sağlayabilir. Dijital dünyanın sürekli ve hızla değişen dinamikleri, çocukların teknolojiye olan bağımlılıklarını artırabilir. Bu sebeple ebeveynler, çocuklarını teknoloji dışında da aktif kılacak etkinliklere yönlendirmelidir. Spor, sanat, müzik ve kültürel etkinlikler gibi alternatifler, çocukların dikkatini dijital dünyadan uzaklaştırarak onların fiziksel ve zihinsel gelişimlerini destekleyebilir.[29]

Spor aktiviteleri, çocukların fiziksel sağlığını iyileştirmenin yanı sıra, disiplin, takım çalışması ve hedef belirleme gibi önemli yaşam becerilerinin kazanılmasına olanak tanır. Sanat ve müzik gibi yaratıcı faaliyetler ise çocukların kendilerini ifade etmelerine, duygusal dünyalarını keşfetmelerine ve problem çözme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur.[30] Ayrıca, sosyal etkinlikler ve grup oyunları çocukların empati geliştirmelerine, iletişim becerilerini artırmalarına ve başkalarıyla sağlıklı ilişkiler kurmalarına katkı sağlar.

3. Dinî Rehberlik ve Teknoloji Kullanımı

Dijital çağ, bireylerin yaşamlarını derinden etkileyen bir dizi yenilik ve değişim getirmiştir. Özellikle çocuklar, teknoloji ile iç içe büyümekte ve bu durum, ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanımını yönetme sorumluluğunu artırmaktadır. Dinî değerler, bu yönetim sürecinde önemli bir rehberlikte bulunarak ebeveynlerin çocuklarına sağlıklı bir dijital yaşam sunmalarına katkıda bulunmaktadır.[31] Dinî rehberlik, sadece çocukların teknolojiyi nasıl kullanacaklarını belirlemekle kalmaz, aynı

[29] Pera Samsun Özel Eğitim Kurumları, "Teknoloji Bağımlılığı" (Erişim 28 Eylül 2024).

[30] Rüstem Orhan, "Çocuk Gelişiminde Fiziksel Aktivite ve Sporun Önemi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2019), 159-162.

[31] Sibel Kandemir - Hicret K. Toprak, "Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 560.

zamanda onların karakter gelişimlerine de olumlu etki yapar. Ebeveynler, dinî prensipler çerçevesinde çocuklarına dijital dünyada nasıl davranmaları gerektiğini öğretirken ruhsal ve ahlaki gelişimlerini de destekler.[32] Bu bağlamda, dinin sunduğu değerler, çocukların teknoloji ile olan ilişkilerini sağlıklı bir şekilde yönlendirmeleri açısından kritik öneme sahiptir.

3.1. Dijital Çağda Dinî Değerlerin Rehberliğinde Teknoloji Yönetimi

Çocukların dijital teknolojilere olan ilgisi, sadece eğitimsel ya da eğlencelik içeriklerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda ahlaki, psikolojik ve sosyal etkilere de yol açmaktadır. Bu noktada ebeveynler, çocuklarının dijital dünyada sağlıklı bir şekilde var olmalarını sağlamak için dinî değerleri rehber olarak kullanabilirler. Dinî öğretiler, bireylerin doğru ile yanlışı ayırt etmeleri, sorumluluklarını yerine getirmeleri ve toplumla uyum içinde yaşamaları adına önemli bir kaynak sunmaktadır.

Ebeveynlerin, çocuklarının dijital dünyada karşılaştığı zorluklara dinî değerler ışığında yaklaşmaları, onları etik ve bilinçli bireyler olarak yetiştirmeleri için kritik bir yol haritası oluşturur. Dijital ortamda karşılaşılan ahlaki ikilemler, zararlı içerikler ve sosyal medya baskıları, çocukların karakter gelişimini doğrudan etkileyebilir. Bu yüzden, dinî değerlerin dijital teknoloji kullanımında nasıl bir rehberlik sunduğu, ebeveynlerin bu süreci nasıl yönlendireceği ve çocuklara dijital dünyada sağlıklı bir yaşam biçimi kazandırma stratejileri önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, aşağıdaki başlıklar, dinî değerler ile teknoloji yönetimi arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemeyi hedeflemektedir.

3.1.1. Ahlaki Eğitim

Ebeveynlerin, çocuklarına doğru ve yanlış kavramlarını öğretmesi, onların ahlaki gelişiminde kritik bir rol oynamaktadır. Bu değerlerin dijital ortamda da uygulanması, özellikle internetin sunduğu anonimlik ve sınırsız içerik akışı nedeniyle daha da önemli hale gelmektedir. İnternette

[32] Mehmet Haberli, "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 309; Mehmet Haberli, "Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 386.

karşılaşılan ahlaki ikilemler, çocukların karşısına her an çıkabilir; örneğin, çevrimiçi şiddet, nefret söylemi, gizliliğin ihlali ya da sanal zorbalık gibi durumlarla karşılaşmaları mümkündür.[33] Bundan dolayı dinî değerler, çocuklara bu tür durumlarla nasıl başa çıkacakları konusunda güçlü bir rehberlik sunabilir. Dinî öğretiler, bireylerin doğruyu ve yanlışı ayırt etme yetilerini geliştirir.

Dinî değerlerin çocuklara kazandırılmasında ebeveynlerin uyguladığı eğitim yöntemleri, sadece teorik bilgi aktarımıyla sınırlı değildir. Bu değerlerin pratikte ve dijital dünyada nasıl hayata geçirileceği, ebeveynlerin sağladığı örneklerle şekillenir. İnternet üzerindeki içeriklerin çoğu zaman denetlenememesi ve bireylerin bireysel yorumlarına açık olması, çocukları ahlaki çatışmalarla baş başa bırakabilir.[34] Bu noktada ebeveynler, çocuklarına internetin olumsuz etkilerinden nasıl korunabileceklerini ve hangi davranışların ahlaki değerlerle uyumsuz olduğunu gösterebilir.

3.1.2. Dijital İçerik Seçimi

Çocukların dijital dünyada maruz kaldığı içeriklerin seçimi, onların zihinsel, duygusal ve ahlaki gelişiminde önemli etkiye sahiptir. Bu nedenle, ebeveynlerin çocuklarına sunacağı dijital içerikler, dinî ve etik değerlerle uyumlu olmalıdır ve çocukların ruhsal bütünlüğünü koruyacak şekilde düzenlenmelidir. İnternette ve dijital platformlarda yer alan içerikler, çoğunlukla denetimsiz ve filtrelenmemiş bir şekilde sunulmaktadır, bu da çocukları uygunsuz içeriklere, şiddet, cinsellik, ırkçılık gibi zararlı öğelere maruz bırakabilir.[35] Dinî değerler, bu tür içeriklere karşı çocukları bilinçlendirerek onları koruma görevini üstlenebilir.

Dijital içeriklerin türü de ebeveynlerin sınır koyması gereken bir diğer önemli alandır. Çocuklar, yaşlarına uygun olmayan içeriklerle karşılaşabileceği için ebeveynler, dijital platformlarda çocuklarının izlediği ve kullandığı içerikleri dikkatle takip eder. Bu süreçte, aile içi sohbetler, hangi

[33] Abdullah Yıldız, "İnternet Bağımlılığı İçin Kolaylaştırıcı Bir Faktör Olarak Sanal Dünyada Etik Duyarlılık Azalması", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 9/4 (2017), 400.

[34] Kübra Güran Yiğitbaşı - Serkan Çelik, "Dijital Dünyada Mahremiyet, Ebeveynlik ve Çocuklar: Afyonkarahisar Örneği", *TRT Akademi* 8/19 (2023), 872.

[35] Ferah, "Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma", 395.

içeriklerin uygun olduğu ve hangi içeriklerin çocukların gelişimine zarar verebileceği konusunda bilgilendirici ve öğretici bir rol üstlenir. Ebeveynler, içerik filtreleme yazılımları ve dijital denetim araçları kullanarak çocuklarının yalnızca yaşlarına uygun içeriklere erişmesini sağlayabilir.[36]

Ebeveynler, dinî öğretilerin ışığında, çocuklarına sadece eğitici ve öğretici içerikler değil, aynı zamanda onların değerler dünyasına uygun olan, ahlaki erdemleri pekiştiren içerikleri sunabilir. Dinî öğretilerde vurgulanan empati, hoşgörü, adalet ve dürüstlük gibi değerler, çocukların dijital platformlarda karşılaştıkları çeşitli içeriklere eleştirel bir gözle yaklaşmalarına yardımcı olur.[37] Bu bağlamda, ebeveynlerin içerik seçiminde yalnızca eğitsel kalitesini değil, aynı zamanda içeriklerin bireylerin dinî inançlarına ve etik değerlerine uygunluğunu da göz önünde bulundurmaları gerekir.

3.1.3. Toplumsal Sorumluluk

Dijital çağda çocukların toplumsal sorumluluk bilinci kazanmaları, dinî değerler çerçevesinde şekillendirilmesi gereken önemli bir konudur. Teknolojinin sunduğu fırsatlar kadar içerdiği riskler de göz önüne alındığında, ebeveynlerin çocuklarına sağlıklı bir dijital bilinç kazandırmaları kaçınılmazdır. Dinî pratikler, değerler ve öğretiler, bu sürecin temel taşlarını oluşturur. Çocukların dijital dünyada toplumsal sorumluluklarını kavrayabilmeleri için ebeveynlerin bilinçli bir yönlendirme yapmaları gerekmektedir.

Dinî değerler, bireylere yalnızca kişisel gelişim ve etik sorumluluklar kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal sorumluluk bilincini de pekiştirir. Çocukların dijital dünyada karşılaştıkları içerikler ve etkileşimler, yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de etkiler oluşturmaktadır. Bu bağlamda ebeveynler, çocuklarına teknoloji kullanımında toplumsal faydayı gözetmeyi öğretmekle yükümlüdür. İnternetteki birçok etkileşim, sosyal normları, değerleri ve toplumsal

[36] Türker Söğütlüler - Emrah Başer, "Dijital Çağda Ebeveyn Olmak: Çocuk İzleyiciler ve Ekrandaki Şiddet Üzerine Bir Araştırma", *TRT Akademi* 8/19 (2023), 832.

[37] Ferah, "Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma", 407.

yapıyı doğrudan etkileyebilir.[38] Çocukların dijital dünyada topluma karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri, onları sadece kendi çıkarlarını düşünmekten alıkoyacak, başkalarının haklarına saygılı ve topluma katkı sağlayan bireyler olarak yetiştirecektir.

3.2. Ebeveynlerin Dijital Çağda Karşılaştığı Zorluklar ve Dinî Rehberlik

Ebeveynler, çocuklarının teknoloji kullanımını yönetirken karşılaştıkları zorluklar çeşitli boyutlara sahiptir. Teknolojinin hızla gelişmesi, çocukların dijital dünyaya erken yaşta maruz kalması ve bu ortamda karşılaştıkları riskler ebeveynleri endişelendirmektedir. Bununla birlikte, ebeveynlerin çocuklarını teknoloji kullanımı konusunda doğru şekilde yönlendirebilmesi için dinî rehberlik önemli rol oynamaktadır.

Dinî rehberlik, ebeveynlere çocuklarının teknoloji kullanımıyla ilgili olarak sağlam bir temel ve değerler sunabilir. Din, çocuklara doğru ve yanlış arasındaki farkı öğretirken ahlaki değerleri pekiştirir ve onları teknoloji kullanımı konusunda daha bilinçli bir şekilde yönlendirebilir.[39] Ayrıca, dinî rehberlik ebeveynlere çocuklarının ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını anlama konusunda yardımcı olabilir ve teknoloji kullanımının bu ihtiyaçları nasıl etkilediği konusunda farkındalık oluşturabilir.

Dinî rehberlik aynı zamanda ebeveynlere çocuklarının teknoloji kullanımıyla ilgili olarak sınırlar koyma konusunda da yardımcı olabilir. Din, ölçülü olmayı, aşırılıktan kaçınmayı ve dengeyi öğütler.[40] Bu prensipler, ebeveynlere çocuklarının teknoloji kullanımını dengeleme konusunda rehberlik edebilir ve sağlıklı bir dijital yaşam tarzı geliştirmelerine yardımcı olabilir. Bu noktada dinî rehberlik, ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanımıyla ilgili karşılaştıkları zorlukları aşmalarında önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

Özellikle ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanımını yönetirken

[38] Sağlam, "Çocuklarda Teknoloji Kullanımı ve Dijital Ebeveynlik", 124.

[39] Cansu Dursun Çirci, "Teknolojinin Aileye Etkisi: Değişen Ailenin Dijital Ebeveyn ve Çocukları", *Turkish Studies-Social Sciences* 15/4 (2020), 2249.

[40] Mehmet Demirtaş, "İslam Düşüncesinde 'Ölçülü ve Dengeli Olmak' Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 199.

karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmelerine yardımcı olmak için dinî rehberlik önemli bir destek sunmaktadır. Dinî rehberlik, ebeveynlere çocuklarının teknoloji kullanımıyla ilgili olarak sağlam bir temel ve değer kazandırır. Bu sayede, ebeveynler çocuklarını teknoloji kullanımı konusunda daha bilinçli bir şekilde yönlendirir ve sağlıklı bir dijital yaşam tarzı oluşturmalarına katkıda bulunur.

3.2.1. Dijital Bağımlılık ve Dinî Rehberlik

Dijital bağımlılık, özellikle çocuklar ve gençler arasında giderek daha yaygın hale gelen bir sorun olup ebeveynler için ciddi bir endişe kaynağıdır. Bu bağlamda, dinî rehberlik, dijital bağımlılıkla mücadelede önemli bir kaynak sunar.[41] Dinî öğretiler, aşırılıklardan kaçınmanın ve dengeyi sağlamanın önemini vurgular. İslam'da "her şeyde bir denge" anlayışı, aşırıya kaçan her türlü davranışın insanın ruhsal ve fiziksel sağlığını bozacağına işaret eder. Bu ilke, ebeveynlere, çocuklarının teknoloji kullanımında dengeyi nasıl sağlayacaklarına dair değerli bir yol haritası sunar.[42]

Ebeveynler, çocuklarına teknoloji kullanımının sınırlarını öğretirken dinî öğretileri rehber olarak alabilirler. Örneğin, İslam'daki "israf" kavramı, sadece maddi kaynakları değil, zamanın ve enerjinin israfını da kapsar. Bu bağlamda, ebeveynler, çocuklarına teknoloji kullanımının israf olmadığını, ancak zamanlarını doğru bir şekilde kullanmalarını öğreterek onları dijital bağımlılıktan koruyabilirler. Ayrıca, dinî öğretiler, insanın hayattaki amacını bilmesinin önemini vurgular. Teknoloji kullanımı, bireylerin hayattaki manevi ve toplumsal görevlerini yerine getirmelerine engel olmamalıdır.[43] Ebeveynler, çocuklarına bu perspektifi kazandı-

[41] Deniz Yengin, "Teknoloji Bağımlılığı Olarak Dijital Bağımlılık", *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (01 Nisan 2019), 139; Başak Karateke, "Bir Teknoloji Bağımlısı Yetiştirmek: Yeni Doğandan Ergenliğe Ebeveynliğe Yardımcı Bir Duygu Düzenleme Aracı Olarak Sanal Ortamlar", *Bağımlılık Dergisi* 21/4 (2020), 344.

[42] Demirtaş, "İslam Düşüncesinde 'Ölçülü ve Dengeli Olmak' Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?", 199.

[43] Huriye Martı, "Dinî ve Ahlâkî Boyutlarıyla Teknoloji Bağımlılığı", *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (2018), 118-119.

rarak teknolojinin hayatın sadece bir parçası olduğunu, ancak her şeyin ötesinde bir anlam arayışı içinde olmaları gerektiğini öğretmelidirler.

Dijital bağımlılık durumunda, ebeveynler, çocuklarına sadece teknoloji kullanımıyla ilgili sınırlar koymakla kalmaz, aynı zamanda teknolojiyi daha sağlıklı bir şekilde nasıl kullanabileceklerini ve teknolojiye ayıracakları zamanı nasıl dengede tutabileceklerini de öğretirler. Bu yaklaşım, çocukların dijital dünyanın etkileriyle başa çıkabilme kapasitesini artırır ve onları daha bilinçli bir teknoloji kullanıcısı olarak yetiştirir.

3.2.2. İletişim Sorunları ve Dinî Rehberlik

Teknolojinin çocuklar ve ebeveynler arasındaki iletişimi zayıflatması, dijital çağda önemli bir sorun haline gelmiştir. Ebeveynler, çocuklarının teknoloji kullanımıyla birlikte aile içindeki açık ve etkili iletişimi koruyabilmek için dinî değerlerden faydalanabilirler. İslam'da, açık ve samimi iletişimin önemi vurgulanırken, "kelimeyi doğru kullanmak" ve "güzel söz" söylemek üzerinde durulur.[44] Bu ilkeler, ebeveynlere, çocuklarıyla sağlıklı bir iletişim kurmalarının temellerini atma konusunda yardımcı olabilir.

Ebeveynlerin, çocuklarına dijital iletişimde dürüst ve doğru olmayı öğretirken dinî rehberliği temel alarak nasıl davranmaları gerektiğini belirlemeleri önemlidir. Aile içinde sağlıklı bir diyalog ortamı oluşturmak, sadece teknolojiyi sınırlandırmakla değil, aynı zamanda çocuklara güvenli ve açık bir iletişim kültürü sunmakla mümkündür. Çocuklar, ebeveynleriyle her türlü konuda rahatça konuşabileceklerini hissettiklerinde, dijital dünyada karşılaşacakları sorunları da daha rahat paylaşabileceklerdir. Bu anlamda, dinî rehberlik, çocukların teknoloji kullanımında yalnızca sınırlar koymakla kalmaz, aynı zamanda onlara sağlıklı iletişim yollarını öğretir.[45]

3.2.3. Sosyal Medya Etkileri ve Dinî Rehberlik

Sosyal medya, çocukların kimlik gelişiminde önemli rol oynamaktadır. Dijital ortamda bireylerin kendilerini nasıl ifade ettikleri, toplumsal

[44] Tutku Ardıç - Özgür Selvi, "Teknoloji Bağımlılığı ve Aile İçi İletişim İlişkisi Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma", *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 7/2 (2022), 243.

[45] Haberli, "Dijital Çağda Aile", 384.

değerlerle nasıl etkileşimde bulundukları ve kimliklerini nasıl şekillendirdikleri, sosyal medyanın etkisiyle doğrudan ilişkilidir. Ancak sosyal medyanın çocuklar üzerindeki etkileri karmaşık olabilir; aşırı etkileşim, benlik saygısını olumsuz etkileyebilirken sağlıklı sınırlar ve dinî rehberlik, olumlu sonuçlar doğurabilir.[46] Dinî değerler, ebeveynlere çocuklarının sosyal medya kullanımını denetlerken değer temelli rehberlik sağlama konusunda önemli bir kılavuz olabilir.

Dinî rehberlik, sosyal medya kullanımı konusunda çocuklara değer odaklı bir yaklaşım benimsemeleri için rehberlik edebilir. Örneğin, İslam'da dürüstlük ve ahlaki değerler, kişinin sosyal çevresiyle olan ilişkilerini etkileme noktasında önemli bir yer tutar. Ebeveynler, çocuklarına sosyal medyada doğruyu söylemenin, insanlara zarar vermemek için dikkatli olmanın ve saygılı bir dil kullanmanın önemini anlatabilirler.[47] İslam, insanların sosyal ilişkilerini düzenlerken karşılıklı hak ve sorumlulukları gözetmelerini öğütler. Ebeveynler, bu değerleri sosyal medya ortamlarında da geçerli kılmaları gerektiğini vurgulamalıdır. Çocuklara, sosyal medya platformlarındaki paylaşımlarının sadece kendilerini değil, başkalarını da etkilediğini hatırlatmak, sağlıklı bir dijital kimlik geliştirmelerine yardımcı olacaktır.[48]

Sosyal medya kullanımında, dinî öğretiler çocuklara sadece içerik tüketme konusunda değil, aynı zamanda dijital dünyada başkalarına karşı saygılı olma, başkalarının dijital haklarını gözetme ve kendilerini değerli görme konusunda da rehberlik sunar. Ebeveynler, sosyal medya kullanımını kontrol ederken, çocuklarına bu platformlarda karşılaştıkları içerikleri nasıl değerlendireceklerini ve onlara nasıl tepki vereceklerini dinî öğretiler ışığında öğretmelidir. Dinî rehberlik, çocuklara dijital dünyada etik bir tutum sergileme ve başkalarına karşı sorumlu olma bilincini kazandırır.

[46] Meltem Çimen, "Sosyal Medyanın Çocuklarda Kimlik Oluşumuna Etkisi", *Dibace* (Erişim 28 Eylül 2024); Sami Şener, "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2021), 537.

[47] Çiğdem Çalapkulu - Fatma Alp, "Dijital Ebeveynler ile Çocukların Sosyal Medya Kullanımı Üzerindeki Mahremiyet İlişkisi", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020), 136.

[48] Sümeyra Arıcan - Handan Arıcı, "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1093.

3.2.4. Kültürel Farklılıklar ve Dinî Rehberlik

Kültürel farklılıklar, teknoloji kullanımında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı kültürel geçmişlere sahip bireyler, dijital dünyanın gereksinimlerine ve teknolojiyi kullanma biçimlerine dair farklı tutumlar sergileyebilir. Bu farklılıklar, çocukların dijital ortamda karşılaştıkları içeriklerin ve etkileşimlerin algılanış biçimlerinde belirgin bir rol oynamaktadır.[49] Dinî değerler, kültürel çeşitliliği anlamak ve bu çeşitliliğe saygı göstermek için rehber işlevi görebilir. İslam gibi birçok din, toplumsal çeşitliliği ve farklılıkları kabul eder, bu da ailelerin çocuklarına, dijital dünyada kültürel çeşitliliğe saygılı olmayı öğretmelerini sağlar.

İslam'daki hoşgörü ve karşılıklı saygı gibi değerler, dijital etkileşimlerde de çocuklara rehberlik edebilir. Ebeveynler, çocuklarına, farklı kültürlere ait bireylerle dijital ortamda saygılı ve anlayışlı bir şekilde iletişim kurmayı öğretmelidir. Ayrıca, ebeveynler çocuklarına dijital içerikleri seçerken kültürel çeşitliliği yansıtan içeriklere yönelmenin ve farklı kültürlere dair daha fazla bilgi edinmenin önemini anlatmalıdır. Bu, çocukların dijital dünyada yalnızca kendi kültürlerine değil, aynı zamanda başkalarına da saygı duyan bireyler olarak yetişmelerini sağlar.

Dinî değerler, bireylere, farklılıkların zenginlik taşıdığı bir dünyada yaşadıklarını hatırlatarak bu farklılıkları bir tehdit değil, bir fırsat olarak görmelerini sağlar. Ebeveynler, dinî değerlerin ışığında, çocuklarına hem dijital dünyada hem de gerçek yaşamda karşılaştıkları kültürel farklılıkları kabul etmeleri ve bu farklılıklarla uyum içinde yaşamayı öğrenmeleri gerektiğini öğretebilirler. Böylelikle, dinî rehberlik, kültürel çeşitliliği anlamak ve saygı göstermek noktasında ebeveynlere çocuklarını daha bilinçli ve sorumlu bireyler olarak yetiştirme fırsatı sunar.

3.3. Dijital Dünyada Çocuk Güvenliği ve Dinî Rehberlik

Ebeveynlerin, çocuklarına dinî rehberlik sağlamaları, onların güvenli dijital deneyim yaşamalarını destekleyebilir. Bu noktada, dinî rehberlik çocukların teknoloji kullanımı konusunda bilinçli olmalarını sağlayabilir

[49] Kübra Arslan, "Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (30 Nisan 2024), 89.

ve onları dijital dünyanın potansiyel tehlikelerine karşı hazırlıklı hale getirebilir.

Dinî rehberlik, çocuklara teknoloji kullanımı konusunda sadece dinî açıdan değil aynı zamanda güvenlik ve risk yönetimi açısından da rehberlik sağlayabilir.[50] Çocuklara, internetin potansiyel tehlikeleri konusunda bilinçli olmaları ve kişisel bilgilerini paylaşırken dikkatli olmaları konusunda rehberlik edilebilir. Ayrıca, çevrimiçi taciz, zorbalık ve kötü amaçlı içeriklere karşı nasıl korunabilecekleri konusunda da dinî rehberlik önemli rol oynayabilir.[51]

Ebeveynlerin, çocuklarına dinî rehberlik sağlarken teknoloji kullanımının sadece risklerinden değil aynı zamanda faydalarından da bahsetmeleri önemlidir. Bu sayede çocuklar, teknolojiyi bilinçli ve dengeli bir şekilde kullanmayı öğrenebilirler. Ayrıca, dinî rehberlik sayesinde çocuklar, teknoloji kullanımının ahlaki ve etik[52] boyutlarını da anlayabilirler.

3.3.1. Teknolojinin Potansiyel Tehlikeleri ve Dinî Rehberlik

Teknolojinin sunduğu olanaklar, çocuklara eğitim, iletişim ve eğlence gibi birçok fayda sağlamakla birlikte, dijital dünyanın beraberinde getirdiği potansiyel tehlikeler de dikkate alınmalıdır. Çocukların internet üzerinde karşılaşabilecekleri zararlı içerikler, siber zorbalık, kişisel bilgilerin güvenliği ve çevrimiçi bağımlılık gibi riskler, ebeveynlerin bu süreçte çocuklarını korumak adına bilinçli rehberlik sağlamasını gerektiren önemli unsurlardır. Teknolojinin sağladığı fırsatlar kadar dijital ortamda karşılaşılan tehlikelerin de çocukların güvenliği için göz önünde bulundurulması, ebeveynlerin rehberliğinde dinî değerlerle harmanlanmış bir yaklaşımın büyük bir önemi vardır.[53]

Dinî değerler, bu potansiyel tehlikeleri anlamalarına ve bunlarla başa

[50] Neslihan Hocaoğlu, *Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 19.

[51] Sinan Aşçı, "Çevrimiçi Topluluk İlkelerinin Tipolojisi: Zorbalık ve Taciz ile İlgili Maddeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 11 (2023), 342.

[52] Alev Yıldız, *Bilgi Çağında Müslüman Ebeveyn ve Çocuk Eğitimi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Projesi, 2024), 10.

[53] Emel Baştürk Akca vd., "Okulda Siber Zorbalığın Nedenleri, Türleri ve Medya Okuryazarlığı Eğitiminin Önleyici Çalışmalardaki Yeri", *Elektronik Mesleki Gelişim ve Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2014), 18-23.

çıkmalarına yardımcı olabilir. Örneğin, İslam'da bilginin ve aklın doğru şekilde kullanılması, bireylerin zararlı içeriklere karşı eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmalarını teşvik eder. Bu bağlamda, ebeveynler çocuklarına dijital içerikleri yalnızca pasif bir şekilde tüketmek yerine, eleştirel düşünme becerilerini geliştirerek değerlendirmeyi öğretmelidir.[54]

Ayrıca, dinî rehberlik sayesinde çocuklar, teknoloji kullanımının yalnızca olumsuz yönlerine değil, faydalarına da dikkat edebilirler. Teknolojinin potansiyel tehlikelerinden korunurken aynı zamanda ondan nasıl bilinçli bir şekilde faydalanabileceklerini anlamalıdırlar. Çocuklar, teknolojiyi sadece eğlence amaçlı değil, bilgi edinme, öğrenme ve toplumda olumlu katkılarda bulunma amaçlarıyla da kullanabilmelidirler.[55] Dinî değerler, bu dengeyi kurmalarına yardımcı olacak bir çerçeve sunar.

3.3.2. Çocukların Bilinçlendirilmesi ve Dinî Rehberlik

Çocukların dijital dünyada bilinçlendirilmesi, onların güvenliğini sağlamada kritik rol oynar. Dijital ortamda karşılaşabilecekleri tehlikelerden korunabilmeleri için çocukların, teknolojiye karşı etik ve sorumlu bir bakış açısı geliştirmeleri gerekir. Dinî rehberlik, bu süreçte önemli bir işlev görerek çocukların yalnızca teknolojiyi kullanma şekillerini değil, aynı zamanda bu kullanımın ahlaki ve etik boyutlarını da anlamalarına yardımcı olabilir.

Çocukların bilinçlenmesinde hangi dinî argümanların kullanılacağı sorusu, özellikle ailelerin dinî değerlerle yönlendirme yaptığı durumlarda büyük önem taşır. İslam dini özelinde, ahlaki değerlerin ve etik kuralların temel öğretileri, çocukların dijital dünyadaki davranışlarını şekillendirebilir. İslam, bireylerin sorumluluklarını ve toplum içindeki rollerini doğru şekilde yerine getirmelerini öğütler. Bu bağlamda, çocuklara dijital dünyada saygılı ve etik bir şekilde hareket etmenin önemini anlatmak, dinî rehberliğin temel bir amacıdır.

Özellikle "özgürlük ve sorumluluk" konusu, çocukların dijital dün-

[54] Gülreyhan Şutanrıkulu, "Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 989, 992-993.

[55] Cüveyriye İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 529.

yada karşılaştığı en önemli ikilemlerden biridir. İnternetin sunduğu sınırsız fırsatlar, çocuklar için cazip olmasına rağmen bu özgürlüklerin yanında sorumluluk taşıdığını öğretmek gereklidir. İslam'daki "Her birey, yaptığı işlerden sorumludur." prensibi, çocuklara dijital dünyada karşılaşacakları her eylemin sonuçlarının farkında olmalarını öğretebilir. Ebeveynler, çocuklarına internetin sunduğu fırsatlar kadar bu fırsatların kötüye kullanımına karşı oluşabilecek sonuçları da açıklamalıdır. Bu öğreti, aynı zamanda çocuğun kendisini ve başkalarını koruma sorumluluğunu içermektedir.

Dinî öğretiler, çocuklara saygılı ve etik bir şekilde dijital platformlarda davranmanın önemini de vurgular. İslam'daki "İnsanlara zarar vermek yasaktır." anlayışı, dijital ortamda siber zorbalık, taciz ve diğer olumsuz davranışlara karşı güçlü bir etik duruş sergilenmesini sağlar. Ebeveynler, çocuklarına sadece teknoloji kullanımını öğretmekle kalmamalı, aynı zamanda dijital dünyadaki başkalarına saygılı ve adil davranma sorumluluğunu da kazandırmalıdır. Bu bağlamda, dinî rehberlik, sosyal medya ve diğer dijital platformlarda karşılaşılan olumsuz etkileşimlere karşı çocukları koruma görevini üstlenir.

Bilinçlendirme sürecinde ebeveynlerin, çocuklarıyla açık ve samimi bir iletişim kurmaları önemlidir. Dinî rehberlik, bu iletişimi güçlendirebilir. İslam'da "açık sözlülük ve doğruyu söylemek" öğretileri, çocukların kendilerini güvende hissetmelerine yardımcı olabilir. Ebeveynler, çocuklarına internetin risklerini açıklarken aynı zamanda dijital dünyada karşılaştıkları her türlü zorbalık, taciz ve diğer olumsuz durumlarla ilgili doğru bir şekilde iletişim kurmayı teşvik etmelidirler. Bu, çocukların karşılaştıkları tehlikeleri daha açık bir şekilde tanımalarını ve onlara karşı nasıl tedbir almaları gerektiğini anlamalarını sağlar.

Sonuç

Bu çalışma, dijital çağın çocuklar üzerindeki etkilerini ve ebeveynlerin bu süreçte dinî rehberlik sağlayarak çocuklarının teknoloji kullanımını nasıl yönetebileceklerini incelemektedir. Dijital teknolojilerin çocukların bilişsel, sosyal ve ahlaki gelişimleri üzerindeki etkilerini anlamak,

ebeveynlerin bilinçli bir yönlendirme yapabilmeleri için büyük önem taşımaktadır. Literatürdeki boşlukları doldurmak amacıyla, ebeveynlerin dinî değerler çerçevesinde çocuklarını dijital dünyada nasıl bilinçli bir şekilde yönlendirebileceğine dair yeni bir perspektif geliştirilmiştir.

Araştırma, dijital dünyada çocukların karşılaştığı olumsuz etkilerle başa çıkabilmek için dinî rehberliğin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, dinî rehberlik sadece çocukların etik değerler geliştirmelerini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onların dijital ortamda güvenli bir şekilde var olmalarını da destekler. Çalışmanın bulguları, ebeveynlerin çocuklarının dijital dünyada karşılaştıkları riskleri yönetmelerine yardımcı olacak stratejiler geliştirmeleri gerektiğini ve dinî rehberliğin bu süreçte nasıl etkili olabileceğini göstermektedir.

Dijital teknolojilerin çocukların bilişsel, sosyal ve ahlaki gelişimlerine olan etkileri, özellikle erken yaşlarda teknoloji ile etkileşimin çocukların dikkat sürelerini ve sosyal becerilerini olumsuz yönde etkileyebileceğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, ebeveynlerin sadece dijital cihazların kullanımını sınırlamakla kalmayıp çocuklarına teknolojiyi nasıl kullanacaklarını öğretecek bir rehberlik sunmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Dinî rehberlik, burada önemli bir işlev görmektedir. Dinî değerler, çocuklara yalnızca etik bir sorumluluk bilinci kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda teknolojinin nasıl, hangi amaçla kullanılacağını öğretir. Bu, ebeveynlerin çocuklarına doğru dijital alışkanlıklar kazandırmalarını sağlayacak önemli bir adımdır.

Bulgular, ebeveynlerin çocuklarının dijital dünyadaki güvenliğini sağlamada dinî rehberliğin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Dinî değerler çerçevesinde bilinçlendirilen çocuklar, dijital risklerle başa çıkmada daha donanımlı hale gelir. Dinî rehberlik, çocuklara siber zorbalıkla nasıl baş edeceklerini, güvenli çevrimiçi alışkanlıklar geliştirmeyi ve başkalarına saygı duymayı öğretir. Ayrıca, ebeveynlerin dijital dünyada model olmalarının önemine de dikkat çekilmektedir. Ebeveynler, teknolojiyi etik bir şekilde kullandığında, çocuklarına da doğru bir örnek sunar. Bu süreçte dinî rehberlik, ebeveynlerin çocuklarına bilinçli teknoloji kullanımı konusunda nasıl rehberlik edebileceklerine dair önemli bir

çerçeve sunmaktadır. Son olarak, bu çalışma, ebeveynlerin çocuklarının dijital dünyada geçirdiği zamanı bilinçli ve dengeli bir şekilde yönetmelerinin önemini ortaya koymaktadır. Aşırı teknoloji kullanımı, çocukların sosyal gelişimlerini, ruhsal sağlıklarını ve akademik başarılarını olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle, ebeveynlerin dijital dünyada rehberlik edici bir rol üstlenmeleri, çocuklarının dijital içeriklerle kurdukları ilişkiyi sağlıklı bir temele oturtmalarına katkı sağlamaktadır. Dinî rehberlik, çocukların dijital teknolojiyi yalnızca eğlence amaçlı değil, aynı zamanda öğrenme ve ahlaki gelişim gibi anlamlı süreçlerde kullanmalarını teşvik ederek bu sürece destek sunmaktadır.

Bu çalışma, ebeveynlerin dinî rehberlik aracılığıyla çocuklarının dijital dünyada etik değerlerle uyumlu, güvenli ve bilinçli bir şekilde var olmalarını sağlayacak yöntemleri ele almakta ve bu alandaki literatüre önemli katkılar sunmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, dijital ebeveynlik konusunda daha spesifik rehberlik yöntemleri geliştirmeye, farklı sosyo-kültürel bağlamlarda dinî rehberliğin etkisini analiz etmeye ve teknoloji kullanımına ilişkin uzun vadeli sonuçları incelemeye odaklanabilir. Ayrıca, eğitim kurumları ve dinî rehberlik merkezlerinin ebeveynlere yönelik bilinçlendirme programları düzenleyerek bu süreçte aktif rol üstlenmesi faydalı olabilir.

Kaynakça

Akca, Emel Baştürk vd. "Okulda Siber Zorbalığın Nedenleri, Türleri ve Medya Okuryazarlığı Eğitiminin Önleyici Çalışmalardaki Yeri". *Elektronik Mesleki Gelişim ve Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2014), 17-30.

Akman, Alkım Öden vd. "Çocukların Sosyal Medyadaki Dijital Ayak İzleri: Mahremiyet İhlalinde Hassas Noktalar". *Turkish Journal of Pediatric Disease* 15/6 (2021), 553-555. https://doi.org/10.12956/tchd.949279

Aktan, Ercan. "Sosyal Medya ve Sosyal Kaygı: Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk İletişim* 11/2 (2018), 35-53. https://doi.org/10.18094/josc.397272

Alpaydın, Yusuf vd. *Çocukların Dinî Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler ve Zorlanma Alanları*. İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, 2015.

Altınöz, Murat vd. "Siber Güvenlik Ve Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı Dersi

Pilot Uygulamasına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Journal of Continuous Vocational Education and Training* 2/1 (2019), 1-15.

Anlı, Gazanfer. "İnternet Bağımlılığı: Sosyal ve Duygusal Yalnızlık". *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)* 3/2 (2018), 389-397. https://doi.org/10.21733/ibad.414862

Ardıç, Tutku - Selvi, Özgür. "Teknoloji Bağımlılığı ve Aile İçi İletişim İlişkisi Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma". *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 7/2 (2022), 241-254. https://doi.org/10.56202/mbsjcs.1194419

Arıcan, Sümeyra - Arıcı, Handan. "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1062-1106. https://doi.org/10.17859/pauifd.1020477

Arslan, Kübra. "Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri". *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (30 Nisan 2024), 71-100. https://doi.org/10.54557/karataysad.1448758

Aşçı, Sinan. "Çevrimiçi Topluluk İlkelerinin Tipolojisi: Zorbalık ve Taciz ile İlgili Maddeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 11 (2023), 327-350. https://doi.org/10.56676/kiad.1352630

Aybey, Salih. "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 544-560. https://doi.org/10.15869/itobiad.398540

Bal, Fatih - Okkay, İpek. "Dijital Oyunların Çocuklarda Uyku Bozuklukları İle İlişkisinin İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2021), 132-153.

Bilge, Remzi. "Sosyal Medyada Nefret Söyleminin İnşası ve Nefret Suçlarına İlişkin Yasal Düzenlemeler". *Yeni Medya* 1 (2016), 1-14.

Bostancı, Seyhan - Çakır, Recep. "Erken Çocukluk Çağında Çocuğu Olan Ebeveynlerin, Çocuklarına Medya Kullandırmadaki Aracılıkları ve Dijital Ebeveynlik Farkındalıklarının İncelenmesi". *Turkish Journal of Primary Education* 7/2 (2022), 86-116. https://doi.org/10.52797/tujped.1192163

Çalapkulu, Çiğdem - Alp, Fatma. "Dijital Ebeveynler ile Çocukların Sosyal Medya Kullanımı Üzerindeki Mahremiyet İlişkisi". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020), 132-144.

Çimen, Meltem. "Sosyal Medyanın Çocuklarda Kimlik Oluşumuna Etkisi". *Dibace*. Erişim 28 Eylül 2024. https://www.dibace.net/fikir-yorum/sosyal-medyanin-cocuklarda-kimlik-olusumuna-etkisi/

Demirtaş, Mehmet. "İslam Düşüncesinde 'Ölçülü ve Dengeli Olmak' Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 191-202.

Dursun Çirci, Cansu. "Teknolojinin Aileye Etkisi: Değişen Ailenin Dijital Ebeveyn ve Çocukları". *Turkish Studies-Social Sciences* 15/4 (2020), 2245-2265. https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.43395

Ferah, Nimet. "Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Eskiyeni* 49 (2023), 393-416. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275504

Gezgin, Deniz Mertkan. *Çocuklarda Problemli Teknoloji Kullanımı, Olumsuz Etkileri ve Çözüm Önerileri*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.

Güney, Zafer. "Çocukların Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Araştırma". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2020), 188-199. https://doi.org/10.36362/gumus.665536

Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Aile: Ebeveynleriyle İlişkisi Çerçevesinde Gençlik ve Din". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 374-389. https://doi.org/10.32711/tiad.1245065

Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 307-315.

Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 877-907. https://doi.org/10.33415/daad.954334

Hocaoğlu, Neslihan. *Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Hoover, Stewart M. "Dijital Çağda Çocuk Medyası (ve Din): Zorluklar ve Koşullar". *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2021), 197-206.

İltuş, Cüveyriye. "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523-532.

Kandemir, Sibel - Toprak, Hicret K. "Gençlerin Dini Referans Dünyası ve

Dijital Medya". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 557-590. https://doi.org/10.33227/auifd.1320301

Kanter, Ayşe. "Dijital Bağımlılığın Okul Öncesi Dönemdeki Çocuklarda Problem Davranışlarına Etkisi". *Researcher* 8/2 (2020), 207-221.

Karateke, Başak. "Bir Teknoloji Bağımlısı Yetiştirmek: Yeni Doğandan Ergenliğe Ebeveynliğe Yardımcı Bir Duygu Düzenleme Aracı Olarak Sanal Ortamlar". *Bağımlılık Dergisi* 21/4 (2020), 338-347.

Kaya, Gamze İnan. "Dijital Çağda Çocuk Yetiştirme ve Eğitim: Değişen Roller". *İnsan ve İnsan* 8/27 (2021), 83-100. https://doi.org/10.29224/insanveinsan.819184

Kılınçer, Hatice. "Dijital Oyunların Çocukların Dinî-Ahlaki Gelişimine Olumsuz Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Judgement Day: Tanrı'nın Meleği Örneği". *Tetkik* 4 (2023), 279-309. https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1340720

Martı, Huriye. "Dinî ve Ahlâkî Boyutlarıyla Teknoloji Bağımlılığı". *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (2018), 107-120. https://doi.org/10.61304/did.467701

Mustafaoğlu, Rüstem vd. "Dijital Teknoloji Kullanımının Çocukların Gelişimi ve Sağlığı Üzerine Olumsuz Etkileri". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 5/2 (2018), 1-21. https://doi.org/10.15805/addicta.2018.5.2.0051

Okay, Ahmet Serkan - Gezmen, Başak. "Dijital Ebeveynlik Farkındalığı Oluşturmada Dijital Bağımlılık Konulu Kamu Spotlarının Önemi". *Etkileşim* 14 (2024), 128-161. https://doi.org/10.32739/etkilesim.2024.7.14.263

Olgundeniz, Seda Sünbül - Aydoğan, Ümit. "Dijital Yayın Platformlarında Ebeveyn Denetimi ve Çocuk Erişimine Yönelik Bir Araştırma: Netflix, Amazon Prime Video ve Disney+ Örnekleri". *TRT Akademi* 8/19 (2023), 786-813. https://doi.org/10.37679/trta.1328932

Orhan, Rüstem. "Çocuk Gelişiminde Fiziksel Aktivite ve Sporun Önemi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2019), 157-176.

Parıltı, Ferhat - Aydın, Hatice. "Çocukların Dijital Ayak İzi Ölçümü ve Kültürel Miras Oyunlarının Önleyici Bir Araç Olarak Kullanımı". *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2024), 417-431.

Pera Samsun Özel Eğitim Kurumları. "Teknoloji Bağımlılığı". Erişim 28 Eylül 2024. https://www.perasamsun.com/haber-detay/teknoloji-bagimliligi/46

Sağlam, Talat. "Çocuklarda Teknoloji Kullanımı ve Dijital Ebeveynlik". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2024), 123-129. https://doi.org/10.20493/birtop.1496639

Sarıkaya, Mustafa - Seferoğlu, Süleyman Sadi. "Çocukların çevrim-içi ortamlarda karşılaştıkları riskler ve güvenli internet kullanımı". *Eğitim Teknolojileri Okumaları*. ed. Bülent Akkoyunlu vd. 191-210. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.

Sayan, Hamiyet. "Okul Öncesi Eğitimde Teknoloji Kullanımı". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 5/13 (2016), 67-83.

Söğütlüler, Türker - Başer, Emrah. "Dijital Çağda Ebeveyn Olmak: Çocuk İzleyiciler ve Ekrandaki Şiddet Üzerine Bir Araştırma". *TRT Akademi* 8/19 (2023), 814-845. https://doi.org/10.37679/trta.1328304

Şener, Sami. "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2021), 529-553. https://doi.org/10.52115/apjir.979579

Şutanrıkulu, Gülreyhan. "Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 979-1017. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1518606

Türkmen, Abdullah. "Sosyal Medyanın Ergenlerin Psikososyal Kişilik Gelişimine ve Benlik Saygısına Etkileri: YouTube Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2023), 421-435. https://doi.org/10.34086/rteusbe.1332367

Ulug, Naime vd. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Uygulanan Uzaktan Eğitimin Lise Öğrencilerinin Kas İskelet Sistemi Problemleri, Uyku, Ekran Süresi ve Fiziksel Aktivite Düzeyine Etkisi". *Journal of Health Sciences and Management* 3/1 (2023), 7-15.

Varış, Mehmet - Avşar, Bahadır. "Sosyal Medyada Nefret Söylemi". *TRT Akademi* 7/14 (2022), 348-359. https://doi.org/10.37679/trta.1064003

Yabaş Kızıloğlu, Özge. "Çocuklarda Ekran Süresi Uzadıkça Göz Problemleri Artıyor!". *Yeditepe Üniversitesi Hastaneleri*. Erişim 06 Şubat 2025. https://yeditepehastaneleri.com/saglik-rehberi/goz-sagligi/cocuklarda-ekran-suresi-uzadikca-goz-problemleri-artiyor

Yengin, Deniz. "Teknoloji Bağımlılığı Olarak Dijital Bağımlılık". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (01 Nisan 2019), 130-144.

Yıldız, Abdullah. "İnternet Bağımlılığı İçin Kolaylaştırıcı Bir Faktör Olarak Sanal Dünyada Etik Duyarlılık Azalması". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 9/4 (2017), 398-409. https://doi.org/10.18863/pgy.310777

Yıldız, Alev. *Bilgi Çağında Müslüman Ebeveyn ve Çocuk Eğitimi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Projesi, 2024. https://gcris.pau.edu.tr/handle/11499/57199

Yıldız, İlknur - Kanak, Mehmet. "Çocukların Dijital Teknoloji Kullanımı ve Ebeveyn Yaklaşımları: Kesitsel Bir Çalışma". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care* 15/2 (2021), 306-314. https://doi.org/10.21763/tjfmpc.797346

Yılmaz, Neşe Özkan vd. "PASS Teorisine Dayalı Dijital Oyun Tasarımının Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu Olan Çocuklar Üzerindeki Etkisi". *Politeknik Dergisi* 27/4 (Eylül 2024), 1375-1385. https://doi.org/10.2339/politeknik.1150604

Yiğitbaşı, Kübra Güran - Çelik, Serkan. "Dijital Dünyada Mahremiyet, Ebeveynlik ve Çocuklar: Afyonkarahisar Örneği". *TRT Akademi* 8/19 (2023), 846-875. https://doi.org/10.37679/trta.1365718

MİLLÎ MÜCADELE'YE KATKISI BAĞLAMINDA TARİHÎ VE GÜNCEL FONKSİYONLARIYLA HÂTÛNİYE TEKKESİ

Hatuniye Lodge with its Historical and Current Functions in the Context of its Contribution on the Turkish War of Independence

Nuran ÇETİN

Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye.

Assoc. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Zonguldak, Türkiye.

nuran.cetin@beun.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5763-9815

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran / June 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 177-222

Atıf / Citation: Çetin, Nuran. "Millî Mücadele'ye Katkısı Bağlamında Tarihî ve Güncel Fonksiyonlarıyla Hâtûniye Tekkesi [Hatuniye Lodge with its Historical and Current Functions in the Context of its Contribution on the Turkish War of Independence]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 177-222

https://doi.org/10.51553/bozifder.1639050

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 (**Nuran ÇETİN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Osmanlı toplum hayatının önemli kurumları arasındaki tekkeler; tarihî zenginliği, kültürel birikimi, geçmişten bugüne gelen mimarî yapısı, sahip olduğu fonksiyonları ve yaptığı faaliyetleriyle üzerinde durulması gereken bir sahayı teşkil etmektedir. Bu bağlamda tekkeler, kuruluşlarından itibaren kardeşlik, hoşgörü, birlik, beraberlik temelinde her sınıftan insanın kaynaşmasını sağlamış; mütevazı yapılarında düzenledikleri zikir meclisleriyle, imân, ibadet, ahlâk boyutunda muhabbet eksenli sürdürdükleri ilmî-irfânî ders ve sohbet ortamlarıyla toplumsal hayatın vazgeçilmez dinamik unsurları arasında yer almıştır. Fethedilen bölgelerin kalıcı olarak yurt edinilmesinde önemli rol oynayan tekkeler, zor zamanlarda vatan savunmasında öne çıkmıştır. Bu tekkelerden biri de Eyüpsultan'da Millî Mücadele'nin merkezi olan Hâtûniye Tekkesi'dir. Hâtûniye Tekkesi, günümüzde yenilenen müştemilâtıyla, geçmişi bugüne taşıyan hazîresindeki mezar taşı kitâbeleriyle İstanbul'un sayılı dergâhlarından biridir. Gizlice silâh sevkiyatı yaparak, Millî Mücadele'ye verdiği destekle adını duyuran tekke, tarihî süreçte bir ilim yuvası anlamında dönemin mesnevîhânesi olarak da ünlenmiştir. Bu makalede Millî Mücadele'deki katkılarıyla tanınan, hazîresinde pek çok önemli ismi barındıran, Kâdirî, Nakşî, Mevlevî usûl ve âyinlerine ev sahipliği yapan, *Mesnevî* derslerinin icrâsıyla İstanbul'da Mevlevî kültürünün gelişmesini sağlayan Hâtûniye Tekkesi, ulaşılabilen kaynak ve belgeler ışığında incelenmiştir. Hâtûniye Tekkesi'nin geçmişten bugüne gelen serüvenini ve toplumsal hayata katkısını tanıma gayesiyle ele alınan bu makale, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Hâtûniye Tekkesi'nin inşâsı, anılagelen isimleri, bulunduğu konumu, tarîkat faaliyetleri, âyin günü, Millî Mücadele'deki rolü, dergâha hizmet eden postnişînler üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise söz konusu tekkenin hazîresi, müştemilâtı, bugünkü durumu tetkik edilmiştir. Diğer taraftan adı geçen dergâhın hazîresindeki mezar taşları, günümüzdeki konumuyla ele alındığı için hazîre kısmı tekkenin güncel fonksiyonları başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu çalışma kapsamında hem literatür hem saha incelemesi yapılmış ve Hâtûniye Tekkesi'nin güncel durumu yerinde gözlemlenmiştir. Tekkenin güncel fotoğrafları çekilmiş ve mezar taşı kitâbeleri incelenmiştir. Tekkenin fizikî değişiklikleri hakkında ilgililerden bilgi alınmış, bununla birlikte İstanbul 1 Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi'nde tekkenin eski hâline dair araştırma yapılmıştır. Ayrıca Eyüpsultan Belediyesi'nden tekkenin önceki yıllara dair fotoğrafları temin edilmiştir. Eyüpsultan'da tarihî birikimin ve tabii güzelliklerin buluştuğu mevkide bulunan Hâtûniye Tekkesi; Kurtuluş Savaşı'ndaki stratejik önemiyle, Hüsâmeddin Efendi gibi iyi yetişmiş meşâyıhın faaliyetleriyle, yüklendiği fonksiyonlar gereği farklı isimlerle anılmasıyla, devrine ışık tutan çok sayıda mezar taşı kitâbesiyle, toplumun ilmî, irfânî, edebî hayatına katkı sunan hizmetleriyle İstanbul'un önemli tekkelerinden biri olmuştur.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tekke, Vatan Savunması, Millî Mücadele, Hâtûniye Tekkesi.

Abstract
Lodges were among the important institutions of Ottoman social life and today lodges constitute a field that should be focused on with their historical richness, cultural accumulation, architectural structure from the past to the present, their functions and their activities. In this context, the lodges have ensured the integration of people from all classes based on brotherhood, tolerance, unity and togetherness since their

establishment. In addition, they have become one of the indispensable dynamic elements of social life with the dhikr assemblies organized in their modest structures and the scientific-wisdom lessons and conversation environments they have maintained based on love in terms of faith, worship and morality. Lodges not only played an important role in making conquered regions permanent homes, but also stood out in defending the homeland in difficult times. One of these is the Hatuniye Lodge, which was the centre of the Turkish War of Independence in Eyupsultan. The renewed annexes and the gravestone inscriptions in the graveyard that carry the past to the present make Hatuniye Lodge one of the few convents in Istanbul. Known for supporting the Turkish War of Independence by secretly shipping weapons, this lodge was also famous as the mathnawīkhāna of the period in the sense of a science centre throughout history. In this article, Hatuniye Lodge, which stands out with its contributions to the Turkish War of Independence, hosts many important names in its grave, hosts Qādirī, Naqshbandī, Mawlawī procedures and ceremonies, and enables the development of Mawlawī culture in Istanbul with the performance of *Mathnawī* lessons, is examined in the light of accessible sources and documents. This study was conducted with the aim of recognizing the development of Hatuniye Lodge from past to present and its contribution to society and consists of two parts. In the first part, the construction of Hatuniye Lodge, its known names, its location, activities of the order, its ritual day, its role in the Turkish War of Independence, and the shaykhs serving the lodge were examined. In the second part, the graveyard, outbuildings and current situation of the lodge were examined. In addition, since the gravestones in the graveyard of the lodge were examined with their current location, the graveyard section was evaluated under the title of the current functions of the lodge. As part of the present study, both literature and field studies were conducted, and the current status of the Hatuniye Lodge was observed on site. Current photographs of the lodge were taken and tombstone inscriptions were examined. Information was obtained from the relevant parties regarding the physical changes in the lodge. In addition, research was conducted on the old state of the lodge in the Directorate of the Istanbul No. 1 Regional Board for the Protection of Cultural Heritage Archive. Subsequently, photographs of the lodge from previous years were obtained from the Eyupsultan Municipality. Hatuniye Lodge is located in Eyupsultan, where historical heritage and natural beauties meet and with its strategic importance in the Turkish War of Independence, the activities of well-educated shaykhs such as Husameddin Efendi, being known by different names due to the functions it undertook, numerous tombstone inscriptions that shed light on its era, and its services contributing to the scientific, intellectual and literary life of the society, it has become one of the important lodges of Istanbul.
Keywords: Sufism, Lodge, Homeland Defence, Turkish War of Independence, Hatuniye Lodge.

Giriş

Tekke, mektep, medrese, câmi, hazîre gibi yapılarla mânevî dokunun kendine özgün perspektifte şekillendiği Eyüpsultan, mânâ zemininde İstanbul'u dünya kenti yapan müstesna bir semttir. Burayı müstesna kılan unsurların başında toplumu dinî, ilmî, irfânî, ahlâkî yönden besleyen

kurumlar gelmektedir. Fethin öne çıkan semtini âdeta bir ağ gibi ören yaygınlığıyla, yaşayış ve düşünce bakımından geniş kitleleri etkileyen dinamik yapısıyla tekkeler, bahsi geçen kurumlar arasında özel bir yere sahiptir.

Eyüpsultan'da yoğunluğuyla dikkat çeken tekkeler, tarikat faaliyetlerinin yanı sıra ilim, kültür, sanat, edebiyat vb. alanlarda Osmanlı toplum hayatında müessir olmuştur. Diğer taraftan tekkeler; şâir, edîb, müellif, hattat, sanatkâr, bestekâr, mûsikîşinas ve ârif şahsiyetlere ev sahipliği yaparak toplumun gündelik hayatını yakından etkilemiştir. Öte yandan gayretli, samimî dervişler eliyle bu kurumlar, kendilerine başvuranların âdeta dert ortağı olmuştur. Rütbe ve şöhret farkının gözetilmediği, her sınıftan insanın rahatlıkla gidebildiği, gönül kaynaşmasının esas olduğu bu müesseseler, toplumda demokratik ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bir başka ifadeyle hür düşünce, serbest tefekkür, tenkid şuurunun gelişmesine tekkeler mühim katkı sunmuştur. Nitekim toplumda sert davranış ve düşünceleri yumuşatmak, Hakk'a giden yolları kolaylaştırmak, dervişlerin önde gelen gayeleri arasında olmuştur.[1]

Kuruluşundan itibaren ilmî-irfânî kültürel faaliyetlerle gündeme gelen Hâtûniye Tekkesi, tüm fonksiyonlarının yer aldığı geniş kapsamlı bir çalışmaya konu edilmemiştir. Söz konusu tekkenin unsurlarının fotoğraflar eşliğinde ve ilgili kaynaklar çerçevesinde üzerinde durulması bakımından bu makale, böyle bir boşluğu dolduracak nitelikte kaleme alınmıştır.

Hâtûniye Tekkesi'nin geçmişten bugüne gelen sürecini, Millî Mücadele'deki gayretlerini, tasavvufî hizmetlerdeki rolünü, toplumsal hayata katkılarını anlama gayesiyle ele alınan bu makale iki bölümden müteşekkil olarak hazırlanmıştır. Birinci bölümde Hâtûniye Tekkesi'nin inşâsı, anılagelen isimleri, bulunduğu konumu, etkili olan tarîkatları, âyin günü, müessir olan postnişînleri, zor zamanlarda vatanın kurtuluşu için üstendiği hizmetleri gibi konular üzerinde durulmuştur.

Hâtûniye Tekkesi'nin bazı şeyhleri hakkında kaynaklarda yeterli

[1] Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2003), 174-181.

bilgiye ulaşılamaması sebebiyle, ilgili postnişînler hakkındaki bilgilere makalede kısaca yer verilmiştir. Öte yandan Selim Sırrî Efendi (öl. 1227/1812), Hasan Hüsâmeddin Efendi (öl. 1280/1863), Mustafa Vahyî Efendi (öl. 1295/1878) gibi meşâyıh ise tespit edilen malûmât çerçevesinde daha geniş kapsamlı olarak ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tekkenin hazîresi, müştemilâtı, bugünkü durumu detaylarıyla tetkik edilmiştir. Öte yandan bahse konu dergâhın hazîresindeki mezar taşları günümüzdeki hâliyle incelendiği için hazîre kısmı, dergâhın güncel fonksiyonları başlığı altında değerlendirilmiştir.

Bilindiği üzere tekkenin müştemilâtı zaman içinde yapılan birtakım onarım ve tadilata ilişkin süreçlerle değişikliğe uğramaktadır. Aynı şekilde mezar taşı kitâbeleri de zamanla kırılarak ya da başka yerlere taşınarak kaybolma riskine maruz kalmaktadır. Bu nedenle söz konusu tekkenin hazîresinde yer alan mezar şâhidelerinin güncel durumunun kayda geçirilmesi, dergâhın tarihiyle ilgili tespitler açısından büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla Hâtûniye Tekkesi'ne dair mezar taşı kitâbeleri, yapılan saha çalışmasıyla makaleye dâhil edilmiştir. Öte yandan mezkûr dergâhın avlusunda çok sayıda istiflenmiş kırık mezar taşları olduğu müşâhede edilmiştir. Alan uzmanlarının yapacağı çalışmalarla ilgili mezar taşlarının tekkeye aitliğinin tespiti gerektiği için istiflenmiş kitâbelerin muhtevâsına bu makalede yer verilememiştir.

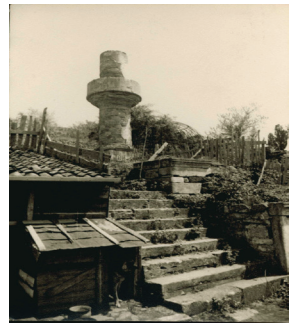
1. Tarihî Fonksiyonlarıyla Hâtûniye Tekkesi

1.1. Hâtûniye Tekkesi'nin İnşâsı, İsmi ve Konumu

Kuruluşuna dair detaylı bilgilere ulaşılamayan Hâtûniye Tekkesi, Kâdiriyye tarîkatına mensup "Çakmak Şeyh" adıyla tanınan Mehmed Efendi'nin mürîdi Hasan Efendi (öl. 1166/1753) tarafından 18. yüzyılda tesis edilmiştir. 19. asrın birinci yarısında takrîben 1805-1840 yılları arasında tamamen harap durumda kalan mezkûr tekke, aynı yüzyılın ortalarında Nakşî şeyhi ve mesnevîhânlığı ile meşhur Hasan Hüsâmeddin Efendi'nin (öl. 1280/1863) öncülüğünde 1258/1842 yılında yeniden ihyâ edilmiştir. Dolayısıyla adı geçen şeyh, dergâhın ikinci bânisi olarak kabul

edilmiştir.[2] Diğer taraftan Hasan Hüsâmeddin Efendi'nin 1258/1842 tarihli vakfiyesi ile tekkenin işleyişine dair esaslar kayıt altına alınmıştır.[3]

Fotoğraf 1: Hâtûniye Tekkesi'nin yeni hâli.



Fotoğraf 2: Hâtûniye Tekkesi'nin en eski hâli.[4]

Geçmişten bugüne Hâtûniye Tekkesi'nin isimlerine bakıldığında, daha çok burayı ihyâ edenlerin adıyla anıldığı görülmektedir. Nitekim mezkûr tekke kuruluşundan bugüne "Hoca Hüsam Dergâhı", "Hüsâmeddin Efendi Dergâhı", "Selim Efendi Dergâhı", "Hasan Hüsâmeddin Efendi Dergâhı", "Hoca Hüsâmeddin Efendi Dergâhı", "Çakmak Hasan Efen-

[2] H. Fahrünnisa Ensarî Kara, *İstanbul Metropoliten Alan Gelişme Sürecinde Bir Dinî, Kültürel Sosyal Yerleşim Merkezi-Eyüp* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 115; M. Baha Tanman, "Hatuniye Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı & Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4/20.

[3] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Vakıf Defteri* 581/1. 113 sahife, 120 sıra kayıtlı, 16 Şevval 1258 tarihli vakfiyede ilgili esaslar zikredilmiştir.

[4] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.

di Dergâhı", "Kadınlar Tekkesi", "Mesnevîhâne", "Hâtûnî Tekkesi",[5] "Hâtûniye Tekkesi" gibi muhtelif isimlerle anılagelmiştir.[6]

Kaynaklarda "Hâtûniye" ya da "Kadınlar" tekkesi olarak zikredilmesi hasebiyle söz konusu dergâhın, kadınlara hitap eden yönünün olabileceği akla gelmektedir. Fakat bahse konu tekkede kadınların, daha fazla müessir ya da mukim olduğu hususunda referans alınabilecek herhangi bir arşiv belgesi şu ana kadar tespit edilememiştir. Buradan hareketle *Heşt Bihişt* adlı te'lifi ile meşhur olan, Osmanlı'nın müellif, şâir, hattat, siyaset adamı İdrîs-i Bitlisî'nin (öl. 926/1520)[7] hanımı Zeynep Hâtûn'un yaptırdığı câmiye[8] yakınlığı sebebiyle mezkûr tekkenin adının "Hâtûniye" olması ihtimâl dâhilinde gözükmektedir.

Hâtûniye Tekkesi'nin, mensuplarının çoğunun kadınlardan müteşekkil olduğu, yaşlı ve kimsesiz hanımlar için âdeta bir tür "huzurevi" fonksiyonu üstlendiği gibi mevzulardan bahsedilmektedir.[9] Bu konudaki nakiller, sadece zikredilen söylemlerden ibaret olup detaylar hakkında şu ana kadar herhangi bir kesin bilgiye ulaşılamamıştır.

Hâtûniye Tekkesi konumu itibarıyla Eyüpsultan'da İdris Köşkü mevkiinde, Hüsam Efendi Sokağı'nda, Gümüşsuyu Caddesi üzerinde yer almaktadır. Oldukça geniş bir arazi üzerine konumlanan tekke 44 pafta, 29 ada, 10 parselde[10] manzarası ve mesire sahasıyla ünlü İdris Köşkü

[5] Ahmed Nezih Galitekin, "Tekâyâ ve Zevâya Defteri", *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2003), 525.

[6] Tekkenin isimleri hakkında bk. Günay Kut & Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", *Varia Turcica* 9 (1987), 218; Emin Efendi, *Menakıb-ı kethüdazade el-Hâc Mehmed Arif Efendi, Osmanlı Hayatından Kesitler,* haz. Hasan Gürkan & Hür Mahmut Yücer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 441, nr. 24; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hânkahlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 587; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi* (İstanbul: Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yayınları, 1993), 1/12; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 275; Mustafa Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları* (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2007), 37.

[7] İdrîs-i Bitlisî Osmanlı'nın önemli ilim adamları arasında yer alır. Bk. Abdulkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/485-488; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 3/68-69.

[8] Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'* (İstanbul, y.y. 1281), 262-263.

[9] Tanman, "Hatuniye Tekkesi", 4/20.

[10] Devletin resmî yazışma kayıtlarında tekkenin alanı bu şekilde belirtilmektedir. Ayrıca bk. E. Demirel İşli, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu* (İstanbul: Yıldız Teknik

mevkiinden Bübülderesi'ne inen yamaç üzerinde bulunmaktadır.[11] Geçmişte bu bölgede ahşap evler, servi ağaçları, mezarlıklar ve bazı hayır kurumlarına ait yapılar yer almakta idi. Fakat zamanla bunlar yerini apartmanlara bırakmıştır. Yeni binaların inşâsıyla ahşap yapılar, mezarlık ve yeşil alanlar büyük ölçüde yok edilmiştir.[12]

Hâtûniye Tekkesi'nin arazisi aslında zikredilen ölçümlerden çok daha fazla idi. Dergâhta vekâleten vazife yapan Nazmi Ceylân Efendi (öl. 1991), tekkenin alanının Bülbüldere mevkiinden Pierre Loti Tepesi/İdrîs-i Bitlisî Tepesi'ne kadar uzanan dört ya da beş dönüme sahip geniş bir arazi üzerinde kurulu olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, Kurtuluş Savaşı'nda fedakârlığıyla adını duyuran tekkenin arazisinin parça parça satıldığını, etrafına apartman bloklar yapıldığını dile getirir. Hatta bazı konutların, âlim ve âriflerin mezarları üzerine binâ edildiğini söyler.[13] Bugünkü şekliyle Hâtûniye Tekkesi'nin, Bülbüldere mevkiine uzanan kısımları mevcut değildir. Bahse konu tekke, günümüzde Gümüşsuyu Caddesi ve Pierre Loti Tepesi/İdrîs-i Bitlisî Tepesi'ne bakan alan üzerinde bulunmaktadır.

1.2. Hâtûniye Tekkesi'nin Tarîkat Faaliyetleri ve Âyin Günü

Hâtûniye Dergâhı, postnişîni Seyyid Hasan Efendi'nin Kâdirî müntesibi olmasıyla 18. yüzyılın ilk yarısında tekkede Kâdirîlik temsil edilirken, Şeyh Selîm Sırrî Efendi (öl. 1227/1812) döneminde ise tarîkat faaliyetleri Nakşîliğe intikâl etmiştir. 19. asırda "Mesnevîhân-ı şehîr" unvanlı Şeyh Hâce Hasan Hüsâmeddin Efendi döneminde (1812-1864) ise ilgili dergâh, devrinin bir tür mesnevîhânesi (Mesnevî okulu) mâhiyetinde faaliyet göstermiştir.[14] Adı geçen zâtın dikkat çeken tarîkat icrâsıyla Nakşî ve

Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 69.

[11] İşli, İstanbul Tekkeleri Mimarisi, 69; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37; Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/12; Tanman, "Hatuniye Tekkesi", 4/20; Kara, *İstanbul Metropoliten Alan*, 116.

[12] Kara, *İstanbul Metropoliten Alan*, 116.

[13] Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2007), 306-307.

[14] Kara, *İstanbul Metropoliten Alan*, 115-116; M. Baha Tanman, *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1990), 223; Tanman, "Hatuniye Tekkesi", 4/20.

Mevlevî geleneğe ait ögeler uzun yıllar söz konusu tekkede bir arada yaşatılmıştır.

İstanbul'da 19. yüzyılda Nakşî tekkelerinde "Mesnevî" okutma usûlünün gündeme geldiği malûmdur. Hâtûniye Tekkesi'nde böyle bir uygulamanın temeline bakıldığında, bunun dolaylı müessirinin Şeyh Mehmed Emîn Kerkükî Efendi (öl. 1228/1813) olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere adı geçen zât, Nakşî icâzetli olduğu hâlde, Emîniye Dergâhı'nda Mevlânâ'nın "Mesnevî"sini okutmuştur. Öte yandan Şeyh Mehmed Emîn Efendi, Hüsâmeddin Efendi başta olmak üzere Selim Efendi, Mustafa Vahyî Efendi gibi Hâtûniye Tekkesi'nin önde gelen meşâyıhı üzerinde "Mesnevî" tedrîsi ve ilmî-irfânî birikimiyle etkili olmuş bir şahsiyettir. Dolayısıyla Hüsâmeddin Efendi'nin, mürîdlerine "Mesnevî" okutma geleneğinin şeyhi Mehmed Efendi'den intikâl ettiği görülmektedir.[15]

Hâtûniye Tekkesi'nin âyin günleriyle ilgili olarak 1256/1840 tarihli müellifi bilinmeyen *Âsitâne* adlı risâlede, "Karılar Tekkesi" adıyla bahsedilmiş olup İdris Köşkü'nde bulunduğu, Nakşî ağırlıklı olduğu, pazartesi günleri âyin yapıldığı zikredilmiştir.[16] Celvetî şeyhi Bandırmalızâde Ahmed Münib Üsküdârî (1858-1918) tarafından sistematik tarzda kaleme alınan, 1307/1890 tarihli âyin günlerine göre tekkelerin tasnif edildiği "Mecmûa-i Tekâyâ"da ise dergâhın İdris Köşkü mevkiinde yer aldığı, Hâce Hüsam Efendi Tekkesi adıyla bilindiği nakledilmiştir. Ayrıca Nakşîliğe mensup tekkenin şeyhinin Âgâh Efendi olduğu ve pazartesi günleri âyin icrâsı tertip edildiği belirtilmiştir.[17] Diğer kaynaklarda da bahse konu tekkenin zikir günü pazartesi olarak verilmiştir.[18]

Hem zikir icrâsına hem de muhtelif tedrîs faaliyetlerine ev sahipliği yapan tekkenin mescid-tevhidhâne kısmı, sonraki süreçte tamamen

[15] Hasan Basri Öcalan, "Mehmed Emîn Kerkükî ve Emîniyye Dergâhı Vakfiyesi", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/34 (2018), 220.

[16] *Âsitâne-i aliyyede ve bilâd-ı selâsede kâin el'an mevcûd muhterik olmuş tekkelerin isim ve şöhretleri ve mukâbele-i şerîfe günleri beyân olunur* (İstanbul: Matbaa-i Dârü'l-Hilâfetü'l-Âliyye, 1256), 8.

[17] Ahmed Münib Üsküdârî, *Mecmu'a-i tekâyâ* (İstanbul: Alem Matbaası, 1307), 9.

[18] Reşad Ekrem Koçu, "Dergâhlar", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1966), 8/4481; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37; Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/15.

ortadan kalkmıştır.[19] Diğer taraftan İstanbul'daki tekkelerin yerleri, âyin günleri, harâb ve mamûr durumda olup olmadığının nakledildiği 1337/1919 tarihli "Rehber-i Tekâyâ"da Hâtûniye Dergâhı'nın Nakşibendî tarîkatına mensup ve mamûr durmada bulunduğu, cumartesi günleri âyin yapıldığı belirtilmiştir.[20] Buradan hareketle Hâtûniye Tekkesi'nin kuruluşu itibarıyla Kâdirî, sonrasında Nakşî meşâyıh eliyle yönetilmiş olması ihtimâl dâhilindedir. Bilindiği üzere Nakşîlik'te hâfî, Kâdirîlik'te ise cehrî zikir usûlünün uygulanması hasebiyle söz konusu tekkede her iki âyin türünün tertip edildiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda zikredilen ilgili izâhlar çerçevesinde önceleri pazartesi olan dergâhın âyin gününün, sonraki yıllarda cumartesi olarak değiştirildiği görülmektedir.

Hâtûniye Tekkesi'nde ikâmet eden dervişlerin sayısına bakıldığında, Dâhiliye Nezâretinin 1301/1883 tarihli kaydına göre yedi erkek ile dört kadın tarafından buranın mesken olarak kullandığı anlaşılmaktadır.[21] Bu belgede 11 kişinin, bir başka arşiv belgesinde ise söz konusu tekkede kalan 12 kişi için 250 kuruşun dergâha takdim edildiği bilgisi yer almaktadır.[22] Bu çerçevede dergâhta yaklaşık 10 ila 15 arasında yatılı kalan derviş olduğu nakledilmektedir. Bir başka belgede ise tekkenin sâkinleri 5 kişi olarak zikredilmekte olup ilgili kayda dair malûmât şöyle yer almaktadır:

İdrisköşkü civârında Tarîkat-ı Nakşiyye'den Hâtûnî Tekyesi

[19] 18.09.2005- 25.09.2005 tarihleri arasında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Projeler Daire Başkanlığı Tarihi Çevreyi Koruma Müdürlüğü başta olmak üzere diğer yetkili birimlerin denetiminde yapılan kazılarda tekkenin mescidine ait bir miktar kırmızı hamurlu seramik parçaları bulunmuştur. Bk. İstanbul 1 Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arkeolojik Araştırma ve Tespitler 06.07.2005 Tarihli Tutanağı.

[20] Erzurumlu Yeşilzâde M. Sâlih, *Rehber-i tekâyâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 01035M-04), 16. Ayrıca Yeşilzâde (1872-1954) söz konusu eserde, Sâdeddin Efendi'nin hizmet ettiği Eyüpsultan'da Bülbülderesi mevkiinde yer alan Evlice Baba Dergâhı'nın mamûr durumda, çarşamba günleri âyin yapılan Kâdirî tekkesi olduğunu zikretmiştir. Yeşilzâde, *Rehber-i tekâyâ* (Tırnovalı, 01035M-04), 6.

[21] Cahit Telci, "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994), 203.

[22] "Devletlû, inâyetlû, merhametlû efendim sultanım hazretleri, devlet ve ikbâl ile sağ olsun." ifadeleriyle başlayan belgede Eyüpsultan'da İdris Köşkü adlı mahalde Çakmak Hasan Zâviyesi'nde (Burada Hâtûniye Dergâhı'ndan "Çakmak Hasan Efendi Tekkesi" olarak zikredilmiştir. Malûm olduğu üzere Çakmak Hasan, Hâtûnîye Tekkesi'ni ilk ihyâ eden Hasan Kâdirî Efendi'nin mürşididir. Bu zât aynı zamanda Haskan'ın ifadesiyle Fevzi Çakmak'ın dedesidir.) İlgili belgede tekkedeki "on iki nefer dervişân" için iki yüz elli kuruş tahsîsattan bahsedilmiştir. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkâf*, 643/32412.

1. Postnişîni Mehmed Rızâeddîn Efendi b. Mustafa. Âsitâneli, mevlûdü 1262/1845-46.

2. Şeyh-i sânî es-Seyyid Hasan Hüsnî Efendi b. Mustafa. Âsitâneli, mevlûdü 1265/1848.

3. Derviş Mehmed Necib Efendi b. Ahmed. Âsitâneli, mevlûdü 1257/1841.

4. Derviş Mehmed Tevfik Efendi b. Alî. Âsitâneli, mevlûdü 1259/1843.

5. Derviş Hüseyin b. Mustafa. Harputlu. Mevlûdü 1264/1847.[23]

Bu belgede ismi geçen zevâta dair kaynaklarda ayrıntılı malûmâta ulaşılamamıştır. Fakat 1800'lü yıllardaki tekkenin dervişlerinin belirlenmesi açısından ilgili vesîka önem arz etmektedir.

1.3. Hâtûniye Tekkesi'nin Millî Mücadele'de Vatan Savunmasına Katkısı

Millî Mücadele'nin kazanılmasında, fizikî planda hayata geçirilen gayretlerin yanı sıra mânâ cihetindeki hizmetlerin de etkili olduğu bilinmektedir. İstiklâl Savaşı'nın mânevî cephesi üzerinde yapılan birtakım çalışmalar olmakla birlikte yeterli değildir. Meselâ, Ömer Yılmaz tarafından kaleme alınan "Anadolu Millî Mücadele Hareketine Tekke ve Tarîkat Şeyhlerinin Katkıları" adlı makale bu kapsamda bir çalışma olması hasebiyle önemlidir.[24]

Vatan ve milletin bekâsının sıkıntıda olduğu Millî Mücadele yıllarında ölümü, doğum gecesi yani Hakk'a kavuşma müjdesi kabul eden dervişler, cephede ve cephe gerisinde en ön saflarda yer almışlardır. Çünkü

[23] Ahmed Nezih Galitekin, "İstanbul Tekkeleri Nüfûs Vukû'at-ı Defteri", *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2003), 333.

[24] İlgili makalede, "Millî Mücadele'de bir diğer etkin tekke Eyüp Hâtuniye Dergâhı'dır. Dergâh şeyhi Cemal Öğüt (öl. 1966) Müdafa-i Millîye teşkilatlarının çalışmalarını çok gizli yürütmüş, etraftaki bir Rum'un bunu sezmesini bildiği hâlde görevini sürdürmüştür. Zafer sonrası Cemal Öğüt'e İstanbul milletvekilliği teklif edilmiş, "Ben vatanım için çalıştım, vazife istemem." diyerek bu teklifi reddetmiştir." Bk. Ömer Yılmaz, "Anadolu Millî Mücadele Hareketine Tekke ve Tarikat Şeyhlerinin Katkıları", *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 4/2 (Aralık 2020), 156. Bu ifadelerde Cumhuriyet dönemi din âlimi Cemâl Öğüt'ten Hâtûniye Tekkesi şeyhi olarak bahsedilmiştir. Hâlbuki adı geçen zât, Hâtûniye Dergâhı'nda postnişîn olmamıştır. Makalede referans verilen Recep Çelik de mezkûr şahsı Hâtûniye Tekkesi şeyhi olarak zikretmiştir ki, bu bilgi hatalıdır. Bk. Recep Çelik, *Millî Mücadele Günlerinde Din Adamları* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2017), 81-82.

sûfîler, millî ve mânevî değerlerin ancak şanla dalgalanan bayrağın tüm vatan sathında hâkim olmasıyla yaşanabileceği düşüncesinde idi. Bu bağlamda sûfîler, vatan olmadan dinin sağlıklı yaşanamayacağından hareketle, Millî Mücadele'ye gönüllü olarak katılmışlar, sıkıntılı süreçte büyük fedakârlıklarda bulunmuşlardır. Cemal Kutay'ın ifadesiyle, Millî Mücadele'de din adamları, kurtuluş cephesinin en ön saflarında yer almışlar, ülke istiklâle kavuşamazsa ne minârelerde ezan sesi ne de câmilerde tekbirin duyulacağını vatandaşlara onlar anlatmışlardır.[25]

Millî Mücadele'nin mânevî boyutu, Sivas Kongresi kararları kapsamında ele alınmış, bu kritik sürece câmi ve mescidler de dâhil edilmiştir. Bu çerçevede millî ordunun gizlice kurulması, köy ve mahallelerde şeyh, imâm, müezzinlerden müteşekkil gönüllü kişiler eliyle çalışmaların ivedilikle yürütülmesi, câmi ve mescidlere ya da buralara yakın yerlere gizlemek sûretiyle silâh ve cephanenin acilen Anadolu'ya gönderilmesi gibi konular Sivas Kongresi'nde öne çıkan kararlar arasında olmuştur.[26]

Yapılan çalışmalarda tekke mensuplarının, vatanın işgalden kurtarılması çalışmalarına iştirâk ederek fiilen Millî Mücadele'nin safına katıldıkları bilinmektedir. Nitekim Hâtûniye Tekkesi de Sivas Kongresi kararları çerçevesinde çalışmalarına başlamış, bu konuda gayret ve desteğini ortaya koymuştur. Genel olarak Hâtûniye Tekkesi'nin tarihine bakıldığında, ilmî, tasavvufî, kültürel faaliyetlerinin yanı sıra Millî Mücadele'deki hizmetleriyle de tanındığı görülmektedir. Malûm olduğu üzere Hâtûniye Tekkesi, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nda, Anadolu'ya askerî teçhizat sevkiyatı yapan "Mim Mim" adlı gizli cemiyetin şubesi olarak Eyüpsultan'da mühim hizmetlerde bulunmuştur. Nitekim dergâhın şeyhi Nazmi Ceylân Efendi, İstanbul'da silâh kaçırma faaliyetini yürüten "Mim Mim Grubu" adı altında örgütlenen gizli topluluktan bahsetmiştir. Eyüpsultan'da böyle bir gayretin öncülüğünü yapan edebiyat muallimi Hâfız Kemâl Bey'in, Hâtûniye Tekkesi ve gizli teşkilat arasındaki kurduğu irtibatı dile getirmiştir.[27] Anadolu Ordusu'na gizlice silâh ve cephane nakli ça-

[25] Cemal Kutay, *İstiklâl Savaşı'nın Maneviyat Ordusu* (İstanbul: Posta Kutusu Yayınları, 1977), 181.
[26] İskender Özbay vd., *Türk İstiklâl Harbi Güney Cephesi* (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2009), 4/77.
[27] Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 306.

lışmalarını yürüten Mim Mim Grubu'ndan ise Hâfız Kemâl Bey kısaca şöyle bahsetmiştir:

> Elinden silâhı alınan ulusal ordu, çekilmek zorunda kalmıştı. Durum ümit verici değildi. Yurtsever kitleye güvenilebilirdi. Ordunun silâh ve cephaneye gereksinimi vardı. Kaçakçılık işinin başarılı olmaması hâlinde düşülecek durum ortadaydı. İstanbul'da çakı taşımak bile yasak iken, mermi ve fişeğin taşınması hayâl sayılabilirdi. Fakat böyle bir girişimde başarısızlık gibi başarı olasılığı da vardı.[28]

Bu cümlelerde belirtildiği üzere işgal altındaki İstanbul'dan silâh ve teçhizatın nakli mümkün değil iken Hâtûniye Tekkesi şeyh ve mürîdleri o günkü şartlarda büyük fedakârlık örneği sergileyerek vatanın kurtuluşu için savaş malzemelerinin Anadolu'ya gizlice intikâli hususunda büyük katkı sunmuşlardır. Sâdeddin Ceylân Efendi (1860-1931) zikredilen örgütle bağlantı kurarak vatanın kurtuluşuna dair çalışmaları sevk ve idare etmiştir. Sâdeddin Ceylân Efendi, bu süreçte Evlice Baba Tekkesi postnişîni iken, Hâtûniye Dergâhı'nda vekâleten şeyh olarak görevlendirilmiştir. O, aynı zamanda Eyüpsultan'da İplikhâne Hastanesinde[29] imâm-hatiplik vazifesini yürütmüştür. Bu bağlamda Sâdeddin Efendi öncülüğündeki çalışmalarda vatansever dervişler tarafından silâh depolarından kaçırılan askerî malzemeler, Hâtûniye Dergâhı'nın yanındaki câminin minâresine saklanmıştır. Bölgedeki hastaneden alınan tabutların içine konulan silâhlar birer cenaze gibi taşınarak Bostan İskelesi'ne getirilmiştir. Buradan sandal işiyle iştigal eden Osman Ağa tarafından üzerine çeşitli erzak ve malzemeler konularak önce İnebolu'ya oradan da Anadolu'ya ulaştırılmıştır.

Hem silâh teminine hem de istihbarâta yönelik bu hizmetleri, tekkenin son postnişîni Nazmi Efendi özetle şöyle dile getirmiştir: O, sözlerine başlarken Hâtûniye Dergâhı'nın, Bülbüldere mevkiinden Pierre Loti

[28] Kemal Koçer, *Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda Mim Mim Örgütü'nün Gizli Eylemleri* (İstanbul: Özne Yayınları, ts.), 7-8, 13.

[29] Eyüpsultan'da Bahariye mevkiinde İplikhane İşletmesi vardı. Burada dokunan ipliklerden donanmada faydalanıldığı belirtilmiştir. Yapının bir kısmı sonradan Baytar Mektebi ve Eyüp Askerî Rüşdiyesi'ne dönüştürülmüş; fakat sonradan metruk bırakıldığı için ilgili işletme tümüyle tarihe karışmıştır. Bk. Ali Şükrü Çoruk, *Eyüplü Meşhurlar* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 2014), 107.

Tepesi/İdrîs-i Bitlisî Tepesi'ne kadar uzanan dört-beş dönüme sahip geniş arazisinden bahseder. Hâtûniye Tekkesi o günkü koşullarda yerleşim alanı dışında ıssız bir bölgede yer alması hasebiyle, silâh kaçırma işinin burada rahatlıkla yapılabildiğini belirtir. Öte yandan Kurtuluş Savaşı'nda büyük fedakârlıklar sergileyen bahse konu dergâhın bakımsızlık sebebiyle, diğerleri gibi harâbe hâlde bırakıldığını söyler. O, ayrıca Hâtûniye Tekkesi'nin etrafına ulemâ ve meşâyıh kabirlerinin üzerine yeni binalar inşâ edildiğini belirtir. Nazmi Efendi ifadelerinin detayında, kaçırdıkları silâh ve cephaneleri, Hâtûniye Tekkesi'nin bitişiğindeki câminin minâresinde sakladıklarını anlatır. Ayrıca, Haliç kenarında bulunan İplikhâne Kışlası'ndan İsmail Çavuş adında bir askerin mezkûr dergâha gelerek kendilerinde silâh kullanmasını ve bomba atmasını öğrettiğini nakleder. Bu kapsamdaki çalışmalarında gizledikleri mühimmâtı, geceleri Kâşgarî Tekkesi'nden aşağıya indirdiklerini söyler.[30]

Buradan hareketle Hâtûniye Tekkesi'nin yanındaki minâreye saklanan mühimmât, dergâhın şeyh ve dervişleri eliyle Anadolu'ya gönderilmiştir. İstanbul'un işgali yıllarında zor koşullar altında Anadolu'ya silâh ve cephanenin intikâliyle mezkûr tekkenin Millî Mücadele'ye mühim katkısı olmuştur. Bilindiği üzere tekkeler, barış zamanında ilmî, irfânî, edebî, sanat vs. açıdan önemli vazifeler üstlenirken savaş durumunda da üzerine düşen sorumluluğu lâyıkıyla îfâ etme gayretinde olmuştur.

Fotoğraf 3: Hâtûniye Tekkesi'nin harem bölümü eski hâli.[31]

[30] Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 307; Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, 37.
[31] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.

Fotoğraf 4: Hâtûniye Tekkesi'nin minâresi eski hâli.[32]

Anlaşıldığı üzere Hâtûniye Tekkesi'nin şeyh ve dervişleri, Millî Mücadele'de İstanbul'da benzer çalışmaları gerçekleştiren Üsküdar Sultantepe'deki Özbekler Tekkesi[33] ile ortak hareket etmiştir.[34] Bu bağlamda Kurtuluş Savaşı'nda Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi'nin[35] ve Eyüpsultan'daki Hâtûniye Tekkesi'nin vatanın selâmeti amacıyla verdikleri mücadele, o dönemi tecrübe edenlerin nakilleri etrafında kaynaklarda belirtilmiştir.[36] Kayıtlara geçen ya da geçmeyen hâliyle Millî Mücadele'nin

[32] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.

[33] Üsküdar'daki Özbekler Dergâhı, Hâtûniye Tekkesi gibi Millî Mücadele'de önemli katkıları olan dergâhlardan biridir. Tekkenin postnişîni Atâ Efendi (1883-1936) Kurtuluş Savaşı'nın meçhûl kahramanları arasındadır. Bu bağlamda mezkûr şeyh, dervişleriyle birlikte İstanbul'dan Anadolu'ya kurtuluş hareketine katılmak için gitmek isteyen Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936), Halide Edip Adıvar (1884-1964) gibi kişileri, toplanma merkezi hâline getirdiği tekkesinden düzenli olarak ve gizlice Anadolu'ya ulaşmalarına yardımcı olmuştur. Böylece tekke mensuplarının katkılarıyla Kurtuluş Savaşı'nın seyrini değiştiren gelişmeler yaşanmıştır. Bk. Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 291-303.

[34] Mısıroğlu, Sâdeddin Efendi'nin oğlu Nazmi Efendi ile yaptığı görüşmede onun anlattıklarını eserinde nakletmiş, adı geçen şeyhin mahviyyetperver kişiliğini özellikle vurgulamıştır. Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 303-31; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37-38; Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektâşîler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 80.

[35] Cemal Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları* (İstanbul: Acar Bilgi Merkezi Yayınları, 2013), 41-43.

[36] Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 218-223; Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 303-311; Özdamar, *Dersaâdet*

zor koşullarında İstanbul'un yanı sıra Anadolu'da da pek çok tekke bu kritik sürece destek vermiştir.

Mahviyyet hassasiyetine sahip sûfîler, insanlar tarafından takdir edilmekten ziyade, Hak katında makbul kul olmaya önem vermişlerdir. Böyle bir anlayış gereği Hâtûniye Tekkesi'nin Millî Mücadele'ye katkısı etraflıca anlatılamamış, muhtelif boyutlarıyla ele alınamamış, sadece bu konuda yapılan bir mülakâta dayalı nakilden yola çıkılarak konu izâh edilmiştir.[37] Bu bağlamda gayretlerinde Hakk'ın rızasına öncelik veren, mahviyyetkâr kişiliğiyle tanınan Sâdeddin Efendi, Hâtûniye Tekkesi'nde yürüttükleri Millî Mücadele'ye dair gayretlerinin özellikle gizli kalmasını istemiştir. Nitekim adı geçen şeyhin oğlu Nazmi Efendi bu konuda şu ifadeleri dile getirmiştir:

> İşgâl zamanında buranın idâresi, uhdesinde bulunan merhûm pederim Şeyh Sâdeddin Ceylân Efendi, hizmet ve fedakârlığın yazılıp çizilmesine, herkese ilân edilmesine hiçbir zaman taraftar olmadı. Hakîkaten onun bu arzu ve hissiyâtına uyarak, ben de böyle bir faaliyetten şimdiye kadar hiç kimseye bahsetmedim. Bazı gazeteci ve yazarların müracaatlarını bu sebeple geri çevirdim.[38]

Netice itibarıyla Hâtûniye Dergâhı'nın postnişînleri ve dervişleri, İstanbul'un işgal edildiği yıllarda Millî Mücadele'deki sorumluluklarını lâyıkıyla yerine getirme konusunda oldukça hassas davranmışlardır. Nitekim söz konusu tekkenin son şeyhinin izâhlarıyla bu konu açıklığa kavuşturulmuştur. Şu bir gerçektir ki, sadece Hakk'ın rızasını gözeten sûfîler, mütevazılıkları dolayısıyla bu gibi hatıralardan pek bahsetmemişlerdir. Bu nedenle çoğu tekkenin Millî Mücadele'deki hizmetleri, bugüne kadar tam olarak ortaya çıkartılamamıştır.

1.4. Hâtûniye Tekkesi'nin Postnişînleri

Hâtûniye Tekkesi'nin kuruluş yılları ve kurucusunun kimliği hakkında

Dergâhları, 37-39.

[37] Hâtûniye Tekkesi'nin Millî Mücadele'deki katkısı, Mısıroğlu'nun, Nazmi Efendi ile mülakâtı sonrası kaleme aldığı *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahidler* adlı eserinde açıklığa kavuşturulmuştur.

[38] Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 305.

kaynaklarda yeterli bilgiye ulaşılamaması hasebiyle, bu çalışmada bânîden ziyade, tekkeyi hizmetleriyle ihyâ eden postnişînler üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte İstanbul'daki tekkelere ilişkin yapılan bazı çalışmalarda, Hâtûniye Dergâhı'nın kurucusu ve ilk postnişîni Hasan Efendi (öl. 1166/1753) olarak gösterilmektedir. Bu da tekkenin 18. yüzyılda kurulduğu ihtimâlini güçlendirmektedir. Bu bağlamda Hasan Efendi hem kurucu hem de ilk postnişîn olabileceği gibi, Ayvansarâyî'nin belirttiği üzere, tekkenin mescidini inşâ eden Ahmed Dede de dergâhın kurucusu olabilir. Bilindiği üzere, Hâtûniye Tekkesi Nakşî ve Mevlevî unsurların öne çıktığı bir dergâhtır. Dolayısıyla Ahmed Dede'nin "Dede" unvanı, onun Mevlevî kültürüne intisâbını akla getirmektedir. Bu çerçevede Mevlevîlik'te çilesini tamamlayan dervişlere "Dede" unvanının verildiği göz önünde bulundurulduğunda, Ahmed Dede'nin mezkûr tekkenin tarihinde önemli bir rolünün olması muhtemeldir. Diğer taraftan tekke ve mescid aynı kişi tarafından yaptırılmış olabileceği gibi farklı kurucular tarafından da inşâ edilme olasılığı da vardır.

1.4.1. Hasan Kâdirî Efendi (öl. 1166/1752-53)

19. yüzyılda İstanbul tekkelerinde görevli meşâyıh hakkında bilgi veren Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrî Efendi, *Mecmâ-i Tekâyâ*'sında Hâtûniye Dergâhı'nın ilk postnişîni olarak Kâdirî şeyhi Hasan Efendi'yi göstermiş olup[39] mezkûr zât 1166/1752 yılında vefat etmiştir.[40]

"Eyüp Tarihi" adlı çalışmasında Haskan, söz konusu şeyhin kabrinin Beykoz'dan Yalıköy'e giden ana cadde üzerinde, Çakmak Mehmed Dede'nin (öl. 1148/1735) mezarının yanında bulunduğunu, ayrıca ülkemizin ikinci ve son mareşali Mustafa Fevzi Çakmak'ın (1876-1950) onun torunlarından olduğunu nakletmiştir.[41] Öte yandan Revnakoğlu, Hasan Kâdirî Efendi'nin, Çakmak Şeyh lakaplı Mehmed Efendi'nin halîfesi olduğunu zikretmiştir.[42]

[39] Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch- Konvente und ihre Scheiche: Mecmu'a-i tekâyâ*, nşr. Klaus Kreiser & Mehmet Serhan Tayşi (Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1980), 51.
[40] Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 51; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37.
[41] Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/14.
[42] Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi (CSRA), 76/1.

1.4.2. Şeyh Ali Efendi

Hasan Efendi'nin irtihâlinin ardından halîfesi Ali Efendi, Hâtûniye Tekkesi'nde postnişîn olmuştur. Fakat Ali Efendi hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye ulaşılamaması hasebiyle vefat tarihi kaydedilememiştir.[43]

1.4.3. Selîm Sırrî Efendi (öl. 1227/1812)

Hâtûniye Tekkesi'nde Ali Efendi'nin vefatının ardından Mehmed Emîn Efendi'nin halîfesi Nakşî şeyhi Hâce Selîm Sırrî Efendi postnişîn olmuştur.[44] Bu zât ile tekke, Kâdirîlik'ten Nakşîliğe intikâl etmiştir.[45] Yedikule'deki Hacı Evhad Tekkesi'nden Hâtûniye Dergâhı'na naklolan mezkûr şeyh, geldiği tekkeyi esaslı onarımdan geçirtmiştir.[46]

19. yüzyılda Nakşî-Mevlevî kaynaşmasına öncülük eden Emîn Efendi'nin halîfesi Hâce Selîm Sırrî Efendi döneminde Hâtûniye Tekkesi, tarîkat faaliyetleri bakımından öne çıkmış, sonraki şeyh Hasan Hüsâmeddin Efendi devrinde ise İstanbul'un meşhur dergâhları arasına girmiştir.[47]

Selîm Sırrî Efendi, tasavvuf mûsikîsi eşliğinde tertip ettiği sesli zikir âyinleri vesilesiyle İstanbul'un kültürel hayatında Hâtûniye Dergâhı'nın adını duyurmuştur. Dinî mûsikîye âşinâlığıyla bilinen Hâce Selîm Sırrî Efendi zaman zaman kendisi de tekkede mûsikî parçaları seslendirmiştir. Onun düzenlediği zikir âyinlerine Sultan III. Selim'in (1204/1789-1222/1807) katıldığı nakledilmiştir.[48]

Hâtûniye Dergâhı'nın tarihinde önemli izler bırakan Hâce Selîm Sırrî Efendi 1227/1812 yılında vefat etmiş, mezkûr dergâhın hazîresine defnedilmiştir.[49] Buradan hareketle Hâtûniye Tekkesi, zikir usûlünde

[43] Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 52; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37; Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/14.

[44] Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 52.

[45] Tanman, "Hâtûniye Tekkesi", 4/20.

[46] Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Meclis-i Valâ Evrâkı* (İ. Mvl), 289/11501.

[47] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 276.

[48] Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 305.

[49] Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi (CSRA), no. 76/1-3; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş & Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2011), 2/209; Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 52. Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/14.

Nakşîliği esas almakla birlikte, padişahın da katıldığı sesli zikir âyinlerine ev sahipliği yapmıştır.

1.4. 4. Şeyh Hâce Hasan Hüsâmeddin Efendi (öl. 1280/1863)

19. asırda İstanbul'un ictimâî ve kültürel hayatında özellikle mesnevîhânlığı ile tanınan Hüsâmeddin Efendi, Nakşî meşreb kişilikte olup aslen İstanbulludur.[50] Mezkûr zât, 1184/1770'te İstanbul'un Aksaray semtinde dünyaya gelmiştir. Hüsâmeddin Efendi'nin babası Divân-ı Hümâyûn Dâhiliye Kaleminde ser-halîfe olarak vazife yapmış olan Seyyid Mehmed Fehim Efendi'dir.[51]

Hüsâmeddin Efendi, dört yaşında iken öğrenim hayatına başlamış olup dokuz yaşında hıfzını tamamlamış, ardından Ahıskalı Hâce Selim Efendi başta olmak üzere muhtelif hocalardan tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimler tahsil etmiştir. Sonrasında gittiği Bursa'da Emîniyye Tekkesi şeyhi Mehmed Emîn Kerkükî'nin (öl. 1228/1813) sohbetlerine katılarak müntesibi olmuştur. Seyr u sülûkünü tamamlamasının ardından, bir süre Emîniyye Dergâhı'nda hizmet etmiştir. Öte yandan Hüsâmeddin Efendi'nin asıl adı Hasan'dır. Fakat mürşidi Mehmed Emîn Efendi ona "Hüsâmeddin" lakabını vermiş ve o, daha çok bu mahlasla tanınmıştır.[52]

Hüsâmeddin Efendi, 1228/1813 yılında mürşidi Mehmed Emîn Efendi'nin vefatının ardından İstanbul'a dönmüş, sonrasında Hoca Selîm Efendi'nin ilim-irfân halkasına katılmış, ayrıca Arapça ve Farsça tahsiline ilâveten İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini okumuştur. Selîm Efendi'nin âhirete irtihâli üzerine Merkez Efendi Dergâhı'nda "Mesnevî" tedrîsine başlamıştır. Kocamustafapaşa'da Sünbülî Âsitânesi'nde aynı dersini devam ettirmiştir.[53] İlk "Mesnevî" hatmini tamamlamasının ardından, duâsı büyük bir merâsimle güzîde katılımcılar eşliğinde, Murad Molla Tekkesi'nin Nakşî şeyhi Mesnevîhân-ı şehir unvanıyla tanınan Mehmed Murâd-ı Nakşibendî (1788-1848) tarafından

[50] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115; Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 52.

[51] Hür Mahmut Yücer, "Hoca Hüsâmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek 1/560-561; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/205.

[52] Yücer, "Hoca Hüsâmeddin", Ek 1/560-561; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/205-206.

[53] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/205-206.

yapılmıştır.[54] Adı geçen zât ile Hüsâmeddin Efendi, 19. yüzyılda Nakşî-Mevlevî kaynaşmasını temsil eden önemli sûfî şahsiyetlerdir.

63 yaşında hacca giden Hüsâmeddin Efendi dönüşte, Yedikule civarında yer alan Sünbüliyye'den Hacı Evhad Dergâhı başta olmak üzere, haftanın belirli günlerinde muhtelif tekkelerde "Mesnevî", "Tefsîr-i Kādî Beyzâvî", "Envârü't-tenzîl", "Sahîh-i Buhârî-i şerîf", "Mesâbih-i şerîf", "Şir'atü'l-İslâm", "Delâilü'l-hayrât", "el-Câmi'u's-sağîr" gibi eserleri okutmuş, "Mesnevî"yi ikinci defa tamamlamıştır.[55]

Anlaşıldığı üzere Hüsâmeddin Efendi; Eyüp Sultan Câmii'nde, Merkez Efendi Dergâhı'nda, Sünbül Sinân Âsitânesi'nde, Hacı Evhad Tekkesi'nde, Hâtûniye Tekkesi'nde yani İstanbul'un önemli ilim-irfân merkezlerinde tefsir, hadis, "Mesnevî" gibi zâhirî ve bâtınî ilimlerde dersler vermiştir. Hacı Evhad Tekkesi'nde tedrîsine devam ederken onun ilmî faaliyetlerini takip etmek için 1267/1850 yılında Sultan Abdülmecîd'in (1255-1278/1389-1861) buraya mahfel yaptırması üzerine mahviyyet esaslı bir anlayışta olan Hüsâmeddin Efendi, buradan Hâtûniye Tekkesi'ne taşınmış, vefatına kadar adı geçen dergâhta ilmî-irfânî faaliyetlerle iştigaline devam etmiştir. İlerleyen zaman diliminde yaşlılığa bağlı olarak gözlerinden rahatsızlanarak amâ olmuş, buna rağmen yürüttüğü ders ve sohbetlerinden son nefesine kadar ayrılmamıştır.[56] Gözleri görmese de inceledikleri kitabı, talebesi Mustafa Vahyî Efendi'nin okumasını istemiş, kendisi de ilgili metin üzerine izâhlar yaparak, tedrîsini sürdürmüştür.[57] Onun derslerine, Yenikapı Mevlevîhânesi postnişîni Osman Selâhaddin Dede (1820-1887)[58] ve Hasîrizâde Tekkesi şeyhi Elif Efendi (1850-1927) gibi dönemin meşhur sûfîleri katılmıştır.[59]

Hüsâmeddin Efendi'nin Hâtûniye Dergâhı'nda gerçekleştirdiği ilim-

[54] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 277.

[55] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/206; Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 277.

[56] Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar & Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/687; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/206.

[57] Hür Mahmut Yücer, "Eyüp'te Hâtûniye Tekkesi ve Tenşîtü'l-Muhibbîn bi Menâkıb-ı Hâce Hüsâmeddin", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (Haziran 2003), 222; Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 277.

[58] Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/16.

[59] İbnülemin Mahmûd Kemâl İnâl, *Son Asır Türk Şâirleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 1/290.

irfân halkası, her kesimden insanın dikkatini çekmiş ve ilgiyle takip edilmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyılda İstanbul'un tasavvufî hayatında önemli yer edinen Hüsâmeddin Efendi'nin sohbet ve dersleri, talebeleri ve sevenleri başta olmak üzere devletin ileri gelenlerinin yanı sıra muhtelif kesimlerden yoğun katılımlara sahne olmuştur. Hüsâmeddin Efendi, dinî emirleri bazen önemine binâen sert ifadelerle izâh etmiş olsa da devrinde sevilen bir şahsiyet olması hasebiyle dinleyenler tarafından hoşgörüyle karşılanmıştır.[60] Diğer taraftan Hüsâmeddin Efendi'nin tasavvufî faaliyetlerinden istifade edenlerden biri de 19. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı ünlü hatırât türü eseriyle meşhur olan Aşçı İbrâhim Dede'dir (öl. 1323/1906). O, fırsat buldukça her hafta cuma günleri Şeyh Kadrî Dede'nin kendisine eşlik etmesiyle Hüsâmeddin Efendi'nin tedrîsinden faydalandığını belirtmiştir.[61]

Mânâ hayatında Hz. Mevlânâ'dan feyizlenen Hüsâmeddin Efendi'nin, Hâtûniye Tekkesi'nde "Mesnevî" okuttuğu bilinmektedir. Bununla birlikte Nakşî usûlü hatm-i hâcegân icrâ etmesi, ayrıca cehrî zikir âyini düzenlemesi, diğer taraftan daha çok Nakşî-Hâlidîlik'te görülen hadis ve tefsir dersleri tertip etmesi onun, tarîkat faaliyetlerinde geniş yelpazede farklı metodlar ortaya koyduğunu göstermektedir. Uyguladığı böyle bir yöntemle o, toplumun her kesimine ulaşma gayesi gütmüştür. Bu bağlamda Hüsâmeddin Efendi'nin huzûruna gelenler, onda kendi meşreblerine uyan hitap tarzı ile karşılaşabilmiştir. Onun sıra dışı böyle bir usûlünü, kendisinden sonra postnişîn olan talebesi Mustafa Vahyî Efendi de devam ettirmiştir.[62]

Hasan Hüsâmeddin Efendi'nin bahse konu özelliğine dair Cevdet Paşa (1823-1895), dönemin iki meşhur mesnevîhânından birinin Hüsâmeddin Efendi olduğunu, İstanbul'un muhtelif ilim-irfân merkezlerinde "Mesnevî" okuttuğunu, devlet ricâlinden ve her kesimden gelen pek çok kişinin, onun ders ve nasihatlerini âdeta ganimet bilerek takip

[60] Mehmed Şemseddîn, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara & Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 226-227.

[61] Aşçı İbrahim Dede, *Çok Yönlü Bir Sûfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç & Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2006), 1/318.

[62] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 278.

ettiğini, kendisinin de Yenikapı Mevlevîhânesi postnişîni Osman Dede ile birlikte onu dinleyenler arasında bulunduğunu belirtmiştir.[63]

Görüldüğü üzere Hüsâmeddin Efendi, Nakşî-Müceddidî kolu müntesibi olduğu hâlde, Nakşîliğe ilâveten mesnevîhânlığı ile adını duyurmuştur.[64] Gölpınarlı, Hâtûniye Tekkesi şeyhleri Hâce Selîm Efendi, Hüsâmeddin Efendi, Mustafa Vahyî Efendi'yi Nakşî-Mevlevî kaynaşması bağlamında misâl göstermiştir. Özellikle Hüsâmeddin Efendi'nin beyaz dolamadan müteşekkil destarlı sikke giymesi, talebelerine benzer giyimi tavsiye etmesi, halîfelerinden destâr sarmalarını istemesi onun, Mevlevî muhibbi olmasıyla ilişkilendirilmiştir.[65]

1280/1863'te 96 yaşında Ramazan Bayramı'nın birinci günü vefat eden Hüsâmeddin Efendi'nin Eyüpsultan Câmii'nde kılınan cenaze namazına binlerce seveni katılmıştır. Adı geçen şeyh, Hâtûniye Dergâhı hazîresine hocası Selîm Sırrî Efendi'nin yanına defnedilmiştir.[66] Sonraki süreçte Sultan Abdülaziz (1830-1876), kabrini mermerden yaptırmış ve üzerine demir bir şebeke koydurmuştur.[67] Dönemin sevilen şahsiyetlerinden Hüsâmeddin Efendi'nin irtihâline ebced hesabıyla şöyle bir ifade tarih düşürülmüştür: "Eyyâm-ı îydi mâtem-i târihe kıl tahsîs/ Hüsâmeddin çekildi gitti mü'minler meydânından 1280/1863."[68]

19. yüzyıl İstanbul tasavvuf kültüründe, mesnevîhânlığının yanı sıra âlim-ârif kişiliğiyle tanınan Hüsâmeddin Efendi, icrâ ettiği dersleriyle birlikte yanı sıra muhtelif eserler de kalem almıştır. Bu bağlamda onun günümüze ulaşan te'lifleri şunlardır: "Mesnevî"nin ilk beytine dair yazdığı risâle, "Buhârî şerif"in on beş cüzü üzerine Arapça şerhi, İmâm-ı Tirmizî"nin "eş-Şemâi'ilü'n-nebeviyye" hakkındaki eserinin tercümesi.[69]

[63] Cevdet Paşa, *Tezâkir-Tetimme 40*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 13.

[64] Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1/XXIX.

[65] Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1983), 321.

[66] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/206.

[67] Yücer, "Hoca Hüsâmeddin", Ek 1/560-561.

[68] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/206.

[69] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/207; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115; Yücer, "Hâtûniye Tekkesi", 219-249; Elif Efendi şu eserinde mürşidi Hüsâmeddin Efendi'yi anlatır. Elif Efendi, *Tenşîtü'l-Muhibbîn bi-Menâkıb-ı Hâce Hüsâmeddîn* (İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1342).

Eserleriyle, yetiştirdiği talebeleriyle, tedrîs faaliyetleriyle, zâhirî-bâtınî ilimlerdeki vukûfiyetiyle döneminin mühim şahsiyetleri arasında yer alan Hüsâmeddin Efendi'nin arzu edilen ölçüde takdir edilemediğini mürîdi Elif Efendi[70] şu ifadelerle zikretmiştir: "Hazreti Hâce, eğer bin târihlerinde ya'nî hakkıyla kadir ve kıymeti bilinir zamanda neş'et buyurmuş olsa idi, kendilerine de bir pîr-i tarîkat ittihâz olunurdu. Ne çare ki her bir kemâlin hakkıyla takdir olunmadığı bir zamana tesadüf buyurmuşlardır."[71]

Hüsâmeddin Efendi'yi eserinde takdir edenlerden biri de Mehmed Âkif Ersoy'dur. O, idârî çevrelerden uzak kalarak mahviyyeti tercih eden, kendisini sadece ilim-irşâd faaliyetlerine adayan mezkûr zâtı *Safahât*'ında 4 Şubat 1341/1922-23 tarihli "Hüsâm Efendi Hoca" adlı şiirinde överek ona olan hayranlığını dile getirmiştir.[72]

Buradan hareketle Hüsâmeddin Efendi'nin kendisine mahsûs dikkat çeken yönlerinden bahsedilebilir. Bu bağlamda o, zühd ve takvâ bakımından titiz bir kişiliğe sahip olup vefatına kadar bu ince hassasiyetini koruma gayretinde olmuştur. Nitekim babası bürokrasinin üst kademesinde görev yapmasına rağmen, onun konumundan faydalanmayı hiç düşünmemiş, tekke ve medreselerde hayatını sürdürmeyi tercih etmiştir. Maddî açıdan varlıklı bir âileden gelmiş olmasına rağmen, asla dünyevî kazanç peşine düşmemiş, kendisine intikâl eden mirası dahi kabul etmemiştir. Bununla birlikte medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderrislik gibi maaşlı resmî bir vazifeye tâlip olmamıştır. Öte yandan prensibi gereği idârî ve

[70] Elif Efendi (öl. 1347/1928), Hüsâmeddin Efendi'nin mürîdidir. 1266/1849 yılında İstanbul'da doğan Elif Efendi, babası Ahmed Muhtar'ın (öl. 1319/1901) talebiyle öğrenimine Hüsâmeddin Efendi'nin tedrîsinde başlamış, ardından Şâh Sultan Mektebi'nde eğitimine devam etmiştir. Sonraki yıllarda dönemin önemli âlim ve ârif zevâtın ilim halkalarına iştirâk etmiştir. Ayrıca Sa'diyye, Şâzeliyye, Mevleviyye, Şeybâniyye gibi tarîkatlardan hilâfet almıştır. Bununla birlikte Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selahâddîn Dede'den (öl. 1305/1887) mesnevîhanlık icâzeti kendisine verilmiştir. 1297/1879'da babasının hacca gitmesiyle, vekâleten tekkenin postnişînliğini üstlenmiştir. 1319/1901'de babasının vefatı üzerine asâleten şeyh olmuştur. 1325/1907'de Meclis-i Meşâyıh'ta görevlendirilmiş, sonrasında bu vazifesinden ayrılmıştır. 1345/1926 yılında vefat eden Elif Efendi, mezkûr tekkenin hazîresine defnedilmiştir. Bilgi için bk. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936), 3/1228-1229; İbrahim Alâettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyatı, 1946), 112; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/445-459; İnâl, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/290-293; Reşad Ekrem Koçu, "Elif Efendi", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1968), 9/4518.

[71] Elif Efendi, *Tenşîtü'l-muhibbîn*, 32.

[72] M. Âkif Ersoy, *Safahât* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 417.

siyâsî çevrelerden uzaklaşmak istemiştir. Dikkate değer bu ve benzeri vasıfları dolayısıyla her kesimden insan, onun ilmî-irfânî faaliyetlerini ilgiyle takip etmiştir. O, Nakşî meşreb olmasına rağmen "Mesnevî" okutmuş, Mevlevî sikkesi giymiş, hatm-i hâcegân'ın yanı sıra cehrî zikir âyini tertip etmiş, Nakşî Hâlidîlerde görülen tefsir ve hadis kitapları ile iştigâl etmiştir.[73]

Hüsâmeddin Efendi, mahviyyetperver kişiliğinin yanı sıra, irşâd faaliyetlerindeki farklı usûl tarzlarıyla, İstanbul'un sayılı mesnevîhânlarından olmasıyla toplumun dinî, tasavvufî, ilmî, kültürel hayatında önemli izler bırakmış bir şahsiyettir.

1.4.5. Mustafa Vahyî Efendi (öl. 1295/1878)

Hüsâmeddin Efendi'nin vefatının ardından talebesi ve mânevî evlâdı kabul ettiği Mustafa Vahyî Efendi, Hâtûniye Tekkesi postnişîni olmuştur.[74] O da Hüsâmeddin Efendi gibi tekkede "Mesnevî" okutma geleneğini sürdürmüş olup onun icrâ ettiği "Mesnevî" takrîrini Mehmed Ziyâ Bey eserinde övgüyle zikretmiştir.[75]

Âlim ve ârif kişiliği ile tanınan Mustafa Vahyî Efendi aslen İstanbullu olup Hüsâmeddin Efendi'nin hem mânevî evladı hem de yakın talebesidir.[76] Nakşî-Mevlevî meşrebe sahip Mustafa Vahyî Efendi, mürşidi Hüsâmeddin Efendi'nin vefatının ardından bir süre onun Eyüpsultan Câmii'ndeki "Mesnevî" derslerine nezâret etmiştir.[77] Mustafa Vahyî Efendi hatm-i hâcegân'ı, "Mesnevî" tedrîsini, sesli zikir âyinini Hüsâmeddin Efendi'nin takip ettiği usûl ile söz konusu tekkede otuz iki yıl boyunca yürütmüştür.[78]

Mânâ âleminde Hz. Peygamber ile müşerref olan Mustafa Vahyî Efendi, rüyasında aldığı mânevî işaretle, Nakşî halîfesi Hoca Feyzullah Efendi ve Sünbülî şeyhi Hoca Gâlib Efendi ile hacca gitmiştir. Beraberindeki zevât ile Mekke'de hac edâlarının ardından Medine'ye dönen Mustafa

[73] Yücer, "Hoca Hüsâmeddin", Ek 1/560-561.
[74] Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 52.
[75] Mehmed Ziyâ Bey, *Yenikapı Mevlevîhânesi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 139.
[76] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/219.
[77] Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 2/718.
[78] Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 278.

Vahyî Efendi, kısa süren hastalığının ardından 1295/1878 yılında burada vefat etmiştir.[79] Rus işgaline karşı direnişiyle tanınan ve Medine'de vefat eden Dağıstanlı Şeyh Şâmil'in (1797-1871) yanına Cennetü'l-Bâkî kabristanında defnedilmiştir.[80]

Hayatını ilmî iştigal ile geçiren Mustafa Vahyî Efendi, muhtelif eserler kaleme almıştır. Mevlevî âdâbından bahsettiği *Dürretü'l-azîziyye fi'l-Fevâidi'l-kaviyye*,[81] tasavvuf ve akâid temelinde yazdığı *Sübhatü'z-zâkirîn*, "Hadîs-i erbain" şerhi olan *Hezzü'z-zâkirîn*[82] onun tespit edilen eserlerinden bazılarıdır.

1.4.6. Mehmed Rızâeddin Efendi (öl. 1306/1888)

Mustafa Vahyî Efendi'nin irtihâlinden sonra, oğlu Mehmed Rızâeddin Efendi Hâtûniye Tekkesi'nde postnişîn olmuştur.[83] Hakkında detaylı bilgiye ulaşılamayan, mezar taşı şâhidesinden hâfız ve hacı olduğu bilinen Rızâeddin Efendi 1306/1888 yılında vefatının ardından, Hâtûniye Tekkesi hazîresine defnedilmiştir.[84]

1.4.7. Nesib Efendi

Hakkında detaylı bilgi edinilemeyen Nesib Efendi'nin Hâtûniye Tekkesi'nin postnişîni olduğu 1314/1898 tarihli arşiv belgesinden anlaşılmaktadır.[85]

1.4.8. Âgâh Efendi

Âgâh Efendi'nin Hâtûniye Tekkesi'nde şeyh olduğu "Tekâyâ Mecmuâ"larında zikredilmekte olup hakkında detaylı malûmâta ulaşıla-

[79] Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 2/718-719. Vassâf ve Bursalı, Mustafa Vahyî'nin vefat tarihini 1295/1878 olarak vermiştir. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/219. Diğer eserlerde ise 1285/1868 olarak verilmiştir. Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37; Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/15.

[80] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/219; Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/14.

[81] Mustafa Vahyî, *Dürretü'l-azîziyye fi'l-fevâidi'l-kaviyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1864). O, bu te'lifinde Hüsâmeddin Efendi'den aldığı Mevlevî âdâb ve usûlünden bahsetmiştir. Sâfi Arpaguş, ilgili risâleyi günümüz harflerine naklederek ilmî istifadeye sunmuştur. Sâfi Arpaguş, *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim* (İstanbul: Vefâ Yayıncılık, 2009).

[82] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/209.

[83] Şükrî Efendi, *Mecmu'a-i tekâyâ*, 52; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37.

[84] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/209.

[85] Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı* (Y.PRK.ZB), 21/89.

mamıştır. Bu bağlamda Âgâh Egendi'nin Hâtûniye Tekkesi postnişîni olduğu Üsküdârî'nin *Mecmûa-i Tekâyâ*'sında zikredilmiş,[86] ayrıca 1341/1925 tarihli "Tekâyâ Defteri"nde ismi kaydedilmiştir.[87]

1.4.9. Sâdeddin Ceylân Efendi (öl. 1350/1931)

Sâdeddin Ceylân Efendi'nin soyu anne tarafından Abdülkâdir-i Geylânî'ye (ö. 561/1166) ulaşır. Babası ise Hâkî Baba Tekkesi şeyhi İsmâil Mârûfî Efendi'dir. Sâdeddin Efendi, Hâkî Baba Tekkesi'ndeki ilim, irfân ve irşâd faaliyetlerinin yanı sıra Eyüpsultan'da mahalle mümesilliği (muhtarlığı) de yapmıştır. Böyle bir görevi ve güvenilir kişiliğiyle Eyüpsultan'da ikâmet etmek isteyen kişilerin, öncelikle onunla görüştüğü, o uygun bulursa kendilerine ikâmet izni verildiği, değilse verilmediği rivâyet edilmiştir. Devrinde çok sayıda mürşidden feyiz almış olan Sâdeddin Efendi, Sa'diyye'den Taşlıbırun Tekkesi şeyhi Süleyman Sıdkî ve Kırımî Hacı Hâfız Efendilerden Sa'dî hilâfeti, Şeyh Eyyûbî Talat Efendi'den Nakşî icâzeti, Molla Çelebi Tekkesi şeyhi Mehmed Eşref Sabrî Efendi'den ise Kâdiriyye icâzeti aldığı nakledilmiştir.[88]

Eyüpsultan'da Bülbüldere mevkiinde Evlice Baba Tekkesi[89] postnişîni Sâdeddin Efendi, aynı zamanda Hâtûniye Tekkesi'nde vekâleten şeyhlik yapmıştır. O, aynı zamanda Mustafa Âhî Resmî'ye (öl. 1206/1792) nisbet edilen Kâdiriyye tarîkatının Âhiyye kolunun son şeyhlerindendir. Oğlu Nazmi Efendi ile "Mim Mim" adlı istihbarât teşkilâtına katılarak, Millî Mücadele'de Osmanlı'ya ait silâhların Anadolu'ya intikâlinde önemli görev üstlenmiştir. Öte yandan Hâtûniye Tekkesi'nde vekâleten postnişîn olan Sâdeddin Efendi, bu yıllarda mezkûr dergâhı Millî Mücadele'nin Eyüpsultan'daki ana karargâhı hâline getirmiştir. Anadolu'ya gizlice silâh intikâl ettirdiği anlaşılan Sâdeddin Efendi, meşihat vazifesinden alınmış, oğlu Nazmi Efendi ise işgalciler tarafından tutuklanmış ve ağır işkence-

[86] Üsküdârî, *Mecmuʿa-yı tekâyâ*, 9.

[87] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *1341 Tarihli Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsûs Defter*, nr. 109, sıra no. 133.

[88] Mustafa Resmî Âhî, "Sâdeddin Geylânî Hazretleri" (Erişim 5 Mayıs 2025).

[89] Evlice Baba Tekkesi, mescid ve sokağı hakkında bilgi için bk. Hakkı Göktürk, "Evlice Baba Mescidi, Tekkesi, Sokağı", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Koçu Yayınları 1971), 10/5417-5418.

den geçirilmiştir. Eyüpsultan'da Ümmî Sinân Dergâhı postnişîni, sonradan Ankara valisi olan Yahya Gâlib Kargı Bey (1874-1942)[90] vasıtasıyla Sâdeddin Efendi tekrar görevine dönmüştür. İlerleyen süreçte Sâdeddin Efendi, Kurtuluş Savaşı'ndaki katkılarından dolayı İstiklâl Madalyası almaya lâyık görülmüş; fakat derviş kişiliğiyle bunu kabul etmemiştir.[91] Rivâyet edildiğine göre Atatürk, İstanbul'a geldiğinde Sâdeddin Efendi ile görüşmüş, ona mülk bağışlamayı teklif etmişse de aynı gerekçeyle teşekkür ederek bunu geri çevirmiştir.[92] Millî Mücadele'ye katkılarıyla Hâtûniye Tekkesi'nin adını duyuran Sâdeddin Efendi 1350/1931 yılında vefat etmiştir.[93]

1.4.10. Şeyh Nazmi Ceylân Efendi (öl. 1991)

Hâkî Baba Dergâhı postnişîni Mehmed Sâdeddin Efendi'nin oğlu ve halîfesi olan Nazmi Ceylân Efendi'nin annesinin soyu Hz. Hüseyin'e dayandığı için "Hüseyin Nazmi" adıyla anılmıştır. Babasının şeyh olması hasebiyle o, tekke ortamında yetişmiştir. Hâtûniye Tekkesi'nde, Sâdeddin Efendi gibi o da vekâleten postnişîn olmuştur.

Nazmi Efendi İstanbul Eyüpsultan doğumlu olup aslen Kastamonuludur. Soyu Abdülkâdir Geylânî'ye dayandığı için Ceylân/Geylân lakabını almıştır. Yedi yaşlarında iken hıfzını Zekâî-zâde Hâfız Ahmet Irsoy'dan (1869-1943) tamamlamış, ayrıca Eyüp İdâdî'si ve Rüşdiyesi'nden mezun olmuştur. Babasının rahatsızlandığı ya da şehir dışında olduğu dönemlerde tekkede vekâleten şeyhlik yapmıştır. Bununla birlikte Şeyh Bahâeddin

[90] Millî Mücadele döneminde önemli hizmetleri olan Eyüpsultan'da Ümmî Sinân Dergâhı mensubu Yahyâ Galip Kargı, Şeyh Ali Rıza Efendi'nin oğludur. 1290/1874 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiş olup aldığı özel eğitim sonrasında daha genç yaşta iken Divân-ı Muhâsebâtta (Sayıştay) devlet hizmetine başlamıştır. Maliye ile ilgili alanlarda muhtelif görevlerde bulunmasının ardından 1328/1911 yılında defterdarlığa yükseltilmiş, ardından Ankara Defterdarlığına atanmıştır. Sonraki yıllarda Ankara valisi olarak vazifesine devam etmiştir. Vali olduğunda ilk yaptığı iş, Vali Muhittin Paşa zamanında İngilizlerin talebi üzerine tutuklananların hepsini salıvermek olmuştur. Bir rivâyete göre bu yöndeki gayreti sebebiyle kendisine "Hakan" unvanı verilmiştir. Kâmil Erdaha, *Millî Mücadelede Vilayetler ve Valiler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974), 246-247.

[91] Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*, 305.

[92] Nihat Azamat, "Nazmi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/459-460.

[93] Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37.

Efendi'den sonra, kısa bir süre Kâşgarî Dergâhı'nda, Şeyh Abdülkadir Belhî'nin tekkeye gelemediği günlerde Murâd Buhârî Dergâhı'nda bir müddet vekâleten şeyhlik vazifesini üstlenmiştir. Buna ilâveten İstiklâl Harbi yıllarında Eyüpsultan'da İplikhâne Kışlası'nda tabur imâmı olarak görev yapmıştır. İngilizlerin, İstanbul'u işgali yıllarında babasıyla birlikte Millî Mücadele safında yer aldığı için öğrenimini sürdürdüğü hukuk fakültesini yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. 1925 yılında tekkeler kapatılınca Atatürk'ün talebiyle Cibâli'de bir fabrikada işe alınmıştır. Emekli olunca bir süre Eyüpsultan Merkez Mahallesi muhtarı olarak görev yapmıştır. Sonraki süreçte Evlice Baba Tekkesi'nin harem kısmında kendisini ziyarete gelen muhipleriyle ilmî-irfânî hizmetlerle ömrünü geçirmiştir. Öte yandan Kâdirîliğin Âhiyye kolunun son şeyhi olan Nazmi Efendi, Kâdirî, Nakşî ve Sa'dî tarîkatlarından icâzet almıştır. Anlaşıldığı üzere Cumhuriyet öncesi postnişîn olup da Cumhuriyet sonrasında âhirete irtihâl eden son şeyh olması hasebiyle tasavvuf tarihinde bir kırılma noktasını teşkil etmiştir. 23 Kasım 1991 yılında 95 yaşında vefat eden Nazmi Efendi, Hâkî Baba Dergâhı'nda yer alan türbeye defnedilmiştir.[94]

Buradan hareketle, Hâtûniye Tekkesi'nde görev üstlenen postnişînlerin dergâhın tanınmasında önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Kısacası, kuruluş döneminde zikir meclisleriyle, sonraki gelişen süreçte mesnevîhâne ve diğer ilim-irfân faaliyetleriyle, son olarak vatanın kurtuluşu mücadelesindeki katkılarıyla Hâtûniye Tekkesi, ülkemizin ictimâî-kültürel tarihinde öne çıkan dergâhlardan biri olmuştur. Diğer taraftan mezkûr tekkenin, tarihî yönünün olmasının yanı sıra, günümüzde de varlığını sürdürüyor olması hasebiyle bugüne hitâb eden ciheti de vardır. Dolayısıyla Hâtûniye Dergâhı her iki yönüyle ele alınmayı gerekli kılan bir niteliğe hâizdir. Bu bağlamda söz konusu dergâh bu makalede her iki şekilde incelenmiştir.

2. Güncel Fonksiyonlarıyla Hâtûniye Tekkesi

Hâtûniye Tekkesi, yenilenen müştemilâtıyla, hazîresiyle günümüze de hitap etmektedir. Hâtûniye Tekkesi'nin avlusunda yer alan mürîd,

[94] Azamat, "Nazmi Efendi", 32/459-460; Özdamar, *Dersaâdet Dergâhları*, 37; Mustafa Resmî Âhî, "Nazmi Geylânî Hazretleri" (Erişim 5 Mayıs 2025).

muhib ve meşâyıh ile devletin ileri gelenlerinin medfûn bulunduğu hazîre, aslında dergâhın en önemli bölümünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte Hâtûniye Dergâhı'nın hazîresinde yer alan mezar taşı kitâbeleri şu anki durumu çerçevesinde incelendiği için konu bu başlık altına ele alınmıştır. Malûm olduğu üzere kitâbeler, yüzlerce yıllık birikimin anlaşılması, bugüne taşınması açısından mühim bir değere sahiptir. Geçmiş toplumlar hakkında en gerçekçi bilgileri sunan mezar taşı kitâbelerinde, aynı zamanda asırlar içinde oluşan medeniyetin izlerini görmek mümkündür. Hâtûniye Tekkesi'nin tarihî gelişimini anlamak açısından buradaki mezar taşı kitâbelerinin incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Diğer taraftan Hâtûniye Dergâhı hazîresinde yer alan Kâdirî, Hamzâvî ve Mevlevî tâc-ı şerîflerin bulunduğu, sülüs ve talik hatla yazılmış mezar taşı kitâbelerindeki tarihler, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı'nın web sitesinde yayımlanan kılavuza göre hicrîden miladîye çevrilmiştir.

2.1. Hâtûniye Tekkesi'nin Hazîresi

Günümüzde Hâtûniye Dergâhı'nı yakından tanımak bakımından onun en önemli unsurunu hazîre kısmı teşkil etmektedir. Bu bağlamda tekkenin hazîre bölümü, cümle kapıya açılan alanda yer almaktadır. Bahse konu tekkenin geçmişte üç, günümüzde ise iki ana giriş kapısı bulunmaktadır. Hazîreye Hüsam Efendi Sokağı'na açılan kapıdan girilmektedir.

Fotoğraf 5: Hâtûniye Tekkesi'nin hazîresi eski hâli.[95]

[95] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.

Fotoğraf 6: Hâtûniye Tekkesi'nin ana kapısı eski hâli.[96]

Pierre Loti Tepesi/İdrîs-i Bitlisî Tepesi'ne çıkan yol üzerinde bulunan Hüsam Efendi Sokağı adını, tekkenin önde gelen şeyhi Hasan Hüsâmeddin Efendi'den almaktadır. İlgili kapıdan girildiğinde dergâhın şeyh, mürîd, muhiblerinin medfûn bulunduğu hazîredeki mezar taşı kitâbelerinde ise şu ibâreler kaydedilmektedir:

-Hâtûniye Tekkesi postnişîni Selîm Sırrî Efendi'nin kafes içindeki üzeri açık mezar şâhidesindeki ifadeler şöyledir: "Lâ ilâhe illallâh Muhammedün Resûlullâh. Hazâ merkad. Hazreti Hâce Selîm kuddise sirruhû, sene 1227/1812-13."

-Tekkenin ön kısmında, mescidin minâresinin yanında, demir parmaklıklı alan içinde silindir biçimindeki dikili sülüs hatlı kitâbedeki Hasan Hüsâmeddin Efendi'nin mezarının baş taşındaki cümleler şöyledir: "Yâ Hû. Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Hazâ'l-kabr. Mesnevîhân Hâce Hasan Hüsâmeddin es-Sıddîkî kuddise sirruhu'l-âlî, sene 1280 fî gurre-i Şevvâl 1864."

[96] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.

Fotoğraf 7: Hâtûniye Tekkesi'nin hazîresi yeni hâli.[97]

-Hâtûniye Tekkesi postnişîni Mehmed Rızâeddin Efendi'nin mezar taşı şâhidesindeki cümleler şöyledir:

> "Yâ Allah Hû. Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Tarîkat-ı aliyye-i Nakşibendiyye meşâyıh-ı izâmından eş-Şeyh el-Hac Mustafa Vahyî Efendi merhûmun mahdûmu ve bu dergâh-ı şerîfin postnişîni eş-Şeyh es-Seyyid el-Hac Hâfız Mehmed Rızâeddin Efendi'nin rûh-u şerifleri içûn rızâen li'llâhi'l-Fâtiha, sene, 1306/1888-89."

-Silindir biçiminde sülüs hatlı kitâbedeki ibâreler şöyledir: "Hüve'l-Bâkî. A'yândan Zihnî Paşa'nın birâderi mülgâ Meclis-i Mâliye azâlığından mütekâid (emekli) İsmail Hakkı Bey'in rûhuna el-Fâtihâ, sene, 1330/1911-12."

-Silindir biçiminde talik hatlı kitâbede şu ifadeler yazılıdır: "Âh mine'l-mevt. Tıfıl iken emr-i Hüdâ'ya (…)[98] ettim. Vâlid içûn (...) Evkâf-ı Humâyûn Nâzırı Devletlû Zihnî Paşa Hazretlerinin (…) muhteremleri Ali Cevâd Bey'in rûhuna el-Fâtiha, 1308/1890-91."

-Sülüs hatlı kitâbede şu ifadeler kayıtlıdır: "Allah Subhânehu ve Teâlâ, merhûme Münire Hâtûn rûhu içûn el-Fâtiha, sene 1157/1744-45."

[97] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.

[98] İlgili kitâbelerin üzerindeki ifadelerin bir kısmı net olarak okunmadığı için (…) işaretiyle gösterilmiştir.

-Dikdörtgen kesitli Mevlevî sikkeli talik hatlı kitâbe şu cümleleri ihtivâ eder:

"Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Bu dergâh-ı şerîfin şeyhi Mustafa Vahyî Efendi'nin vâlidesi merhûme ve mağfûre lehâ, hâdime-i ehlullâh Fâtıma Hâtûn'un rûhuna el-Fâtiha, sene 1273/1856-57."

-Dikdörtgen kesitli talik hatlı şâhidede zikredilen ifadeler ise şöyledir:

"Hüve'l-Bâkî. İbrahim Beyefendi merhûmun halîle-i muhteremeleri merhûme ve mağfûre lehâ cennet mekân Firdevs-i âşiyân Emine Hasibe Hanım'ın rûhuna rizâen lillâh el-Fâtiha, 1245/1829-30."

-"Küllü men aleyhâ fân. Lâ ilâhe illallâh Muhammedün Resûlullâh. Cenâb-ı erhamu'r-Râhimîn kâffe-i ehl-i imâna ve burada medfûn olan Bâb-ı Seraskerî Muhâberât Dâiresi altıncı şûbesi müdür muâvini es-Seyyid Mehmed Râif Efendi kuluna rahmet eyleye. Âmîn. Lillâhi Teâlâ el-Fâtiha 1301/1883-84."

-"Hüve'l-Hayyu'l-Kadîm. Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Cenâb-ı erhamu'r-Râhimîn Bâb-ı Seraskerî Muhaberât-ı Umûmiyye Dâiresi altıncı şûbe müdür muâvini Râif Efendi merhûmun hâlîlesi merhûme Fâtıma Hayriye Hanım'ın ve kâffe-i ehl-i imânın ervâhına rahmet eyleye. Âmîn. Rızâenlillâhi Teâlâ el-Fâtiha, sene 1310/1892-93."

-"Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî. Yâ Erhame'r-Râhimîn. İrhamnâ. Zihnî Paşa'nın kayınvâlidesi merhûme ve mağfûre lehâ Râbia Dürriyye Hanım'ın rûhu içûn el-Fâtihâ, 1316/1898-99."

-"Hüve'l-Bâkî. Jandarma Dairesi Reis-i sânîsi Mirlivâ Şevkî Paşa'nın rûhu içûn el-Fâtiha, 1335/1916-17."

-Dergâhın önündeki Hamzâvî mezar taşlı kabir Abdülcelîl Efendi'ye âiddir. Şâhidesinde ise şu ifadeler yer alır:

"Yâ Hay, kutb-ı 'azâm seyyid-i vâlâ-i neseb/Gavs-ı ekrem Hazreti Abdülcelîl

Terk-i nâsût eyleyûb kıldı sefer/Âlem-i lahûta ol merd-i cemîl

Matla'-ı bedr-i münîr-i şems-i zât/Menba'-ı ayn-ı zuhûr-i selsebîl

Hazreti Sultan Abdülkâdir'in/ Nicesin olmuşdu sülkünde delîl

…… nakli târihin dedim/ Gitdi kutbü'l-ârifîn Abdülcelîl, 1160/1747-48."[99]

[99] "Korukçuzâde" lakabıyla anılan Abdülcelîl-i Bitlîsî, Şems-i Bitlisî'yi yetiştiren, ona icâzet veren şeyhtir. O, aynı zamanda Selâmi Efendi Tekkesi postnişîni Müştâk Baba'nın

-Kâdirî tâc-ı şerifli sülüs hatlı kitâbede şu ifadeler yazılıdır: "Merhûm ve mağfûr (…) Kâdiriyye'den Şeyh Hasan Efendi Hazretlerinin halîfelerinden Halil Efendi rûhu içûn el-Fatiha, 1172/1758-59."

-Mevlevî tâc-ı şerifli talik hatlı kitâbedeki ifadeler şöyledir:

"Hüve'l-Hayyu'l-Bâkî. Tâlib-i sırr-ı Mesnevî ve (…) zümre-i ma'neviyyü'l-Mevleviyyü'l-münzevî. Kâtib-i kethüdâ-ı sadr-ı âlî-i esbâk cennet-mekân merhûm ve mağfûr el-mebrûr es-Seyyid İbrahim Reşid Beyefendi. Rûh-i tayyibelerine rızâenlillâh el-Fâtiha, 1239/1823-24."

-Dikdörtgen kesitli talik hatlı kitâbede şunlar yazılıdır:

"Âh mine'l-mevt. Çok küçük iken (…)/ O kadar tabîb bakdı derdime çâre olmadı/ Ecel erişdi civânlığıma doymadım/ Âh hasretâ vâh firkata. Bu taşı okuyanlar eylesin bir fâtiha. İki cihan serveri şefaât eylesin bana."[100]

Fotoğraf 8: Hâtûniye Tekkesi'nin hazîresi eski hâli.[101]

-Silindir biçiminde Mevlevî sikkeli talik hatlı kitâbenin ibâreleri şöyledir:

"Saâdât-ı kirâmdan ve tarîkat-ı aliyye-i Mevleviyye'den ve ecille-i ricâl-i Devlet-i Aliyye'den mülgâ Dîvân-ı Muhâsebât-ı Mâliye Reisi merhûm

mürşididir. Bitlis'ten Bağdat'a giden Abdülcelîl Efendi, dönüşte Tillo'ya uğramıştır. Kâdirî şeyhi Abdülvehhâb Hamzâvî'nin terbiyesinde yetişmiştir. Bağdat'ta bulunan Kâdirî mürşidi Şeyh Ahmed Şerif'ten icâzetnâmesini aldıktan sonra Bitlis'e dönmüş, bir müddet burada irşâd faaliyetlerinde bulunduktan sonra İstanbul'a gelmiştir. Hâtûniye Tekkesi'nde günlerini geçirmekte iken 1160/1747 yılında vefat etmiştir. Mezkûr tekkenin hazîresine defnedilmiştir. Bk. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 419; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/156; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl*, 419.

[100] Kitâbenin alt kısmı toprağa gömülü olduğu için isim bilgisine ulaşılamamıştır.

[101] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.

ve mağfûr es-Seyyid Ali Rıza Beyefendi'nin rûhu içûn el-Fâtiha, sene 1302/1884-85."

-"Hüve'l-Bâkî. Mesnevîhân-ı şehîr merhûm Hâce Mustafa Efendi Hazretlerinin mahdûmu (…) Umûmiyyesi (…) kısmı Başkâtibi iken irtihâl-i dâr-ı bekâ eden Hüseyin Bey merhûmun rûhuna lillâhi Teâlâ el-Fâtiha, sene 1311/1893-94."

-Dikdörtgen yaprak motifli talik hatlı kitâbenin ibâreleri şöyledir:

"Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî. Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Nâfia ve Ticâret Nâzırı Devletlü Zihnî Paşa Hazretlerinin hafîdeleri Fâtıma Saâdet Hanım'ın rûhuna el-Fâtiha, sene 1301/1883-84."

-Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Mekteb-i sadr-ı âli saadetlû Mustafa Zihnî Efendi'nin vâlidesi muhtereme, merhûme ve mağfûre lehâ Fâtıma Hanım'ın rûhuna el-Fâtiha, 1294/1877-78.

-Lâ ilâhe illallâh Muhammedün-Resûlullâh. Bu dergâhın postnişîni Rızâeddin Efendi'nin Vâlidesi Fâtıma Fitnat Hanım'ın rûhuna el-Fâtiha, 1293/1876-77.

-Taşı kırık olan şâhidede "Emine Hanım'ın rûhuna el-Fâtiha, 1304/1886-87." yazılıdır.

Osmanlı mezar taşlarının yoğun olarak bulunduğu semtlerden biri olan Eyüpsultan'da, tekke hazîreleri tarihî, kültürel ve sanat bakımdan büyük bir mirası içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda Hâtûniye Tekkesi, geçmişi günümüze taşıyan hazîresindeki mezar taşlarıyla büyük önemi hâizdir.

Fotoğraf 9: Hâtûniye Tekkesi'nin hazîresi yeni hâli.[102]

[102] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.

Fotoğraf 10: Hâtûniye Tekkesi'nin hazîresi yeni hâli.[103]

Fotoğraf 11: Hâtûniye Tekkesi'nin eski hâli.[104]

2.2. Hâtûniye Tekkesi'nin Müştemilâtı ve Bugünkü Durumu

Kuruluş yıllarına dair malûmâtın tespit edilemediği Hâtûniye Dergâhı, Hasan Hüsâmeddin Efendi tarafından 1258/1842 yılında yeniden ihyâ

[103] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.
[104] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.

edilmiştir. Bundan dolayı adı geçen zât, ikinci bânî unvanı ile anılmıştır.[105] Diğer taraftan Mustafa Vahyî Efendi'nin muhiblerinden Nafia Nazırı (Bayındırlık Bakanı) Mustafa Zihnî Paşa'nın (öl. 1332/1914) desteğiyle Hâtûniye Tekkesi 1304/1886 yılında tekrar esaslı bir onarımdan geçirilmiştir.[106]

Fotoğraf 12: Hâtûniye Tekkesi'nin mescidi yeni hâli.[107]

Hâtûniye Tekkesi mescid-tekke olarak inşâ edilmesi hasebiyle arsası üzerinde Ahmed Dede Mescidi kurulmuştur.[108] *Hadîkatü'l-cevâmî*'de söz konusu mescide dair şu kısa açıklamaya yer verilmiştir: "Bânîsi Şeyh Ahmed'dir. Ebû Eyyûb el-Ensârî (ra) türbedârlarındandır. Anda medfûndur. Minberini İshâk Efendi vaz' eylemiştir."[109]

Hâtûniye Tekkesi'nin ahşap olduğu düşünülen mescid-tevhidhânesi, hiçbir iz bırakmadan tarihe karışmıştır. Bununla birlikte farklı yönlere açılan avlu girişleri, harem kısmı, bahçesinde bulunan hazîresi tahrip

[105] İşli, *İstanbul Tekkeleri*, 69-70.
[106] Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/15.
[107] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.
[108] Haskan, *Eyüp Tarihi*, 1/12.
[109] Ayvansarâyî, ilgili mescidin Bülbülderesi'nde bulunduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Hâtûniye Tekkesi'nin arazisinin Gümüşsuyu'ndan başlayıp Bülbüldersi'ne kadar uzandığı Nazmi Efendi tarafından zikredildiğine göre *Hadîka*'da bahsi geçen mescid, Hâtûniye Dergâhı arazisinde kurulan mescid olmalıdır. Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 262.

olmuş, kargir minâresi hâricindeki unsurlar varlığını koruyamamıştır. Hâtûniye Tekkesi'nin arsasının batı bölümünde Gümüşsuyu Caddesi üzerinde yer alan ve geçirdiği tadilatlarla aslî şeklini kaybeden iki katlı harem bölümü ise yakın zamana kadar mesken olarak kullanılmıştır.[110]

Fotoğraf 13: Hâtûniye Tekkesi'nin harem bölümü eski hâli.[111]

Fotoğraf 14: Hâtûniye Tekkesi'nin ana kapısı eski hâli.[112]

Fotoğraf 15: Kapı üzerindeki besmele kitâbe.[113]

[110] Tanman, "Hâtûniye Tekkesi", 4/20-21; Kara, *İstanbul Metropoliten Alan*, 115.
[111] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.
[112] İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi.
[113] Hattat Mehmed İzzet Efendi'ye (öl. 1321/1903) ait sülüs hatlı, iki yanında Mevlevî sikke

Geniş arazi üzerinde kurulu olan Hâtûniye Tekkesi'nin farklı sokaklara açılan üç ayrı giriş kapısı vardır. Hüsam Efendi Sokağı'na açılan, hazîrenin önündeki kapı üzerinde 1304/1886-87 tarihli, mermerden çerçeveli Hattat Mehmed İzzet Efendi'ye (öl. 1320/1903) ait sülüs hatlı, iki yanında Mevlevî sikke kabartmalı besmele kitâbe bulunmaktadır.[114] İlgili kapıdan bahçe içindeki hazîreye girilmektedir. Gümüşsuyu Caddesi'ne doğru açılan bir başka kapı ise tekke ile cadde arasındaki irtibâtı sağlamaktadır. Tekkenin üçüncü kapısı ise İdris Köşkü mevkii ile Hâtûniye Gümüş Sokağı'na açılmakta olup cümle kapı niteliğindedir. Yakın döneme kadar söz konusu kapının, sadece iki yanında bulunan duvar kalıntıları kalmıştır.[115]

Fotoğraf 16: Hâtûniye Tekkesi'nin tadilat esnâsındaki hâli.[116]

kabartmalı besmele kitâbe (İstanbul Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü).

[114] Tanman, "Hâtûniye Tekkesi", 4/21; Kara, *İstanbul Metropoliten Alan*, 116.

[115] Kara, *İstanbul Metropoliten Alan*, 116; Tanman, "Hâtûniye Tekkesi", 4/21.

[116] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.

1925'ten sonra ihmâl edilen Hâtûniye Tekkesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından tüm müştemilâtı ile 2006-2010 yılları arasında yeni baştan inşâ edilmiş, 2010'da yapımı tamamlanmıştır. Günümüzde özel bir vakıf bünyesinde semtin kültürel faaliyetlerine tahsîs edilmiştir.[117] Tekkenin yanına inşâ edilen küçük mescid ise mahalle halkı tarafından ibâdethâne olarak kullanılmaktadır.

Fotoğraf 17: Hâtûniye Tekkesi'nin yeni hâli.

Hâtûniye Tekkesi'nde son yapılan restorasyonda Gümüşsuyu Caddesi'ne açılan kapı ortadan kaldırılmıştır. Fotoğrafta görüldüğü üzere günümüzde kapının yerine istinat duvarı çekilmiştir. Dolayısıyla bugün tekkenin iki giriş kapısı bulunmaktadır. Bahse konu tekkede daha önceden kullanılan kuyu ise son onarımla birlikte üzeri molozla doldurularak kapatılmıştır. Bu bağlamda tekkenin yenilenen hâli, önceki durumuna göre oldukça farklılık arz etmektedir. Günümüz itibarıyla Hâtûniye Tekkesi gayet bakımlı ve temiz bir durumdadır.

Nihâyetinde Hâtûniye Dergâhı'nın güncel durumuna dair şu öneriler dile getirilebilir:

1. Tekkenin hazîresinde yer alan ve bir kenarda istiflenmiş olan ki-

[117] İstanbul 1 Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü resmî yazı kayıtlarına göre, tekkeye ilişkin rölöve, restitüsyon, restorasyon projesi, 23.06.2006 tarihli 386 sayılı karar ile onaylanmıştır.

misi kırık mezar taşı kitâbelerinin uzman ekip tarafından bileştirilerek okunması icâb eder. Böylece dergâha dair daha pek çok isme ulaşmak mümkün olur.

2. Tekkenin giriş kısmında, dergâhı tanıtan malûmâtın yer aldığı hatta bazı eski fotoğrafların ilâve edildiği Türkçe-İngilizce levha yer alabilir. Bu bağlamda mezkûr dergâh Pierre Loti Tepesi/İdrîs-i Bitlisî Tepesi'nin oldukça yakınında bulunması hasebiyle yerli ve yabancıların dikkatini çekmektedir.

3. Tekkenin eski hâlinde var olan kuyu günümüzde tümüyle kapatılmış durumdadır. Tarihî fonksiyonuna uygun şekilde buna yeniden işlerlik kazandırılabilir.

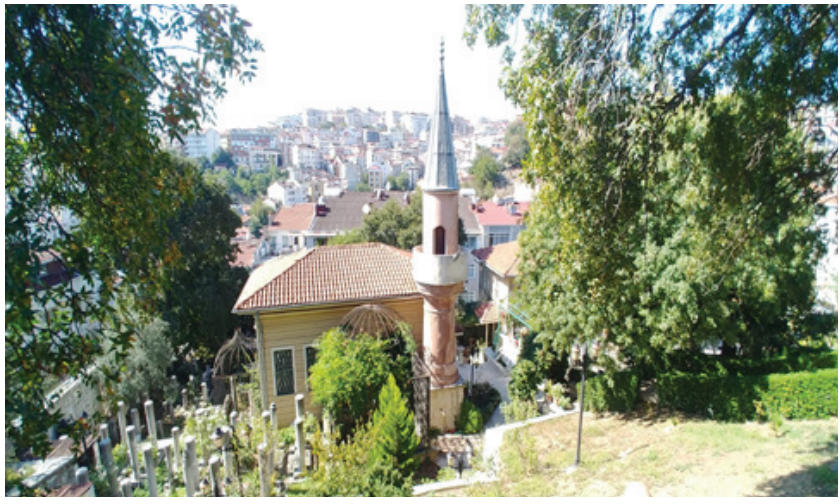
4. Önceki hâlinde üç kapısı bulunan tekkenin günümüzde iki kapısı vardır. Tekkeye giriş ve çıkışların daha kolay sağlanabilmesi için Gümüşsuyu Caddesi'ne bakan üçüncü kapısı da geçmişte olduğu gibi yeniden açılabilir. Çünkü ana caddeye açılan tek kapı burasıdır. Diğer kapılar sokağa açılmaktadır.

4. Dergâhın tarihinde olduğu gibi ziyaretçilerin dinî, kültürel, sanatsal, sosyal yönden istifade edebileceği faaliyetlere tekkede yer verilebilir. Meselâ tekke tarihinde icrâ edilen "Mesnevî" başta olmak diğer ilmî eserlere dair ilim halkaları burada oluşturulabilir. Ayrıca geçmişteki rûhuna uygun olarak dinî mûsikî icrâsı gibi kültürel ve sanatsal faaliyetlerle bu tarihî-kültürel yapı yeniden ihyâ edilebilir.

5. Tekkede yer alan minâreye, Kurtuluş Savaşı'nda önemli işlev gördüğünü anlatan bir kitâbe konulabilir. Böylece ziyaretçilere, tekkenin, tarihte işlev gören bu önemli yönü hatırlatılabilir.

6. Hâtûniye Dergâhı, restorasyondan önce mesken olarak kullanılmakta idi. Günümüzde ise özel bir vakfın tahsîsinde bulunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu tekke, kamu ya da özel teşekkül eliyle İstanbul halkının ilmî, irfânî, dinî, kültürel gelişimine cevap veren bir hizmet sahası olması sağlanabilir.

Hâtûniye Tekkesi, yenilenen hâliyle günümüzde bahse konu olan niteliklerde hizmet verdiği takdirde, tarihinde üstlendiği ilmî, irfânî, irşâdî zengin birikim günümüzde de böylece devam ettirilmiş olur.



Fotoğraf 18: Hâtûniye Tekkesi'nin yeni hâli.[118]

Fotoğraf 19: Hâtûniye Tekkesi'nin yeni hâli.[119]

Sonuç

Tasavvufî müesseselerin başında yer alan tekkeler, kuruluşlarından itibaren kardeşlik, hoşgörü, birlik, beraberlik temelinde her sınıftan insanın kaynaşmasını sağlamış, mütevazı yapılarında düzenledikleri zikir meclisleriyle, imân, ibâdet, ahlâk boyutunda muhabbet eksenli yürüttükleri ilmî-irfânî ders-sohbet ortamlarıyla toplumsal hayatın dinamik

[118] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.
[119] Eyüpsultan Belediyesi Arşivi.

unsurları arasında yer almışlardır. Bu bağlamda bahsi geçen niteliklere hâiz Osmanlı dönemi tasavvufî kurumlardan biri de Hâtûniye Dergâhı'dır.

İki asrı aşan tarihiyle, başlangıçta Kâdirî sonrasında Nakşî ve Mevlevîliğin dinî, kültürel faaliyetlerine ev sahipliği yapan, 19. asırda İstanbul'un sayılı mesnevîhânlarından Hüsâmeddin Efendi'nin hizmetleriyle öne çıkan, kuruluşundan itibaren toplumun mânen ihyâsına katkı sunan, kendisine atfedilen isimlerle bir tür "huzur evi", "sığınma evi" gibi tanımlamalarla fonksiyonlar icrâ ettiği söylenen, geniş arazisiyle dergâhın şeyh ve dervişleri eliyle İstanbul'un işgalinde Anadolu'ya gizlice silâh sevkiyatı yaparak Millî Mücadele'ye katkı sunan, tertip edilen zikir âyinleri, ders halkaları ile padişahların da uğrak yeri olan, "Mesnevî" derslerinin icrâsıyla mesnevîhâne vasfına hâiz olan, postnişîn silsilesine kaynaklarda yer verilen, özellikle Selîm Sırrî Efendi, Hüsâmeddin Efendi, Mustafa Vahyî Efendi'nin şeyhliği döneminde adını duyuran, hazîresinde pek çok önemli ismi barındıran Hâtûniye Tekkesi bu makalede bahsi geçen nitelikleriyle tanıtılmıştır.

Her ne kadar adı "Hâtûniye" olsa da tarihî arka planında ve kaynaklarda söz konusu tekkede kadınlara husûsî bir faaliyet sahasının bulunduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu durum, aynı zamanda isminden yola çıkarak tekkeye dair bir yorumlama yapmanın doğru olmadığını göstermektedir. Öte yandan Yüksek Mimar Dr. Fatma Sedes tarafından ortaya atılan mezkûr tekkenin kadın sığınma evi ya da huzur evi olarak kullanıldığından medya yoluyla bahsedilmiş olsa da şimdiye kadar bu yönde herhangi bir arşiv belgesi tespit edilememiştir.

Topluma sunduğu hizmetlerle Hâtûniye Tekkesi, dönemin önde gelenlerinin uğrak mekânlardan biri olmuştur. Bu bağlamda Selîm Sırrî Efendi devrinde mûsikîye âşinâlığıyla bilenen Sultan III. Selim, Hâtûniye Tekkesi'ne gelerek sesli zikir âyinlerinin icrâsına iştirâk etmiştir. Benzer şekilde Hüsâmeddin Efendi ve Mustafa Vahyî Efendi dönemlerinde de tekkede tertiplenen zikir ve ilim meclislerine İstanbul'un meşhur şahsiyetleri katılmıştır.

Hâtûniye Tekkesi'nin bir başka mühim rolü Millî Mücadele'ye sunduğu katkıdır. Tekkenin böyle bir işlevi, son şeyhi Hüseyin Nazmi Ceylân Efendi tarafından nakledilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından

İstanbul'un işgali sırasında Anadolu'ya gizlice silâh kaçırma faaliyetlerine öncülük eden Hâtûniye Tekkesi, vatanın kurtuluşunda önemli tarihî bir rol üstlenmiştir. Fakat ilgili dergâhın Millî Mücadele'deki bu önemli vasfı, zihinlerdeki yerini pek koruyamamıştır. Öte yandan 1925 yılı sonrasında diğer dergâhlar gibi Hâtûniye Tekkesi de ihmâl edilmiştir. Avlu girişleri, hazîre ve minâre dışındaki tekkenin unsurları büyük oranda tarihe karışmıştır.

Hülâsa, tarihî seyrinde dinî, tasavvufî, askerî, ictimâî, kültürel gelişmelere sahne olan Hâtûniye Tekkesi, ilmî-irfânî hizmetleriyle ve Millî Mücadele'de vatanın kurtuluşu için gösterdiği gayretleriyle çok yönlü bir müessese olma vasfına hâizdir. Uzun yıllar ihmâl edilen tekke, yakın zamanda tümüyle yenilenmiştir. Bu makale hem tarihî hem de güncel yönleriyle dikkat çeken Hâtûniye Tekkesi'ni, bütüncül nitelikte ele almayı amaçlayan bir çalışma olarak hazırlanmıştır.

Kaynakça

Arpaguş, Sâfi. *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*. İstanbul: Vefâ Yayıncılık, 2009.

Âsitâne-i aliyyede ve bilâd-ı selâsede kāin el'an mevcûd ve muhterik olmuş tekkelerin isim ve şöhretleri ve mukābele-i şerîfe günleri beyân olunur. İstanbul: Matbaa-i Dârü'l-Hilâfetü'l-Âliyye, 1256/1840.

Aşçı İbrahim Dede. *Çok Yönlü Bir Sûfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı Aşçı Dede'nin Hatıraları*. haz. Mustafa Koç & Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2006.

Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul, y.y. 1281.

Azamat, Nihat. "Nazmi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

Bandırmalızâde es-Seyyid Ahmed Münib Üsküdârî. *Mecmu'a-i tekâyâ*. İstanbul: Alem Matbaası, 1307/1890.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkâf [C.EV]*. 643/32412.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala Evrakı [İ.MVL]*. 289/11501.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.ZB]*. 21/89.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. sad. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Çelik, Recep. *Millî Mücadele Günlerinde Din Adamları*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2017.

Cevdet Paşa. *Tezâkir-Tetimme 40*. haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

CSRA. *Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi*. nr. 76/1-3.

Çetin, Atilla. "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkâhlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesîka". *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 583-590.

Çoruk, Ali Şükrü. *Eyüplü Meşhurlar*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 2014.

Emin Efendi. *Menakıb-ı kethüdazade el-Hâc Mehmed Arif Efendi, Osmanlı Hayatından Kesitler*. haz. Hasan Gürkan & Hür Mahmut Yücer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Erdaha, Kâmil. *Millî Mücadelede Vilâyetler ve Vâliler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.

Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şâirleri*. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.

Ersoy, Mehmed Âkif. *Safahât*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1987.

Erzurumlu Yeşilzâde M. Sâlih. *Rehber-i tekâyâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 01035M-04, 16a-b.

Galitekin, Ahmed Nezih. "İstanbul Tekkeleri Nüfûs Vukû'at-ı Defteri". *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2003.

Galitekin, Ahmed Nezih. "Tekâyâ ve Zevâya Defteri". *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2003.

Göktürk, Hakkı. "Evlice Baba Mescidi, Tekkesi, Sokağı". 10/5417-5418. *Reşad Ekrem Koçu İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Koçu Yayınları 1971.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1983.

Gövsa, İbrahim Alâettin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyatı, 1946.

Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi. *Tenşîtü'l-muhibbîn bi-menâkıb-ı Hâce Hüsâmeddîn*. İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1342.

Haskan, Mehmet Nermi. *Eyüp Tarihi*. İstanbul: Türk Turing Turizm İşletmeciliği Vakfı Yayınları, 1993.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

İstanbul 1 Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü Arşivi Resmî Yazı Kayıtları.

İşli, Esin Demirel. *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Kara, Hatice Fahrünnisa Ensari. *İstanbul Metropoliten Alan Gelişme Sürecinde Bir Dinî, Kültürel Sosyal Yerleşim Merkezi-Eyüp*. İstanbul: Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Koçer, Kemal. *Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda M. M. Örgütü'nün Gizli Eylemleri*. İstanbul: Özne Yayınları, ts.

Koçu, Reşad Ekrem. "Dergâhlar". *İstanbul Ansiklopedisi*. 8/4476- 4484. İstanbul: Koçu Yayınları, 1966.

Koçu, Reşad Ekrem. "Elif Efendi". *İstanbul Ansiklopedisi*. 9/4518. İstanbul: Koçu Yayınları, 1968.

Kut, Günay. & Kut, Turgut. "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname". *Varia Turcica* 9 (1987), 213-236.

Kutay, Cemal. *Cumhuriyetin Manevî Mimarları*. İstanbul: Acar Bilgi Merkezi Yayınları, 2013.

Kutay, Cemal. *İstiklâl Savaşı'nın Mâneviyât Ordusu*. İstanbul: Posta Kutusu Yayınları, 1977.

Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşı'nda Bektâşîler*. İstanbul: Kitap Yayınevi 2003.

Mehmed Ziyâ Bey. *Yenikapı Mevlevîhânesi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Mısıroğlu, Kadir. *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2007.

Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Mustafa Resmî Âhî. "Nazmi Geylânî Hazretleri". Erişim 5 Mayıs 2025. http://mustafaresmiahi.net/mustafaahi/ceylanbaba/ceylanbaba.html.

Mustafa Resmî Âhî. "Sâdeddin Geylânî Hazretleri". Erişim 5 Mayıs 2025. http://mustafaresmiahi.net/mustafaahi/ceylanbaba/sadeddingeylani.html.

Öcalan, Hasan Basri. "Mehmed Emîn Kerkükî ve Emîniyye Dergâhı Vakfiyesi". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/34 (2018), 215-231.

Özbay İskender vd. *Türk İstiklâl Harbi Güney Cephesi*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2009.

Özcan, Abdulkadir. "İdrîs-i Bitlisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/485-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özdamar, Mustafa. *Dersaâdet Dergâhları*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2007.

Revnakoğlu, Cemaleddin Server. *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*. haz. M. Doğan Bayın & İsmail Dervişoğlu. İstanbul: Kırk Ambar Kitaplığı, 2003.

Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar & Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Şemseddîn, Mehmed. *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî*. haz. Mustafa Kara & Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.

Tanman, M. Baha. "Hatuniye Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4/20-21. Ankara: Kültür Bakanlığı & Tarih Vakfi Yayınları, 1994.

Tanman, M. Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.

Telci, Cahit. "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik". *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş & Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2011.

VGMA. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *1341 Tarihli Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsûs Defter*. nr. 109, sıra no, 133.

VGMA. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Vakıf Defteri [VD].* 581/1.

Yılmaz, Ömer. "Anadolu Millî Mücadele Hareketine Tekke ve Tarikat Şeyhlerinin Katkıları". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 4/2 (Aralık 2020), 148-165.

Yücer, Hür Mahmut. "Eyüp'te Hâtûniye Tekkesi ve Tenşîtü'l-Muhibbîn bi Menâkıb-ı Hâce Hüsâmeddin". *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (Haziran 2003), 219-250.

Yücer, Hür Mahmut. "Hoca Hüsâmeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/560-561.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Zâkir Şükrî Efendi. *Mecmu'a-i tekâyâ* (Die Istanbuler Derwisch Konvente und ihre Scheiche). nşr. Klaus Kreiser & Mehmet Serhan Tayşi. Freiburg, 1980.

ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE YÖNELİK TUTUMLARI İLE MANEVİ İYİ OLUŞ DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

The Relationship Between the Attitudes of Secondary School Students Towards Religious Culture and Moral Knowledge Course and Their Spiritual Well-Being Levels

Yasin YİĞİT

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye

Assoc. Prof., Kırıkkale University, Islamic Sciences Faculty, Department of Philosophy and Religious Science, Division of Religious Education, Kırıkkale, Türkiye

yasnyigit@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3254-5350

Tahir AKIŞ

Millî Eğitim Bakanlığı, Iğdır, Türkiye.

Ministry of Education, Iğdır, Türkiye.

tahirakis76@gmail.com, ORCID: 0009-0003-5116-7345

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Mart/ March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Nisan/ April 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 223-250

Atıf / Citation: Yiğit, Yasin – Akış, Tahir. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları ile Manevi İyi Oluş Düzeyleri Arasındaki İlişki [Makalenin İngilizce Adı]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 223-250
https://doi.org/10.51553/bozifder.1654420

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 YİĞİT -Tahir AKIŞ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz*
Din eğitiminin bireyin manevi eğilimleri üzerinde belirleyici yönde etkide bulunabilme potansiyeli vardır. Bundan ötürü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine yönelik tutum ile manevi iyi oluş durumu arasında önemli bir ilişkinin bulunduğu ifade edilebilir. Bu iki değişken arasındaki ilişkinin sistemli bir şekilde araştırılarak ortaya konulması, bilimsel anlamda önemli bir gereklilik olarak değerlendirilebilir. Bu araştırma, ortaöğretim öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma, nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeline dayalı olarak yürütülmüştür. Araştırma kapsamında elde edilen veriler; "Kişisel Bilgi Formu", "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği" ve "Manevi İyi Oluş Ölçeği" aracılığıyla toplanmıştır. Araştırmanın katılımcıları, 2023-2024 eğitim öğretim yılında Iğdır ilinde öğrenim gören 11. ve 12. sınıf düzeyindeki, tesadüfi örneklem yöntemiyle belirlenen 723 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma kapsamında öğrencilerden elde edilen veriler SPSS-26 programı ile analiz edilmiş ve anlamlılık düzeyi p<.05 olarak kabul edilmiştir. Çalışma sürecinde öncelikle öğrencilerin ölçeklerden aldıkları ortalama puanlar hesaplanmış, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri belirlenmiştir. Ardından, bağımsız değişkenlerin bu değişkenler üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla çeşitli istatistiksel analizler gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla iki değişkenli bağımsız gruplar için t-Testi, üç veya daha fazla bağımsız değişken içeren gruplar için tek yönlü varyans analizi (ANOVA), iki ana değişken arasındaki ilişkiyi değerlendirmek amacıyla ise korelasyon analizi yapılmıştır. Araştırma bulgularına göre, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutum düzeyleri orta seviyede, manevi iyi oluş düzeyleri ise yüksek seviyede bulunmuştur. Cinsiyet ve sınıf değişkenleri açısından öğrencilerin derse yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Ancak, okul türü, sosyoekonomik durum ve akademik başarı düzeyleri açısından anlamlı farklılıklar gözlemlenmiştir. Manevi iyi oluş düzeyleri açısından ise sınıf ve sosyoekonomik durum değişkenlerine göre anlamlı bir farklılık oluşmamış; cinsiyet, okul türü ve akademik başarı değişkenlerine göre anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Korelasyon analizi sonucunda, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. Bu sonuç, öğrencilerin sahip oldukları dinî görüş ve mezhepsel farklılıklarla ders içeriğini algılama biçimleri, dersin işleniş yöntemi, öğretim programının içeriği ve bireysel manevi algılarının bu ilişki üzerinde etkili olabileceğini düşündürmektedir.
Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ortaöğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Tutum, Manevi İyi Oluş.

Abstract
Religious education has the potential to have a decisive effect on the individual's spiritual tendencies. Therefore, it can be stated that there is an important relationship between the attitude towards Religious Culture and Ethics courses and spiritual well-being. Investigating and systematically identifying the relationship between these two variables

* Bu çalışma Doç. Dr. Yasin Yiğit danışmanlığında 28/08/2024 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları ile Manevi İyi Oluş Düzeyleri Arasındaki İlişki (Iğdır İli Örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Doç. Dr. Yasin Yiğit – Tahir Akış)

is considered a significant scientific necessity. This study aims to examine the relationship between high school students' attitudes towards the Religious Culture and Ethics course and their levels of spiritual well-being. The study was conducted based on the survey model, one of the quantitative research methods. The data collected within the scope of the research were obtained through the "Personal Information Form," "Religious Culture and Ethics Course Attitude Scale," and the "Spiritual Well-being Scale." The participants of the study consisted of 723 students from the 11th and 12th grades, selected using a random sampling method, from schools in Iğdır province during the 2023-2024 academic year. The data obtained from the students were analyzed using SPSS-26 software, with a significance level set at $p<.05$. In the research process, the mean scores obtained by the students from the scales were calculated, and the levels of attitudes toward the Religious Culture and Ethics course and spiritual well-being were determined. Then, various statistical analyses were performed to determine the effects of independent variables on these variables. For this purpose, *t*-Tests for independent groups were used for two-variable comparisons, One-way Analysis of Variance (ANOVA) for groups with three or more independent variables, and correlation analysis was conducted to assess the relationship between the two main variables. According to the findings, the students' attitudes towards the Religious Culture and Ethics course were found to be at a moderate level, while their spiritual well-being levels were found to be high. No significant difference was found in students' attitudes towards the course based on gender and grade level variables. However, significant differences were observed based on school type, socioeconomic status, and academic success levels. As for the spiritual well-being levels, no significant difference was found based on grade level and socioeconomic status; however, significant differences were found based on gender, school type, and academic success. The correlation analysis revealed a negative and significant relationship between students' attitudes toward the Religious Culture and Ethics course and their levels of spiritual well-being. This result suggests that students' religious views, denominational differences, the way the course is delivered, the content of the curriculum, and their individual spiritual perceptions might influence this relationship.
Keywords: Religious Education, High School, Religious Culture and Ethics, Attitude, Spiritual Well-Being.

Giriş

Dinlerin mensuplarına yönelttiği öğretilerin bireysel, sosyal ve kültürel anlamda hayatın farklı alanlarına tesir etmesi mümkündür. Nitekim sahip olunan dinî inançların hayatın anlamının ve amacının ne olduğunun algılanmasında, bireylerin kendileri, sosyal çevreleri, evren ve yaratıcıyla kurdukları ilişki ve etkileşimler açısından bir dünya görüşü kazanmasında yönlendirici bir rolünün bulunduğu bilinir.[1]

[1] Hıdır Apak, "Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet", *The Journal of Academic Social Science Studies* 67 (2018), 404; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İnanç Psikolojisi", *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016), 151.

Dinin müntesiplerini bireysel ve sosyal anlamda yönlendirme potansiyelinin bulunması dolayısıyla kişisel ve toplumsal refahın artırılmasında inançlardan faydalanılabilir. Her bireyin kendi başına ya da sadece aile desteğiyle inandığı dinin esaslarını yeterli ölçüde öğrenebilmesi her zaman mümkün olamayacağı için bu hususta sistemli bir eğitime ihtiyaç duyulur. Türkiye'de örgün eğitim kapsamında okullarda din öğretimine yer verilmesi, sosyal devlet anlayışının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.[2] Bu anlayış gereği olarak devletin halkın din eğitimi ihtiyacını karşılamayı, böylece dinden yararlanarak sosyal refahı artırmayı amaçladığı düşünülebilir.

Devlet eliyle okul çatısı altında yürütülen din öğretimi kapsamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin önemli bir yeri vardır. Çünkü ilkokul 4. sınıftan başlayarak Anadolu imam hatip liseleri (AİHL) dışındaki tüm okul türlerinde ve bütün sınıf düzeylerinde DKAB dersine yer verilir. DKAB derslerinde bireylerin dinî ve ahlaki gelişimlerine, sosyalleşmelerine, kültürlenmelerine, yaşamı anlamlandırmalarına, anlamlı öğrenmeleri oluşturmalarına, öğrendikleri bilgileri günlük hayat ile ilişkilendirmelerine ve problem çözme becerilerini geliştirmelerine katkı sağlamak gibi genel amaçlar bulunur.[3]

MEB tarafından benimsenen program anlayışıyla din ve eğitim ilişkisindeki toplumun geçmiş deneyim ve birikimlerinin yansıması olarak örgün eğitimde Türkiye'ye özgün bir şekilde yer bulan zorunlu DKAB derslerinin[4] işlevsel amaçlara sahip olduğu söylenebilir. Çünkü bu dersler aracılığıyla geçmişten günümüze yaşanan engin tecrübeler neticesinde şekillenen toplumun dinî kültürü ile din ve ahlak alanında üretilen sahih bilgiler sonraki nesillere alanında uzman kişiler tarafından aktarılır. Böylece din ve ahlak bağlamında doğru bilgilerin ve doğru düşüncelerin yaygınlaşmasına imkân tanınmış olur. Bu bilişsel kazanımlara ulaşılması, toplumda inancını aklıyla bütünleştiren, Türk İslam geleneğinin geç-

[2] Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan – Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 94.

[3] MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 9.

[4] Mahmut Zengin, "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayın, 2020), 103.

miş deneyimlerinden yararlanarak düşünen, böylece bireysel ve sosyal sorunlara akılcı çözüm yolları bulabilen bireylerin yetiştirilmesine katkı sağlanabilir.

DKAB derslerinin kazanımları salt bilişsel alan davranışlarıyla sınırlandırılamaz. Çünkü din öğretimi, bilişsel kazanımların yanı sıra evrensel ahlak ilkelerine uygun tutumların yaygınlaşmasını hedefleyen duyuşsal alan davranışlarının benimsetilmesini de amaçlayan bir yapıya sahiptir. Söz konusu bilişsel davranışlar bilgilerle, duyuşsal davranışlarsa daha ziyade tutumlarla ilişkilidir. Duyuşsal davranışlardan olan tutumlar, insanın davranışlarına yön veren, iç dünyasında hissettiği duygularını yansıttığı eğilimleridir.[5] Nitekim bir nesneye ilişkin pozitif tutumların ona yönelik olumlu davranışlara, negatif tutumların olumsuz davranışlara yönlendirmesi kuvvetle muhtemeldir. Tutum objesi DKAB dersi olduğunda ise bu derse ilişkin bir öğrenci henüz bir tutum geliştirmemişse tutumu "nötr", DKAB dersini sevmiyor ve reddediyorsa tutumu "olumsuz", dersi beğeniyor ve kabulleniyorsa tutumu "olumlu" olarak değerlendirilebilir. Bir derse karşı öğrencilerin olumlu tutum benimsemesi, kuvvetle muhtemel olarak derste başarılı olma, dersin konularına ilgi duyma ve önem verme gibi olumlu sonuçları beraberinde getirir.[6] Dolayısıyla öğrencilerin DKAB dersine karşı olumlu tutum geliştirmesi, duyuşsal anlamda hazırbulunuşluk düzeylerinin yükselmesine, dersin sevilmesine ve önemsenmesine, böylece hedeflenen bilişsel ve duyuşsal kazanımlara daha üst düzeyde erişilmesine katkı sağlayabilir.

DKAB dersinde bilhassa duyuşsal kazanımlara üst düzeyde erişilmesi, derste öğretilen değerlerin içselleştirilmesini, anlamlı ve amaçlı bir yaşam tarzının benimsenerek davranışların şekillendirilmesini, karşılaşılan problem durumlarında sabır, sorumluluk, yardımlaşma gibi içselleştirilen değerler aracılığıyla metanetin korunmasını, bu sağduyu sayesinde daha selim bir akılla düşünülerek sorunların çözümüne yönelik fikirler üretilmesini destekler.[7] Böylece bireylerin manevi iyi oluş durumlarının

[5] Hasan Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi* (Ankara, Nobel Yayınları, 1999), 7.

[6] Mehmet Fuat Turgut.- Yaşar Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları* (Ankara, Pegem Akademi, 2021), 155.

[7] Yasin Yiğit, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi

korunmasında ve geliştirilmesinde DKAB derslerinden etkin bir şekilde faydalanılabilir.

Manevi iyi oluş, 1971 yılında White House'ta düzenlenen National Interfaith Coalition on Aging (Yaşlanma Konusunda Ulusal İnançlar Arası Koalisyon), isimli konferansta ilk defa gündeme gelen ve günümüzde bilimsel çalışmalarda sıkça ele alınan bir kavramdır.[8] Ellison'a göre manevi iyi oluş, sağlık durumundan kaynaklanan bir iyilik hali olarak tanımlanabilir.[9] Fehring ve arkadaşları manevi iyi oluşu, "Bireylerin ruhsal boyuttaki yaşam kalitesinin bir göstergesi ya da sadece ruhsal bir sağlık" şeklinde ifade etmiştir.[10] Coppola ve arkadaşlarına göre manevi iyi oluş; birey, toplum, sağlık, beden ve zihin arasındaki bağlantıyı sağlayan, din ve psiko-sosyal boyutları bir araya getirmeyi amaçlayan bütünleştirici ve birleştirici bir güçtür.[11] Tanımlardan hareketle genel olarak mutlulukla eş anlamlı gibi görülse de din ve değerlerle ilgili unsurları ihtiva etmesi nedeniyle manevi iyi oluşun din ve değer öğretimini konu alan DKAB dersi ile ilişkisinin daha güçlü olduğu ifade edilebilir.

Yukarıda ifade edilen manevi iyi oluş tanımlarında "Tanrı ile birey arasındaki ilişki" ve "manevi iyi oluşun dinî boyutu" üzerinde durulmakta, DKAB dersi ortaöğretim programındaysa "Allah İnsan İlişkisi", "Din ve Hayat" ünite başlıklarının bulunması, manevi iyi oluşla DKAB dersi arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Ayrıca DKAB öğretim programında yer alan "Din ve İslam, Gençlik ve Değerler, Hz. Muhammed ve Gençlik, Ahlaki Tutum ve Davranışlar, Dünya ve Ahiret, İnançla İlgili Meseleler, İslam ve Bilim, İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar"[12] gibi birçok konunun manevi iyi oluşu destekleyecek öğrenme çıktılarını doğru-

Kazanma Amacına Erişim Düzeyi (Sivas İli Örneği)", *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 157-158.

[8] John W. Fisher, "From the Beginning to Spiritual Well-Being", *Religion and Spirituality, Spirituality Global Practices, Societel Attitudes and Effects on Health*, ed. Edith C. Roberts (New York: Nova Publishers, 2015), 155.

[9] Ellison, Craig W. "Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement". *Journal of Psychology and Theology* 11/4 (1983), 335.

[10] Richard J. Fehring vd., "Spiritual Well-Being, Religiosity, Hope, Depression, and Other Mood States in Elderly People Coping with Cancer", *Oncology Nursing Forum* 24/4 (1997), 664.

[11] İlaria Coppola vd., "Spiritual Well-Being and Mental Health During the Covid-19 Pandemic in Italy", *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021), 13.

[12] MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 15.

dan ya da dolaylı olarak kazandırabilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Ancak bilhassa yaşanan psikolojik sorunların boyutundan ötürü fırtına ve gerginlik dönemi olarak isimlendirilen ergenlik sürecinde bulunan[13] ortaöğretim öğrencilerinde DKAB dersinin manevi iyi oluşu artırma etkisinin hangi boyutta olduğu, araştırılması gereken bir meseledir.

Konu ile ilgili literatür incelendiğinde Kaya,[14] Zengin,[15] Eryılmaz[16] ve Yiğit[17] tarafından farklı okul türlerinde ve öğretim kademelerinde öğrenim gören öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının incelendiği; Acar tarafından yapılan araştırmada manevi iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişkinin ele alındığı,[18] Tan ve Yıldız'ın araştırmalarındaysa manevi iyi oluş kavramının çeşitli açılardan değerlendirildiği görülmektedir.[19] Ancak alan yazında DKAB derslerine yönelik tutumun ve manevi iyi oluşun birlikte ele alındığı, derse yönelik tutumlarla manevi iyi oluş düzeyi arasındaki ilişkinin incelendiği herhangi bir çalışmayla karşılaşılmamıştır.

Bu araştırmanın temel problemi, ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin nasıl olduğudur. Bu temel problem doğrultusunda çalışmanın hipotezleri şunlardır:

- H1. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri yüksektir.
- H2. Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır.

[13] İrfan Başkurt, "Gençlik, Madde Bağımlılığı ve Korunma Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 92.

[14] Mevlüt Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 43.

[15] Mahmut Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271.

[16] Recep Eryılmaz, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları", *International Peer-Reviewed Journal of Scientific Research* 34/1 (2020), 40.

[17] Yasin Yiğit, "Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 187.

[18] Hatice Acar, "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391.

[19] Hümeyra Nazlı Tan - Mualla Yıldız, "Maneviyat ile İlişkisi Çerçevesinde 'Manevi İyi Oluş' Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması", *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 447.

- H3. Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri sınıf değişkenine göre farklılaşmaktadır.
- H4. Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri okul türü değişkenine göre farklılaşmaktadır.
- H5. Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri DKAB dersi akademik başarı düzeyi değişkenine göre farklılaşmaktadır.
- H6. Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri sosyoekonomik durum değişkenine göre farklılaşmaktadır.
- H7. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.

1. Yöntem

1. 1. Araştırma Modeli

Bu çalışma nicel araştırma desenlerinden biri olan tarama modeliyle tasarlanmıştır. Tarama modelinin birkaç farklı türü bulunur. Bu bağlamda belli bir hususdaki durumu belirlemek maksadıyla yapılan araştırmaların betimsel tarama modelinde olduğu bilinir. Bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki ilişkinin birlikte değişip değişmediğini veya bu değişimin hangi düzeyde olduğunu saptamayı amaçlayan araştırmalarsa karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline dayanır.[20] Bu araştırma, uygulanan ölçeklerden elde edilen puan ortalamalarının çeşitli değişkenlere göre birlikte değişkenlik gösterip göstermediğinin karşılaştırmalı olarak tespit edilmeye çalışılmasından ötürü karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline dayalıdır. Çalışmada ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeylerinin betimlenmesinden ötürü betimsel tarama modeline de başvurulmuştur.

1. 2. Araştırma Evreni ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Iğdır il mer-

[20] W. Paul Vogt, *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields* (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41.

kezinde Millî Eğitim Bakanlığına bağlı AİHL dışındaki liselerde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklemi ise aynı il merkezinde bulunan on bir farklı okulda 11. ve 12. sınıf düzeyinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Çalışmanın Iğdır'da yapılmasının nedeni, şehrin Türkiye'de bulunan iller arasında Şafii, Hanefi ve Caferi mezhepleri başta olmak üzere farklı din anlayışlarına sahip bireylerin bir arada yaşadığı çok kültürlü bir yapısının olmasından ötürü derse yönelik tutumların belirgin şekilde farklılık gösterebileceği düşüncesidir. Araştırma kapsamında tesadüfi örnekleme yoluyla toplam 747 öğrenciye ulaşılmış, ancak 24'ünün anketleri eksik ve özensiz doldurmasından ötürü 723 öğrenci örnekleme dâhil edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik özelikleri, aşağıda bulunmaktadır.

Öğrencilerin %57'sinin (412 öğrenci) kız, %43'ünün (311 öğrenci) erkek olduğu; %80.63'ünün (583 öğrenci) 12. sınıf, %19.37'sinin (140 öğrenci) 11. sınıf olduğu; %7.61'inin aylık gelirinin yüksek, %81.74'ünün aylık gelirinin orta ve %10.65'inin aylık gelirinin düşük düzeyde olduğu; %33.6'sının (243 öğrenci) Anadolu lisesi, %21.4'ünün (155 öğrenci) mesleki ve teknik Anadolu lisesi, %16'sının (116 öğrenci) Anadolu sağlık meslek lisesi, %13'ünün (94 öğrenci) fen lisesi, %12.3'ünün (89 öğrenci) sosyal bilimler lisesi, %3.6'sının (26 öğrenci) güzel sanatlar lisesinde öğrenim gördüğü; %27.52'sinin DKAB dersi başarı durumunu çok iyi, %43.43'ünün iyi, %24.34'ünün orta, %3.04'ünün kötü, %1.65'inin ise çok kötü şeklinde değerlendirdiği belirlenmiştir.

1. 3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada ilk olarak katılımcılardan kişisel bilgi formu ve ölçekler aracılığıyla veri toplanabilmesi için Iğdır Üniversitesi Etik Kurulundan 23.10.2023 tarih ve 2023/19 sayılı etik kurul raporu temin edilmiş, daha sonra Iğdır Valiliğine başvurularak 24.11.2023 tarih ve 90440440 sayılı araştırma izninin verilmesi sağlanmıştır. Çalışma kapsamında verilerin toplanması için Kişisel Bilgi Formu, DKAB Dersi Tutum Ölçeği ve Manevi İyi Oluş Ölçeğinden yararlanılmıştır.

1. 3. 1. Kişisel Bilgi Formu

Çalışma kapsamında katılımcılara ait demografik özelliklerin belirlenebilmesi için kişisel bilgi formundan yararlanılmıştır. Bu formda öğrencilerin cinsiyet, sınıf, okul türü, sosyoekonomik durum, DKAB dersi akademik başarı düzeylerini saptamaya dair sorulara yer verilmiştir.

1. 3. 2. DKAB Dersi Tutum Ölçeği

Çalışmada yararlanılan DKAB Dersi Tutum Ölçeği, Özdemir ve Çelik tarafından 5'li likert tipinde geliştirilmiştir. Ölçek 27 maddeden ve beş faktörden oluşmaktadır. Bu alt boyutların ismi sevme, fayda, ilgi, istek ve güvendir. Ölçek geliştirme sürecinde yapılan faktör analizleri sonucuna göre ölçeğin faktör yükleri, .49–.80 arasında değişmektedir. Ölçek faktörlerinin iç güvenirlik katsayıları ise sevme alt bileşeni için .83, fayda alt bileşeni için .67, ilgi alt bileşeni için .77, istek alt bileşeni için .72 ve güven alt bileşeni için .63 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin Cronbach's Alfa katsayısı, .89 ve iki yarı güvenirlik değeriyse .85 olarak hesaplanmıştır. Ölçme aracının açıkladığı toplam varyans, %52.04 olarak saptanmıştır. Toplam 27 maddeden oluştuğu için ölçekten alınabilecek en yüksek puan 135'tir.[21] Bu çalışmadaysa alt boyutlar için güvenirlik kat sayısı sevme .90, ilgi .84, güven .71, istek .72 ve fayda alt boyutu için .80 olarak bulunmuştur. Cronbach's Alpha kat sayısı ölçeğin bütünü için .94'tür. Ayrıca çalışmada KMO, .960 ve Barlett testi X^2 değeri 11473,240 (p=.000) olarak hesaplanmıştır. Analizlerden elde edilen sonuçlara göre DKAB Tutum Ölçeğinin öğrencilerin derse yönelik tutumlarını ölçmede geçerli ve güvenilir bir araç olduğu anlaşılmıştır.

1. 3. 3. Manevi İyi Oluş Ölçeği

Araştırmada kullanılan Manevi İyi Oluş Ölçeği, Ekşi ve Kardaş tarafından 5'li likert tarzında geliştirilmiştir. Ölçek 29 maddeden ve aşkınlık, doğayla uyum, anomi şeklinde isimlendirilen üç alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin faktör analizi sonucuna göre faktör yükleri .63–.88 arasında

[21] Şuayip Özdemir - Rahime Çelik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 10.

değişmektedir. Ölçeğin bileşenlerine ait iç güvenirlik değerleri aşkınlık alt bileşeni için .95, doğayla uyum alt bileşeni için .86 ve anomi alt bileşeni için .85 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin bütününün iç güvenirlik katsayısı .89'dur. Ölçeğin açıkladığı toplam varyansın %58.78 olduğu tespit edilmiştir. Toplam 29 maddeden oluştuğu için ölçekten alınabilecek en yüksek puan 145'tir.[22] Bu çalışmadaysa ölçme aracına ait faktörlerin iç güvenirlik değerleri aşkınlık alt faktörü için .89, doğayla uyum alt faktörü için .76 ve anomi alt faktörü için .79 olarak bulunmuştur. Ayrıca çalışmada KMO .905 ve Barlett testi X^2 değeri 7094.310 (p= ,000) olarak hesaplanmıştır. Analizlerde elde edilen sonuçlar, manevi iyi oluş ölçeğinin öğrencilerin manevi iyi oluş düzeylerini ölçmede geçerli ve güvenilir bir araç olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

1. 4. Verilerin Analizi

Çalışma kapsamında kişisel bilgi formu ve ölçekler aracılığıyla ortaöğretim öğrencilerinden elde edilen nicel veriler, SPSS-26 paket programından istifade edilerek analiz edilmiştir. Analiz sürecinde öncelikle verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini saptama amacıyla normallik testi yapılmış (p>.05), sosyal bilimlerde çarpıklık (skewness) ile basıklık (kurtosis) katsayılarının -1 ile +1 aralığında bulunması durumunda dağılımın normal olarak kabul edildiği bilgisi ölçüt alınmıştır.[23] DKAB Tutum Ölçeğinin çarpıklık ve basıklık değerlerinin -0.201 ile 0.120 arasında; Manevi İyi Oluş Ölçeğinin çarpıklık ve basıklık değerlerininse -0.395 ile 0.029 arasında bulunmasından ötürü verilerin normal dağılım gösterdikleri kabul edilerek parametrik testlerden yararlanılmasına karar verilmiştir. Daha sonra araştırmaya katılan öğrencileri tanıtan frekans analizi ve yüzde dağılımları hesaplanmış, öğrencilerin ölçme aracından almış oldukları ortalama puanlarla ($\bar{x}$) standart sapma değerleri analiz edilmiştir. Öğrencilerin ölçekten almış oldukları puan ortalamaları değerlendirilirken değerler 1,00 ile 1,79 aralığındaysa çok düşük, 1,80 ile 2,59 aralığındaysa düşük, 2.60 ile 3.39 aralığındaysa orta, 3.40 ile 4.19 aralığındaysa yüksek, 4.20 ile 5.00 aralığındaysa çok yüksek şeklinde yorumlanmıştır. Bunun akabinde çalışmanın ana değişkenleri olan DKAB dersine yönelik tutum ile manevi iyi oluş düzeyi arasındaki ilişkinin anlamlı olup olmadığı, pe-

[22] Halil Ekşi - Selami Kardaş, "Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation", *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (Şubat 2017), 73-82.

[23] Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012), 40.

arson momentler çarpımı korelasyon analizi ile hesaplanmıştır. Öğrencilerin ölçeklerden aldıkları puan ortalamalarının demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek için ise grup sayısına göre *t*-Testi ve tek yönlü varyans analizinden (ANOVA) yararlanılmıştır. ANOVA sonucunda gruplar arasında anlamlı farklılık oluştuğunda hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinin kullanılacağının kararlaştırılması amacıyla Levene's testinden faydalanılmış, test sonucunda varyanslar homojen dağıldığında LSD, homojen dağılmadığındaysa Games-Howell testleri kullanılmıştır. Analizlerde manidarlık düzeyi olarak 0.05 değeri baz alınmış, elde edilen sonuçlar daha önce yapılan benzer çalışmalarla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

2. Bulgular

2. 1. Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları ile Manevi İyi Oluş Düzeylerine Dair Betimsel Bulgular

Öğrencilerden DKAB Dersi Tutum Ölçeği ile elde edilen betimsel bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

DKABTÖ Maddeleri	*N*	$\bar{x}$	*ss*	Düzey
Sevme alt boyutu genel ortalama	723	3.35	1.23	Orta
İlgi alt boyutu genel ortalama	723	2.67	1.24	Orta
Güven alt boyutu genel ortalama	723	2.75	1.24	Orta
İstek alt boyutu genel ortalama	723	3.47	1.23	Yüksek
Fayda alt boyutu genel ortalama	723	3.91	1.25	Yüksek
Ölçeğin bütünü genel ortalama	723	3.23	1.24	Orta

Tablo 1. DKAB Dersi Tutum Ölçeğinden Elde Edilen Betimsel Bulgular

Tablo 1'de öğrenciler tarafından DKAB Tutum Ölçeğinden alınan puanlarla düzeyleri betimsel olarak gösterilmiştir. Düzeyler belirlenirken 1.80 ile 2.59 aralığındaki puanlar düşük, 2.60 ile 3.39 aralığındaki puanlar orta, 3.40 ile 4.19 aralığındaki puanlar yüksek şeklinde yorumlanmıştır.[24] Bu bağlamda tabloya bakıldığında öğrencilerin DKAB dersi tutum ortalamalarının ölçeğin bütünü için orta düzeyde ($\bar{x}$= 3.23) olduğu, ölçeğin boyutlarına bakıldığındaysa *Sevme* (*X*= 3.35), *İlgi* ($\bar{x}$= 2.67), *Güven* ($\bar{x}$=

[24] Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 32.

2.75) alt bileşenlerinin düzeyinin orta; *İstek* ($\bar{x}$= 3.47) ve *Fayda* ($\bar{x}$= 3.91) alt bileşenlerinin düzeyinin yüksek çıktığı görülmektedir.

Aşağıdaki tabloda ise öğrencilerden Manevi İyi Oluş Ölçeği ile elde edilen betimsel bilgiler yer almaktadır.

MİOÖ Maddeleri	*N*	$\bar{x}$	*ss*	Düzey
Aşkınlık alt boyutu genel ortalama	723	3.98	1.15	Yüksek
Doğayla Uyum alt boyutu genel ortalama	723	3.98	1.12	Yüksek
Anomi alt boyutu genel ortalama	723	3.00	1.35	Orta
Ölçeğin bütünü genel ortalama	723	3.65	1.20	Yüksek

Tablo 2. Manevi İyi Oluş Ölçeğinden Elde Edilen Betimsel Bulgular

Tablo 2'de öğrenciler tarafından Manevi İyi Oluş Ölçeğinden alınan puanlarla düzeyleri betimsel olarak gösterilmiştir. Tablo incelendiğinde öğrencilerin manevi iyi oluş ortalamalarının ölçeğin bütünü ($\bar{x}$= 3,65) ve *Aşkınlık* ($\bar{x}$= 3,98), *Doğayla Uyum* ($\bar{x}$= 3,98) alt bileşenleri için yüksek düzeyde; *Anomi* alt bileşeni içinse orta seviyede ($\bar{x}$= 3,00) bulunduğu görülmektedir.

2. 2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

	Değişkenler	*N*	$\bar{x}$	*ss.*	*t*-testi		
					t	*sd*	*p*
DKAB Dersine Karşı Tutum	**Kız**	412	2.60	.741	-.946	721	.345
	Erkek	311	2.65	.775			
Manevi İyi Oluş Düzeyleri	**Kız**	412	3.81	.532	2.945	721	.003
	Erkek	311	3.69	.566			
DKAB Dersine Karşı Tutum	**11. Sınıf**	140	2.65	.742	.519	721	.604
	12. Sınıf	583	2.62	.760			
Manevi İyi Oluş Düzeyleri	**11. Sınıf**	140	3.79	.585	.712	721	.477
	12. Sınıf	583	3,75	,541			

Tabo 3. Cinsiyet ve Sınıf Değişkenlerine Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum ile Manevi İyi Oluş Düzeyleri *t*-Testi Sonuçları

Tablo 3'e bakıldığında katılımcılar tarafından cinsiyet değişkenine göre DKAB Tutum Ölçeğinden alınan ortalama puanlar arasındaki

farkın istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde bulunmadığı ($t_{(721)}$ = -0.95, p > .05), ancak Manevi İyi Oluş Ölçeğinden alınan puanların anlamlı bir şekilde farklılaştığı ($t_{(721)}$ = 2.95, p < .01) görülmektedir. Buna göre kız öğrencilerin manevi iyi oluş seviyelerinin ($\bar{x}$=3.81), erkek öğrencilerden ($\bar{x}$=3.69) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu istatiksel olarak tespit edilmiştir.

Tablo 3'te katılımcılar tarafından sınıf değişkenine göre DKAB Dersi Tutum Ölçeğinden alınan ortalama puanlar arasındaki farklılaşmanın istatistiki açıdan anlamlı bulunmadığı ($t_{(721)}$ = 0.52, p > .05), aynı şekilde Manevi İyi Oluş Ölçeğinden alınan puanlar arasındaki farka da bakıldığında istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($t_{(721)}$ = 0.71, p > .05) görülmektedir.

	***f*, $\bar{x}$, *ss* Değerleri**				**ANOVA Sonuçları**						**Post Hoc**
Ölçek	**Okul**	***N***	$\bar{x}$	***ss***	**Var. K**	***KT***	***Sd***	***KO***	***F***	***P***	**Games-H.**
DKABTÖ	**1. AL**	243	2.65	.804	**G. Arası**	39.937	5	7.987	15.351	.000	1>4 3>1 3>2 3>3 3>4 3>5 3>6
	2. SBL	89	2.50	.616	**G. İçi**	373.076	717	.520			
	3. FL	94	3.18	.722	**Toplam**	413.013	722				
	4. MTAL	155	2.39	.642							
	5. GSL	26	2.45	.858							
	6. ASML	116	2.56	.676							
	Toplam	723	2.62	.756							
MİOÖ	**1. AL**	243	3.71	.567	**G. Arası**	5.212	5	1.042	3.502	.004	2>1 2>4 3>4 6>1 6>4
	2. SBL	89	3.87	.542	**G. İçi**	213.427	717	.298			
	3. FL	94	3.83	.586	**Toplam**	218.640	722				
	4. MTAL	155	3.67	.536							
	5. GSL	26	3.64	.637							
	6. ASML	116	3.86	.448							
	Toplam	723	3.76	.550							

Tablo 4. Okul Türlerine Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum ve Manevi İyi Oluş Düzeyleri ANOVA Sonuçları

Tablo 4'e bakıldığında katılımcılar tarafından okul türü değişkenine göre DKAB Tutum Ölçeğinden alınan ortalama puanlar arasındaki farklılaşmanın istatistiksel bakımdan anlamlı olduğu ($F_{(5, 717)}$ = 15.35, p < .001) tespit edilerek Levene's testi yapılmış, grup dağılımlarına ait varyansların homojen olmadığı saptandığı için ($F_{(5, 717)}$ = 3.508, p = .004) Games-Howel çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılması kararlaştırılmıştır. Bu testten elde edilen analiz sonuçları, Anadolu lisesi (AL) öğrencileriyle mesleki ve teknik Anadolu lisesi (MTAL) öğrencileri arasında AL öğrencilerinin lehine; fen lisesi (FL) öğrencileriyle diğer lise türlerinde öğrenim görenler arasındaysa FL lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğunu ortaya koymuştur.

Tablo 4'te katılımcılar tarafından okul türü değişkenine göre Manevi İyi Oluş Ölçeğinden alınan ortalama puanlar arasındaki farklılaşmanın da aynı şekilde istatistiksel bakımdan anlamlı bulunduğu ($F_{(5, 717)}$ = 3.50, p = .004) tespit edilerek Levene's testi yapılmış, grup dağılımlarına ait varyansların homojen olmadığı saptandığı için ($F_{(5, 717)}$ = 1.717, p = .128) Games-Howel çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılması kararlaştırılmıştır. Bu testten elde edilen analiz sonuçları, sosyal bilimler lisesi (SBL) öğrencileriyle AL ve MTAL öğrencileri arasında SBL öğrencilerinin lehine; FL öğrencileriyle MTAL öğrencileri arasında FL lehine; Anadolu sağlık meslek lisesi (ASML) ile AL ve MTAL öğrencileri arasında ASML lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğunu ortaya koymuştur.

	f, x̄, ss Değerleri			ANOVA Sonuçları						Post Hoc
Ölçek	*N*	x̄	*ss*	Var. K	*KT*	*Sd*	*KO*	*F*	*P*	Games-H.

DKABTÖ	**1-Çok kötü**	12	3.79	.496	**G. Arası**	67.085	4	16.771	34.810	.000	1>3 1>4 1>5 2>3 2>4 2>5 3>4 3>5 4>5
	2-Kötü	22	3.56	.651	**G. İçi**	345.928	718	.482			
	3-Orta	176	2.89	.628	**Toplam**	413.013	722				
	4-İyi	314	2.55	.670							
	5-Çok iyi	199	2.33	.793							
	Toplam	723	2.62	.756							
MİOÖ	**1-Çok kötü**	12	3.33	.531	**G. Arası**	17.093	4	4.273	15.224	.000	3>2 4>1 4>2 4>3 5>1 5>2 5>3 5>4
	2-Kötü	22	3.32	.455	**G. İçi**	201.546	718	.281			
	3-Orta	176	3.58	.514	**Toplam**	218.640	722				
	4-İyi	314	3.81	.539							
	5-Çok iyi	199	3.91	.534							
	Toplam	723	3.76	.550							

Tablo 5. DKAB Dersi Akademik Başarı Durumuna Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum ve Manevi İyi Oluş Düzeyleri ANOVA Sonuçları

Tablo 5'e bakıldığında katılımcılar tarafından DKAB dersi akademik başarı durumu değişkenine göre DKAB Dersi Tutum Ölçeğinden alınan puanların ortalamasının istatistiksel bakımdan anlamlı olarak farklılaştığı ($F_{(4, 718)}$ = 34.81, p < .001) tespit edilerek Levene's testi yapılmış, grup dağılımlarına ait varyansların homojen olmadığı saptandığı için ($F_{(4, 718)}$ = 2.99, p = .018) Games-Howel çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılması kararlaştırılmıştır. Bu testten elde edilen analiz sonuçları, DKAB dersi akademik başarı düzeyi çok kötü olan öğrencilerle, akademik başarı düzeyi orta, iyi ve çok iyi olan öğrenciler arasında başarı düzeyi çok kötü olanlar lehine; DKAB dersi akademik başarı düzeyi kötü olan öğrencilerle, başarı düzeyi orta, iyi ve çok iyi olanlar arasında DKAB dersi başarı düzeyi kötü olanlar lehine; DKAB dersi akademik başarı düzeyi orta olan öğrencilerle, başarı düzeyi iyi ve çok iyi olanlar arasında DKAB dersi başarı düzeyi kötü olanlar lehine; DKAB dersi akademik başarı düzeyi iyi olan öğrencilerle, akademik başarı düzeyi çok iyi olanlar arasında DKAB dersi başarı düzeyi iyi olan öğrenciler lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğunu ortaya koymuştur.

Tablo 5'te katılımcılar tarafından DKAB dersi akademik başarı durumu değişkenine göre Manevi İyi Oluş Ölçeğinden alınan puan ortalamalarının da aynı şekilde istatistiksel bakımdan anlamlı düzeyde farklılaştığı ($F_{(4, 718)}$ = 15.22, p < .001) tespit edilerek Levene's testi yapılmış, grup dağılımlarının varyanslarının homojen olmadığı saptandığı için ($F_{(4, 718)}$ = 0.27, p = .899) Games-Howel çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılması kararlaştırılmıştır. Bu testten elde edilen analiz sonuçları, DKAB dersi akademik başarı düzeyi çok iyi olan öğrencilerle başarı düzeyi iyi, orta, kötü ve çok kötü olanlar arasında DKAB dersi başarı düzeyi çok iyi olanlar lehine; DKAB dersi akademik başarı düzeyi iyi olan öğrencilerle akademik başarı düzeyi orta, kötü ve çok kötü olan öğrenciler arasında DKAB dersi akademik başarı düzeyi iyi olanlar lehine; DKAB dersi akademik başarı düzeyi orta olan öğrencilerle akademik başarı düzeyi kötü olanlar arasında DKAB dersi akademik başarı düzeyi orta olanlar lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunduğunu, diğer gruplar arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığını ortaya koymuştur.

Ölçek	*f*, x̄, *ss* Değerleri				ANOVA Sonuçları						Post Hoc
		N	x̄	*ss*	Var. K	*KT*	*Sd*	*KO*	*F*	*P*	LSD
DKABTÖ	1-Düşük	77	2.48	.746	G. Arası	4.544	2	2.272	4.005	.019	3>2 3>1
	2-Orta	591	2.62	.744	G. İçi	408.469	720	.567			
	3-Yüksek	55	2.85	.849	Toplam	413.013	722				
	Toplam	723	2.62	.756							
MİOÖ	1-Düşük	77	3.69	.595	G. Arası	.429	2	.214	.707	.493	Anlamlı farklılık yok.
	2-Orta	591	3.77	.542	G. İçi	218.211	720	.303			
	3-Yüksek	55	3.76	.574	Toplam	218.640	722				
	Toplam	723	3.76	.550							

Tablo 6. Öğrencilerin Sosyoekonomik Durumlarına Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum ve Manevi İyi Oluş Düzeyleri ANOVA Testi Sonuçları

Tablo 6'ya bakıldığında katılımcılar tarafından sosyoekonomik durum değişkenine göre DKAB Tutum Ölçeğinden alınan puanların istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı ($F_{(2, 720)}$= 4.005, p = *.019*) tespit edilerek Levene's testi yapılmış, grup dağılımlarına ait varyansların homojen

olduğu saptandığı için $F_{(2, 720)}$ = 1.394, p = .249) LSD çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılması kararlaştırılmıştır. Bu testten elde edilen analiz sonuçları, gelir düzeyi yüksek öğrencilerle, gelir düzeyi orta ve düşük olanlar arasında gelir düzeyi yüksek öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık bulunduğunu ortaya koymuştur. ANOVA sonuçlarına göre katılımcılar tarafından sosyoekonomik durum değişkenine göre Manevi İyi Oluş Ölçeğinden alınan puan ortalamalarının ise istatistiki açıdan anlamlı düzeyde farklılaşmadığı ($F_{(2, 720)}$ = .707, p = .493) tespit edilmiştir.

	DKAB Dersi Tutum Ölçeği Puanı	
Manevi İyi Oluş Ölçeği Puanı	r	−0.443**
	p	.000
	N	723

Tablo 7. DKAB Dersine Yönelik Tutum ve Manevi İyi Oluş Düzeyleri Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Analizi

Tablo 7'de yer alan korelasyon analizi, DKAB dersine yönelik tutumla manevi iyi oluş düzeyi arasında orta düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ve negatif yönlü (p<.05) bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir (r=−.443; p= .00; N=723). Ayrıca analiz sonucunda değişkenlerin birbirleri üzerinde açıkladıkları varyansın %19,62 olduğu saptanmıştır. Buna göre öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin beklenenin aksine zıt yönlü olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada Iğdır ilinde AİHL dışındaki lise türlerinde öğrenim gören öğrencilerin DKAB dersi tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada bu amaç doğrultusunda öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeylerinin ve manevi iyi oluş düzeylerinin nasıl olduğu ve çeşitli bağımsız değişkenlerin etkisine bağlı olarak ne şekilde değiştiği, son olarak da ana değişkenler arasındaki ilişki tespit edilmiştir.

Çalışma kapsamında yapılan analizlere göre "Öğrencilerin DKAB

dersine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri yüksektir." *(H1)* şeklindeki hipotez, Tablo 1 ve Tablo 2'de yer alan betimsel bulgulara göre yorumlandığında DKAB dersine yönelik tutum düzeyleri orta seviyede ($\bar{x}$=3.23), manevi iyi oluş düzeyleri yüksek seviyede ($\bar{x}$=3.65) bulunduğu için kısmen doğrulanmıştır. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının benzer çalışmalarda[25] yüksek seviyede olmasına karşın bu çalışmada orta düzeyde olmasının nedeninin Iğdır ilindeki mezhepsel farklılıklardan kaynaklı olabileceği değerlendirilebilir. Çünkü Iğdır ilinin Sünni, Şiî mezheplerine mensup bireylerin bir arada yaşadığı, Türkiye şartlarında çok kültürlülüğün en fazla görüldüğü şehirlerden biri olduğu bilinir.

Tablo 3'te yer alan bulgulara göre cinsiyet değişkenine bağlı olarak DKAB dersine yönelik öğrenci tutumlarında anlamlı bir farklılaşmanın görülmediği (t = ‾.946; p = .345 > .05), ancak kız öğrencilerin manevi iyi oluş seviyelerinin ($\bar{x}$=3.81), erkek öğrencilerden ($\bar{x}$=3.69) anlamlı bir düzeyde daha yüksek olduğu istatiksel olarak tespit edilmiştir (t=2.945, p=.003<.05). Buna göre "Öğrencilerin cinsiyetlerine göre DKAB dersine yönelik tutumları ve manevi iyi oluş düzeyleri farklılık göstermektedir." *(H2)* şeklindeki hipotezin DKAB dersine karşı tutumlar açısından doğrulanmadığı; manevi iyi oluş düzeyleri açısından doğrulandığı anlaşılmaktadır. Literatüre bakıldığında Kaya,[26] Yeni,[27] İpek,[28] Çakmak,[29]

[25] Yiğit, "Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları", 196; Güllü Manolya Bayraktar, *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 88.

[26] Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 53.

[27] Belma Yeni, *Dinî Musikinin İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumlarına Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 55.

[28] Yasemin İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 113.

[29] Çakmak, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler", 1019.

Bayraktar[30] ve Yiğit[31] tarafından yapılan araştırmaların bu çalışmayı destekler nitelikte olduğu, Zengin[32] ve Gencer[33] tarafından yapılan çalışmalarda ise bu çalışmanın aksine cinsiyet değişkenine göre DKAB dersine yönelik tutumlarda anlamlı farklılık görüldüğü belirlenmiştir. Bu durumun nedeni, Zengin'in çalışmasının 4. ve 8. sınıf öğrencileri kapsayacak şekilde daha geniş yaş aralığında yapılması ve Gencer'in çalışmasının ise belli bir dinî gruptan öğrenciler özelinde yapılması olabilir. Çalışma bulguları manevi iyi oluş düzeyleri açısından karşılaştırıldığında ise Rohde ve arkadaşları tarafından 14 farklı ülkede yapılan bir araştırmada kadınların manevi iyi oluş düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu görülmüştür.[34] Gencer ve arkadaşları[35] tarafından yapılan araştırma sonucu da bu çalışmayla örtüşmektedir. Frey ve arkadaşları,[36] Ziapour ve arkadaşları,[37] Gürsu,[38] Tunç[39] tarafından yapılan araştırmalarda ise bu çalışmanın aksine cinsiyete göre manevi iyi oluş düzeyinde anlamlı farklılık tespit edilmemiştir. Bu durumun nedeni söz konusu çalışmaların yetişkinler ve yaşlılar üzerinde yapılması olabilir.

Tablo 3'te yer alan bulgulara göre sınıf değişkenine bağlı olarak DKAB

[30] Bayraktar, *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)*, 91.

[31] Yiğit, "Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları", 187.

[32] Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 285.

[33] Nevzat Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 85-118.

[34] Gudrun Elin Rohde vd., "Associations Between Sex, Age and Spiritual Well-Being Scores on the Eortc Qlq-Swb32 for Patients Receiving Palliative Care for Cancer: A Further Analysis of Data from an International Validation Study", *European Journal of Cancer Care* 28/6 (2019), e13145.

[35] Nevzat Gencer vd., "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 732.

[36] Bruce B. Frey vd., "Measuring a Dimension of Spirituality for Health Research: Validity of the Spirituality Index of Well-Being", *Research on Aging* 27/5 (2005), 556.

[37] Arash Ziapour, "Prediction of the Dimensions of the Spiritual Well-Being of Students at Kermanshah University of Medical Sciences, Iran: The Roles of Demographic Variables", *Journal of Clinical and Diagnostic Research*, (2017), VC05–VC09.

[38] Orhan Gürsu, "Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, (2018), 203.

[39] Muhammed Furkan Tunç, *Yaşam Sevgisi ve Genel Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkide Manevi İyi Oluşun Aracı Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 37.

dersine yönelik öğrenci tutumlarında (t=.519, p=.604>.05) ve manevi iyi oluş düzeylerinde (*t*=.712, *sd*=721, *p*=.477>.05) anlamlı bir farklılaşma görülmediği için "Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri sınıf değişkenine göre farklılaşmaktadır." *(H3)* hipotezinin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Literatüre bakıldığında çalışmanın bulgularının DKAB dersi tutum düzeyleri açısından incelendiğinde Yeni,[40] Gencer[41] ve Çakmak[42] tarafından yapılan araştırmalarla örtüştüğü; fakat Kaya,[43] Zengin[44] ve İpek[45] tarafından yapılan araştırmalarla örtüşmediği görülmüştür. Bu durumun nedeni, Kaya ve Zengin'in çalışmalarının 4. ve 8. sınıf öğrencileri kapsayacak şekilde daha geniş yaş aralığında yapılması İpek'in sadece fen lisesi öğrencileri üzerinde araştırma yapması olabilir. Sonuçlar manevi iyi oluş düzeyi değişkeni açısından ele alındığında Pehlivan[46] tarafından yapılan araştırmanın bu çalışmayı destekler nitelikte olduğu görülmüştür.

Tablo 4'te yer alan bulgulara göre okul türü değişkenine bağlı olarak DKAB dersine yönelik öğrenci tutumlarında (*F*= 15.351; p=.000<.05) ve manevi iyi oluş düzeylerinde (F= 3.502; *p*=.004<.05) anlamlı bir farklılaşmanın görüldüğü için "Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri okul türü değişkenine göre farklılaşmaktadır." *(H4)* şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmıştır. Analiz sonuçları, DKAB dersine yönelik tutum açısından AL öğrencileriyle MTAL öğrencileri arasında AL öğrencilerinin lehine; FL öğrencileriyle diğer lise türlerinde öğrenim görenler arasındaysa FL lehine istatistiksel

[40] Yeni, *Dinî Musikinin İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumlarına Etkisi*, 57.

[41] Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", 2020, 85.

[42] Çakmak, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler", 1019.

[43] Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 53.

[44] Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 297.

[45] İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)*, 111.

[46] Arzu Pehlivan, *Manevi Bakım ve Danışmanlığın İmam Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Ruh Sağlığı ve Manevi İyi Oluşlarına Etkisi* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 38.

açıdan anlamlı bir farklılaşmanın bulunduğunu ortaya koymuştur. Literatüre bakıldığında Zengin,[47] Bayraktar[48] ve İpek[49] tarafından yapılan araştırmalarda okul türü değişkenine göre DKAB dersi tutumlarının bu çalışmayla benzer olduğu görülmüştür. Yine çalışmanın bulguları, manevi iyi oluş düzeyi açısından SBL öğrencileriyle AL ve MTAL öğrencileri arasında SBL öğrencilerinin lehine; FL öğrencileriyle MTAL öğrencileri arasında FL lehine; ASML ile AL ve MTAL öğrencileri arasında ASML lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmanın bulunduğunu ortaya koymuştur. Gencer ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada[50] okul türüne göre manevi iyi oluş düzeyinin farklılaşmadığı için bu çalışmayla örtüşmediği görülmüştür. Bu durumun nedeni, üniversitelerin her bölümünde din eğitimi kapsamında değerlendirilebilecek derslerin bulunmamasından ötürü, Gencer ve arkadaşlarının üniversite öğrencileri üzerinde araştırma yapması olabilir.

Tablo 5'te yer alan bulgulara göre DKAB dersi akademik başarı durumu değişkenine bağlı olarak DKAB dersine yönelik öğrenci tutumlarında (F= 34.810; p=.000<.05) ve manevi oluş düzeylerinde (F= 15.224; p=.000<.05 anlamlı bir farklılaşmanın bulunduğu tespit edildiği için "Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri DKAB dersi akademik başarı düzeyi değişkenine göre farklılaşmaktadır." *(H5)* hipotezinin doğrulandığı anlaşılmıştır. Ancak manevi iyi oluş düzeyinin DKAB dersi akademik başarı durumu çok iyi, iyi ve orta düzeyde olan öğrenciler lehine çıkmasına karşın başarı düzeyi çok kötü, kötü ve orta düzeyde olan öğrencilerin beklenenin aksine DKAB dersine yönelik tutum düzeylerinin daha başarılı öğrencilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu literatürde yer

[47] Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 286.

[48] Bayraktar, *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)*, 110.

[49] İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)*, 109.

[50] Gencer vd., "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı", 732.

alan Kaya,[51] Zengin[52] ve Yiğit[53] tarafından yapılan çalışmalarla örtüşmemektedir. Bunun nedeni çalışmaya katılan öğrencilerin önemli bir kısmının Caferi mezhebine mensup olmasından ötürü bu mezhebe göre programlanmadığını düşündükleri DKAB dersine karşı olumsuz tutum benimsemelerine rağmen diploma notlarının düşmemesi ve kolay olarak algıladıkları için derse çalışmaları olabilir.

Tablo 6'da yer alan bulgulara göre sosyoekonomik durum değişkenine bağlı olarak DKAB dersine yönelik öğrenci tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı (F=4.005; p=.019<.05) tespit edildiği, ancak manevi iyi oluş düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın bulunmadığı (F= .707; p=.493>.05) için "Öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutum düzeyleri ile manevi iyi oluş düzeyleri sosyoekonomik durum değişkenine göre farklılaşmaktadır." *(H6)* hipotezinin kısmen doğrulandığı, gelir düzeyi yüksek olan öğrencilerin orta ve düşük gelir gruplarına göre DKAB dersine yönelik tutumlarının daha olumlu bulunduğu anlaşılmıştır. Literatüre bakıldığında İpek[54] ve Eryılmaz[55] tarafından yapılan araştırmalarda bu çalışmayı destekler nitelikte ailenin sosyoekonomik durumuna göre katılımcıların DKAB dersine yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Ancak Kaya[56] ve Zengin[57] tarafından yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular bu çalışmayla örtüşmemektedir. Bu durumun nedeni Kaya ve Zengin tarafından yapılan çalışmaların ortaöğretimden daha alt kademede öğrenim gören öğrenciler üzerinde yapılmasından ötürü lise öğrencilerinin akademik başarı için daha fazla

[51] Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 43.

[52] Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 271.

[53] Yiğit, "Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları", 187.

[54] İpek, *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)*, 114.

[55] Eryılmaz, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları", 40.

[56] Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 43.

[57] Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 271.

maddi desteğe ihtiyaç duyması olabilir. Çalışma bulguları manevi iyi oluş düzeyi açısından ele alındığında Pehlivan[58] tarafından yapılan araştırma sonuçlarıyla örtüşmekte, fakat Tunç[59] ve Gürsu[60] tarafından yürütülen çalışmalar anlamlı farklılaşmanın tespit edilmesinden ötürü bu çalışmayla örtüşmemektedir. Bu durum söz konusu çalışmaların ailelerini geçindirme sorumluluğu bulunan yetişkinler ve yaşlılar üzerinde yapılmasından kaynaklanabilir.

Tablo 7'de yer alan bulgulara göre araştırmanın ana değişkenleri olan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları ve manevi iyi oluş düzeyleri arasında orta düzeyde istatistiksel açıdan anlamlı ve negatif yönlü (p<.05) bir ilişkinin bulunduğu (r=——.443; p= .000; N=723) için "Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır." *(H7)* hipotezinin doğrulanmadığı anlaşılmıştır. Analiz sonucunda ana değişkenler arasındaki ilişkinin beklenenin aksine zıt yönlü olduğu bulunmuştur. Bu durumun nedeni, Iğdır ilinde Hanefi ve Şafii mezhebine mensup öğrencilerin genellikle Anadolu imam hatip liselerine yönelmelerinden ötürü çalışmaya katılan öğrencilerin ağırlıklı olarak Caferi mezhebi mensubu olmaları ve DKAB dersine karşı ön yargılarını kıramamaları olabilir. Ayrıca Tablo 5'te görülebileceği üzere DKAB dersi başarısı yüksek olan öğrenciler derse karşı olumsuz tutum benimsemiştir. Bu bulgudan hareketle söz konusu öğrencilerin genel akademik başarılarının da kuvvetle muhtemel daha iyi durumda olduğu, dolayısıyla da gelecek kaygısı gibi manevi iyi oluşu negatif anlamda etkileyen sorunların daha az düzeyde etkisi altında kaldıkları söylenebilir. Nitekim Doğru tarafından mezhepsel çoğulculuk açısından Caferi mezhebine mensup bireylerin din öğretimiyle ilgili beklentilerinin ve önerilerinin ele alındığı bir araştırmada Caferi mezhebine mensup katılımcıların %94,5'inin okullarda DKAB dersinde Caferiliğe yeteri kadar yer verilmediği düşüncesine sahip ol-

[58] Pehlivan, *Manevi Bakım ve Danışmanlığın İmam Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Ruh Sağlığı ve Manevi İyi Oluşlarına Etkisi*, 39.

[59] Tunç, *Yaşam Sevgisi ve Genel Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkide Manevi İyi Oluşun Aracı Rolü*, 42.

[60] Gürsu, "Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", 205.

duğu, %75,8'inin DKAB dersinde verilen dinî bilginin yetersiz olduğu düşüncesine sahip olduğu, %91,5'inin okullarda DKAB dersinin Sünni kaidelere göre verildiği düşüncesine sahip olduğu, %88,1'inin DKAB dersinin tek mezhebi esas alarak diğerlerini yok saydığı düşüncesine sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca katılımcıların %100'ünün DKAB ders kitaplarında Caferilikle ilgili kültürel unsurlarla inanç ve ibadetlere yer verilmesi gerektiği konusunda hemfikir olduğu tespit edilmiştir.[61] Doğru'nun araştırma verileri doğrultusunda Iğdır ili özelinde yapılan bu araştırmada öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumları ile manevi iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin ön yargılardan kaynaklı olarak negatif yönlü bulunmasının normal karşılanabileceği ifade edilebilir.

Araştırma sonucunda ulaşılan çıkarımlara göre gelecek çalışmalarda elde edilen nicel sonuçların nedenini saptamak amacıyla nitel ya da karma araştırmalar yapılabilir. Yine DKAB dersi tutum düzeyi ile manevi iyi oluş düzeyi arasındaki ilişkinin mezhepsel farklılıkların daha az olduğu illerde veya Türkiye evreninde araştırılması ya da AİHL öğrencilerinin de örnekleme dâhil edilmesi, meselenin daha geniş bir perspektifle ortaya konabilmesi açısından önemlidir. Ayrıca bilhassa mezhepsel farklılıkların daha fazla olduğu bölgelerde görev yapan DKAB öğretmenlerine kültürlerarası din öğretimine dair hizmet içi eğitimler verilmesinin ve din öğretimi müfredatında manevi iyi oluşu destekleyen duyuşsal kazanımların artırılmasının, ders içeriklerinin de bu bağlamda zenginleştirilmesinin yararlı olabileceği ifade edilebilir.

Kaynaklar

Acar, Hatice. "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391-412.

Akyürek, Süleyman. "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 8. Basım, 2021.

[61] Çetin Doğru, *Mezhepsel Çoğulculuk Bağlamında Caferilerin Din Eğitimi ve Öğretimi ile İlgili Beklenti ve Önerileri Üzerine Bir Araştırma (Iğdır Örneği)* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 125.

Apak, Hıdır. "Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet". *JASSS Dergisi* 67 (2018), 399-412.

Başkurt, İrfan. "Gençlik, Madde Bağımlılığı ve Korunma Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 73-114.

Bayraktar, Güllü Manolya. *Öğrencilerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve DKAB Dersine Yönelik Tutumları (Rize İli Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.

Coppola, İlaria vd. "Spiritual Well-Being and Mental Health During the Covid-19 Pandemic in Italy". *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021), 1-15.

Çakmak, Fatih. "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler". *Journal of Theoretical Educational Science* 11/4 (2018), 1019-1069.

Doğru, Çetin. *Mezhepsel Çoğulculuk Bağlamında Caferilerin Din Eğitimi ve Öğretimi ile İlgili Beklenti ve Önerileri Üzerine Bir Araştırma (Iğdır Örneği)*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Ekşi, Halil - Kardaş, Selami. "Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation". *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (Şubat 2017). https://doi.org/10.12738/spc.2017.1.0022

Eryılmaz, Recep. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları". *International Peer-Reviewed Journal of Scientific Research* 34/1 (2020), 40-61.

Fehring, R. J. vd. "Spiritual Well-Being, Religiosity, Hope, Depression, and Other Mood States in Elderly People Coping with Cancer". *Oncology Nursing Forum* 24/4 (1997), 663-671.

Fisher, John W. "From the Beginning to Spiritual Well-Being". *Religion and Spirituality, Spirituality Global Practices, Societel Attitudes and Effects on Health*. ed. Edith C. Roberts. 155-172. New York: Nova Publishers, 2015.

Frey, Bruce B. vd. "Measuring a Dimension of Spirituality for Health Research: Validity of the Spirituality Index of Well-Being". *Research on Aging* 27/5 (2005), 556-577. https://doi.org/10.1177/0164027505277847

Gencer, Nevzat. "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine

Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 85-118.

Gencer, Nevzat vd. "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 717-750.

Gürsu, Orhan. "Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, 198-207.

İpek, Yasemin. *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 32. Basım., 2017.

Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 43-78.

MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İnanç Psikolojisi". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 144-166. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003.

Özdemir, Şuayip - Çelik, Rahime. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 10-16.

Pehlivan, Arzu. *Manevi Bakım ve Danışmanlığın İmam Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Ruh Sağlığı ve Manevi İyi Oluşlarına Etkisi*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Rohde, Gudrun Elin vd. "Associations Between Sex, Age and Spiritual Well-Being Scores on the Eortc Qlq-Swb32 for Patients Receiving Palliative Care for Cancer: A Further Analysis of Data from an International Validation Study". *European Journal of Cancer Care* 28/6 (2019), e13145. https://doi.org/10.1111/ecc.13145

Tan, Hümeyra Nazlı - Yıldız, Mualla. "Maneviyat ile İlişkisi Çerçevesinde 'Manevi İyi Oluş' Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımlanması".

Dini Araştırmalar 25/63 (2022), 447-476. https://doi.org/10.15745/da.1175149

Tunç, Muhammed Furkan. *Yaşam Sevgisi ve Genel Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkide Manevi İyi Oluşun Aracı Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Vogt, W. Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn & Bacon, 2006.

Yeni, Belma. *Dinî Musikinin İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumlarına Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yiğit, Yasin. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi (Sivas İli Örneği)". *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 155-179. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.667837

Yiğit, Yasin. "Öğrencilerin Dijital Ortamlar Üzerinden Yapılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 187-204.

Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-301.

Zengin, Mahmut. "Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 103-134. İstanbul: DEM Yayın, 2020.

Ziapour, Arash. "Prediction of the Dimensions of the Spiritual Well-Being of Students at Kermanshah University of Medical Sciences, Iran: The Roles of Demographic Variables". *Journal of Clinical and Diagnostic Research*. https://doi.org/10.7860/JCDR/2017/25114.10314

BUHARA'NIN İSLÂMLAŞMASI VE YAKIN HAVZASINA YANSIMALARI
(SÂMÂNÎLER DÖNEMİ SONUNA KADAR)

The Islamization of Bukhara and Its Regional Impact up to the End of the Samanid Era

Yunus AKYÜREK

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye.
Assoc. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Division of Islamic History, Çanakkale, Türkiye.
yunusakyurek@com.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2050-9464

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 4 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 23 Mart / March 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 251-272

Atıf / Citation: Akyürek, Yunus. "Buhara'nın İslâmlaşması ve Yakın Havzasına Yansımaları (Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar) [The Islamization of Bukhara and Its Impact on The Surrounding Region (Until the End of The Sāmānid Period)]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 251-272
https://doi.org/10.51553/bozifder.1633102

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 **(Yunus AKYÜREK)**.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Buhara, Maveraünnehir bölgesinin en kadim yerleşim birimlerinden birisidir. "Doğu'nun Kubbetü'l-İslâm'ı", "Hadis Yurdu", "Çöl Çiçeği" ve "Fâhire" olarak tanınan şehir, milattan önceki tarihlerden itibaren bölgenin dinî merkezi olagelmiştir. İpek Yolu güzergâhında yer alan Buhara; Budizm, Mecûsîlik, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi önemli dinlere ev sahipliği yapmıştır. Bu dinlerin şehirde derin izler bırakmış olması kuşkusuz İslâmiyet'in burada tanınmasını ve benimsenmesini zorlaştırmıştır. Nitel araştırma tekniklerinin kullanıldığı bu çalışmada amaç, İslâm'ın Orta Asya Türkleri tarafından kabul edilme sürecinde Buhara şehrinin rolünü ortaya koyabilmektir. Müslüman Araplar Buhara'yı nasıl fethetmiş ve burada nasıl tutunmuşlardır? Şehrin İslâmlaşma süreci nasıl gerçekleşmiştir? Yakın havzasının İslâmlaşmasına nasıl bir katkı sunmuştur? Araştırmada bu ve benzeri sorulara yanıt aranacaktır. Konu, Sâmânîler dönemiyle sınırlı tutulmuştur. Zira Sâmânîlerden sonra Orta Asya'da Müslüman Türklerin çağı başlayacaktır. Emevîler döneminde birçok kez ele geçirilmek istenilen Buhara, Horasan'ın kudretli valisi Ḳuteybe b. Müslim el-Bâhilî tarafından fethedilmiştir (90/709). Buhara'ya tam anlamıyla hâkim olmanın Emevîler için stratejik önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Araştırmayı önemli kılan nokta da burasıdır. Zira İpek Yolu güzergâhında yer alan zengin Soġd şehirlerine sahip olabilmenin anahtarı Buhara hâkimiyetinden geçmektedir. Yine Soġd arazisi boyunca uzanan yüksek debili tatlı su kaynaklarına, olağanüstü bereketli topraklara ve stratejik değeri yüksek Hocend geçidine sahip olan Fergana bölgesine, Seyhun'un ötesindeki Türk illerine ve hatta Çin'e uzanan bir başarı hikâyesi için Emevîlerin Buhara'yı fethetmesi zorunluluktur. Şehri bu açıdan değerlendiren Emevî siyasî aklı, Ḳuteybe ile başlayarak İslâmiyet'in burada tanınması ve benimsenmesi için büyük bir çaba sarf etmiştir. Arap nüfusun şehre yerleştirilmesi, pek çok mescit inşa edilmesi, cuma namazına gelenlere bahşiş verilmesi, bazı İslâm âlimlerinin burada eğitim faaliyetleri yürütmesi, namaz kılarken kolaylık olması açısından ibarelerin Farsça söylenilmesine cevaz verilmesi bölgenin dinî merkezi olan Buhara'da İslâmiyet'in benimsenmesi için atılan adımlardan bazılarıdır. Ancak sonraki birtakım Emevî valilerinin olumsuz uygulamaları ve Emevîler Devleti'ni zevale götüren iç ve dış sebepler Buhara halkının İslâm'a mesafeli durmasına yol açmıştır. Müslüman Arapların Abbâsîler döneminde bölgedeki hâkimiyetlerini arttırarak sürdürmeleri şehrin dinî panoramasını İslâmiyet lehine değiştirmiştir. Buhara şehri, Abbâsîlere tâbi bir hanedanlık olan Sâmânîler döneminde altın çağını yaşamıştır. Buhara merkezli Sâmânî hanedanı mensuplarının, âlimlerin ve ticaret erbabının samimi çabaları, Seyhun'un kuzeyinde yer alan gayrimüslim Türk boylarının zamanla İslâmiyet'i benimseyip dine girmelerinde birinci derecede katkı sunmuştur. Müslüman Karahanlıların, Büyük Selçukluların ve İdil-Bulgar Türk devletlerinin İslâmiyet'i Sâmânîler döneminde, Buharalı siyaset, ilim ve ticaret adamları vesilesiyle kabul ettiklerine dair elimizde güçlü deliller bulunmaktadır. Buharalı âlimlerin de katkısıyla İslâm'a giren Büyük Selçukluların, Müslüman Türkleri Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya, İran ve Irak üzerinden Mezopotamya ve Mısır'a sevk ettikleri ise tarihî bir gerçektir.
Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Buhara, Sâmânîler, İslâmiyet, Ḳuteybe b. Müslim.

Abstract
Bukhara is one of the oldest settlements in the Transoxiana region. Known as the "Dome of Islam of the East", "Land of Hadith", "Desert Flower", and "Fākhirah", it has long been a religious center. Situated on the Silk Road, the city hosted major religions such as Buddhism, Zoroastrianism, Manichaeism, Judaism, and Christianity. The strong presence of these faiths made the acceptance of Islam more difficult. This study

employs qualitative research methods to examine Bukhara's role in the Islamization of Central Asian Turks. It seeks to answer key questions: How did Muslim Arabs conquer and establish themselves in Bukhara? What was the process of the city's Islamization? How did it contribute to the Islamization of its surrounding region? The study seeks to answer these and similar questions. The scope is limited to the Sāmānid period, as the era following the Sāmānids marks the beginning of Muslim Turkish rule in Central Asia. During the Umayyad period, Bukhara was targeted for conquest multiple times and was ultimately captured by the powerful governor of Khorasan, Qutayba ibn Muslim al-Bāhilī, in 90 AH (709 CE). It is evident that full control over Bukhara held strategic significance for the Umayyads. This is also what makes the study important. Dominance over Bukhara was the key to gaining control of the prosperous Sogdian cities along the Silk Road. The Umayyad conquest of Bukhara was a necessity for achieving dominance over the Fergana region, which possessed high-flow freshwater sources, exceptionally fertile lands, and the strategically significant Khujand Pass, as well as for extending their influence on the Turkish territories beyond the Syr Darya and even to China. The Umayyad political mind, which evaluated the city from this point of view, made a great effort for the recognition and adoption of Islam here, beginning with Qutayba. The settlement of the Arab population in the city, the construction of numerous mosques, the distribution of stipends to those attending Friday prayers, the presence of Islamic scholars conducting educational activities, and the permission to recite phrases in Persian for ease during prayer were among the measures taken to promote the adoption of Islam in Bukhara, the religious center of the region. However, the oppressive policies of later Umayyad governors, along with internal and external crises that led to the dynasty's decline, caused the people of Bukhara to remain distant from Islam. During Abbasid rule, Muslim Arab dominance in the region strengthened, shifting the city's religious landscape in favor of Islam. Bukhara experienced its golden age under the Sāmānids, a dynasty loyal to the Abbasids. The sincere efforts of the Sāmānid dynasty based in Bukhara, along with scholars and merchants, played a crucial role in the gradual adoption of Islam by the non-Muslim Turkic tribes north of the Syr Darya. Strong evidence suggests that the Muslim Karakhanids, Great Seljuks, and Volga-Bulgar Turkish states embraced Islam during the Sāmānid period, influenced by Bukhara's political, scholarly, and commercial elites. The Great Seljuks, who adopted Islam with the guidance of Bukhara's scholars, later led Muslim Turkish migrations into Anatolia via Azerbaijan and into Mesopotamia and Egypt via Iran and Iraq.
Keywords: Islamic History, Bukhara, Sāmānids, Islam, Qutayba ibn Muslim.

Giriş

Günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti'nin önemli dinî-kültürel merkezlerinden olan Buhara,[1] Mâverâünnehir bölgesinin Soġd (Soġdiana) kesiminde ve Zerefşan Nehri'nin aşağı havzasında yer almaktadır. Soġd,

[1] Buhârâ, Mecûsîlerde öğrenim merkezi manasındaki "buhâr" kelimesinden gelmektedir. bk. N. Richard Frye, *Bukhara The Medieval Achievement* (Norman: University of Oklahoma, 1965), 3.

verimli topraklara sahiptir. Semerkand ve Buhara gibi şehirleri ise İpek Yolu güzergâhında bulunmaktadır.[2]

Şehrin ismine dair farklı görüşler mevcuttur.[3] Buhara hakkında milat öncesi ve sonrasına dair bilinenler ile fethi sonrasına dair bilgiler, yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren kaleme alınan Arapça ve Farsça tarih ve coğrafya eserlerinde detaylı olarak yer almaktadır. Araştırmada bunların Arapça olanları ile Farsçadan Arapçaya tercüme edilenlerinden istifade edilmiştir.

9. yüzyıldan günümüze pek çok Müslüman tarihçi ve coğrafyacı Buhara şehrine dair çok yönlü bilgiler vermiştir. Bunlardan Arapça olarak kaleme alınan Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 312/924) *Târîḫ-i Buḫârâ*'sı ile Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî'nin (ö. 348/959) günümüze ulaşan *Târîḫ-i Buḫârâ*'sı özellikle zikredilmelidir.

19 ve 20. yüzyıllara ait Batı dilli çalışmalarda doğrudan ya da dolaylı olarak Buhara'dan bahsedilmektedir.[4] Bunlardan Rus akademisyen Barthold'un bazı çalışmaları[5] Buhara'yı konu edinen birçok araştırmacı tarafından dikkate alınmıştır.

Ülkemizde Buhara'nın siyasî tarihi, şehrin ismi, ilmî ve kültürel hayat, âlimleri, Buhara Hanlığı, şehrin yakın tarihi ve Buhara Yahudileri ile ilgili

[2] İbn Ḫurdâẕbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1306/1889), 25–26; İṣṭaḫrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2004), 286-287, 290; İbn Ḥavḳal, *Ṣûretü'l-arż* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1357/1938), 459–463; Muhammed b. Ahmed Maḳdisî, *Aḥsenü't-teḳāsîm fî ma'rifeti'l-eḳālîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991), 261–262, 266, 269-270; Yâḳūt el-Ḥamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 1/353-355; Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/363; Ahmet Taşağıl, "Soğd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/348–349.

[3] Buhara, Mecûsîlerde öğrenim merkezi manasındaki "buhâr" kelimesinden gelmektedir. Bk. Frye, 3; Şeşen, Nûmickes şehrindeki bir vihara (manastır) sebebiyle şehre bu ismin verilmiş olabileceğini belirtir. Bk. Şeşen, "Buhara", 6/363. Göktürkler döneminde Buhara'da kendilerine "vihara" denilen çok sayıda Budist manastırı olduğu ve şehrin adını viharalardan aldığına dair bk. Ali İhsan Yitik, "Buhara mı Vihara mı Ali İhsan Yitik, "Buhara mı Vihara mı: Budizm'in İslam Dönemi Türk Kültürüne Etkileri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri* (Ankara, 2004): Budizm'in İslam Dönemi Türk Kültürüne Etkileri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri* (Ankara: 2004), 1285.

[4] Doğrudan Buhara'yı konu edinen iki adet İngilizce eser için bk. Arminius Vambery, *History of Bokhara from the Earliest Period Down to the Present* (London: Henry S. King, 1873); Frye, *Bukhara*, 1965.

[5] Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Four Studies On The History Of Central Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1956); Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Turkestan Down To The Mongol Invasion* (London: Oxford University Press, 1928).

bir kitap,[6] çeşitli yönleriyle Buhara ve Buharalı âlimleri konu edinen on doktora ve yirmi iki yüksek lisans tezi, kırkın üzerinde makale, batılı gezgin ve gözlemcilerin kaleminden beş adet Buhara seyahatnamesi çevirisi, yirminin üzerinde ansiklopedi maddesi ve bildiri yayımlanmıştır.

Yoğun araştırmalara konu olan Buhara; jeo-stratejik konumu, iklim özellikleri, yeryüzü şekilleri, zengin yeraltı-yerüstü su kaynakları ve İpek Yolu üzerinde bulunması gibi sebeplerle tarih boyunca pek çok kavmin istilasına uğramıştır.

MÖ 8. yüzyılda İskitler/Sakalardan başlayarak Emevîler dönemine (41-132/661-750) kadar pek çok imparatorluk ve devletin hâkimiyetine giren şehrin Emevîler tarafından defalarca (ilki Ubeydullah b. Ziyâd zamanında (54-55/674-675)[7] ele geçirildiği görülür. Bunlar kısa süreli hâkimiyet, vergiye bağlama, vergiler verilmediği için cezalandırma şeklinde olmuş,[8] nihai fethi ise Horasan Valisi Ḳuteybe b. Müslim eliyle gerçekleşmiştir (90/709).[9] Ḳuteybe'den önceki kısa süreli hâkimiyet dönemlerinde şehirde İslâmiyet'in gerçek anlamda tanınması ve benimsenmesi ise mümkün olmamıştır.

1. İslâm Öncesi Dinî Durumu

Buhara, İslâm'ın buraya ulaşmasından önce Mâverâünnehir'in dinî merkezi olarak nitelendirilebilir. Zira şehrin Doğu ve Batı medeniyetlerini birbirine kavuşturan İpek Yolu (et-Tarîku'l-Harîr)[10] üzerinde bulunması[11]

[6] Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci, (Buhârâ Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998).

[7] Belâẕürî, *Fütûḥu'l-büldân* (Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987), 397; Muhammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 5/297-298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1385/1965), 3/499.

[8] Horasan Valisi Sa'îd b. Osman'ın Buhara seferi (56/676) ve sonuçları için bk. Belâẕürî, *Fütûḥ*, 397. Yine Horasan Valisi Ümeyye b. Abdillah'ın Buhara seferi (77/696) ve sonuçları için bk. Belâẕürî, *Fütûḥ*, 402; Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/311-313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/444-446: Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî – Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1385/1965), 77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/512-513.

[9] Belâẕürî, *Fütûḥ*, 406; Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/442-444; Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/542-543.

[10] Müslüman tacirler bu yol sayesinde İslâmiyet'i Orta Asya ve Çin'e varıncaya savaşmaksızın ulaştırabilmiştir. Bk. Eberhard Wolfram, *Çin Tarihi*, çev. Komisyon (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 205.

[11] Orhan Doğan – Murat Erkoç, "Tarihi İpek Yolu Üzerindeki Türkistan Şehirleri Üzerine Genel

dönemin büyük dinlerinin burada tanınmasına ve bu dinlere ait mabetler ile müesseselerin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm öncesinde Budizm, Mecûsîlik/Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik Buhara'da öne çıkan dinler arasında yer almaktaydı. Mâverâünnehir'in en önemli dinlerinden birisi Budizm'di.[12] Sınırları Hindistan'dan Mâverâünnehir'e ulaşan Kuşan İmparatorluğu döneminde (MS 30-375) Hint düşüncesi, Hint dinleri ve kültürü Orta Asya ile Çin'e kadar ulaşmıştı. Togan'a göre Budizm'i Türkistan'da yayanlar Hintli tüccarlardır.[13] İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), İslâm'dan önce Mâverâünnehir halkının ekseriyetle Budist olduğunu kaydeder.[14] Kuşan İmparatoru I. Kanişka, Belh ve Buhara şehirlerinde Budizm'in Mahayana (Minhâc-ı Hakikat) mezhebine ait iki büyük mabet inşa ettirmiştir.[15]

Buhara diğer dinlerin olduğu gibi Budizm'in de bölgedeki merkezî konumundaydı. Şehirde ve civarında yapılan kazılar sonucu bulunan çok sayıdaki Buda heykeli bu savı destekler mahiyettedir. Koyu bir Budist olduğu anlaşılan Buhara hükümdarlarından Mâh, put alım-satımının ticari merkezi olarak kabul edilen ve ismi ile müsemma olan Mâh-ı Rûz

Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2022), 306.

[12] MÖ. 6. yüzyılda Buda tarafından Hindistan'da kurulan bir din ve felsefe sistemidir. Bk. Günay Tümer, "Budizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/352. Budizm'in kültürel etkisi, Çin'de kaleme alınan sayısız metnin yeni ve geliştirilmiş çevirileriyle; hacıların ve tüccarların (ünlü Hsüan-tsang gibi) yardımları sayesinde kervan yolları boyunca Batı Asya ve Hindistan'a kadar ulaşmıştır. Çeviriler sadece Hintçe veya diğer dillerden Çinceye değil, örneğin Çinceden Uygurca ve diğer Türk dillerine ve Tibetçe, Korece ve Japoncaya da yapılmıştır. bk. Wolfram Eberhard, *A History of China* (Epub: Gutenberg, 2004), 197.

[13] A. Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş, (Cild I, En Eski Devirlerinden 16. Asra Kadar)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 46–47; Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Arab Conquests in Central Asia* (London: The Royal Asiatic Society, 1923), 1–2.

[14] Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 419. Budizm'in kültürel etkisi, Çin'de kaleme alınan sayısız metnin yeni ve geliştirilmiş çevirileriyle; hacıların ve tüccarların (ünlü Hsüan-tsang gibi) yardımları sayesinde kervan yolları boyunca Batı Asya ve Hindistan'a kadar ulaşmıştır. Çeviriler sadece Hintçe veya diğer dillerden Çinceye değil, örneğin Çinceden Uygurca ve diğer Türk dillerine ve Tibetçe, Korece ve Japoncaya da yapılmıştır. Bk. Eberhard, *A History of China*, 197.

[15] Mirza Bala, "Buhârâ", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/761-762.

çarşısını inşa ettirerek, sanatkârlara imal ettikleri heykelleri belli günlerde bu çarşıda pazarlama imkânı tanımıştır.[16]

Budizm, Zerdüştlüğün tesiriyle Buhara'da gücünü kaybetmişse de Semerkant'ta etkisini sürdürmüştür.[17] Zerdüştlüğün Sâsânî İmparatorluğu'nun resmî dini olduğu göz önüne alındığında[18] Budizm'in zamanla Buhara'da niçin gerilediği anlaşılmaktadır. Doğu Roma İmparatorluğu'nun mezhep dayatmasından kaçan Hıristiyan Nesṭûrî mezhebi ile Maniheizm ve Mazdekizm gibi dinlerin varlığı da Buhara başta olmak üzere bölgenin diğer yerlerinde Budizm'i ikinci plana itmiş olmalıdır.[19]

Buhara, İslâmiyet'in burada genel kabul görmesine kadar Zerdüştlüğün Mâverâünnehir'deki merkezi olmuştur.[20] Buhara ve çevresinde Zerdüşt (ö. MÖ 551) öncesine ait (MÖ 750 Afridon dönemi) ateşgedeler olduğu bilinmektedir. Buhara ateşgedesinden önce inşa edilen Râmiş Köyü Ateşgedesi bunlardandır.[21] Narşaḫî (ö. 348/959) Mescid-i Mâh'ın (Cuma Camii) inşa edildiği yerde eskiden put alınıp satılan Mâh çarşısının olduğunu, daha sonra burasının bir ateşgedeye (Zerdüşt mabedine) çevrildiğini kaydeder.[22] Göktürkler dönemi (MS 552-658) itibariyle Zerdüştlük şehirdeki önemini daha da arttırmıştır. Bunda İpek Yolu üzerindeki şehirlere ve bu arada Buhara'ya yerleşen Farisî tüccarın rolü büyük olmuştur. Mâh-ı Rûz Ateşgedesi bu dönemde inşa edilmiştir.[23]

Arnold, Sâsânîlerin yıkılmasıyla Mecûsîliğin en önemli desteğini yitirmesi ve bu dinin gerçek hayatla örtüşmeyen, dolayısıyla da hayatı

[16] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 40; Yitik, "*Buhara mı Vihara mı*", 1286.

[17] A. Nimet Kurat, "Kuteybe Bin Müslim'in Hvârizm ve Semerkand'ı Zabtı (Hicrî 93-94-Milâdî 712)", *AÜDTCFD* 6/5 (1948), 391.

[18] İran'da Sâsânîler hanedanı iktidara geldiğinde (MS 226) Mecûsîlik tedricen toparlanmış, 272'de Sâsânî başrahibi Kartir'in gayretleri neticesi devletin resmî dini olarak tescil edilmiştir. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/280.

[19] Zekeriya Kitapçı, *Türkistan'da İslamiyet ve Türkler* (Konya: Nur Basımevi, 1988), 63–64; Barthold, *İslâm Medeniyeti*, 10–11.

[20] Barthold, *Turkestan*, 180.

[21] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 32–35; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 2/59.

[22] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 40.

[23] Kurt, *Buhara*, 222–225.

zorlaştıran prensipleri sebebiyle (mesela zanaatkâr Mecûsîler, bu dinin kutsal saydığı ateşi, toprağı ve suyu kirlettikleri için toplumda hor görülürlerdi) hatırı sayılır sayıda Mecûsînin İslâm'a girdiğini kaydeder. Ayrıca Mecûsî dininin birçok esasını İslâm'da bulmaları da Mecûsîleri bir ölçüde İslâm'a ısındırmış olmalıdır.[24]

MS 3. yüzyıl başlarında İran'da zuhur eden ve bir ticaret dini olarak bilinen Maniheizm Mâverâünnehir'in önemli dinleri arasında yer almıştır.[25] Dinin kurucusu olan Mani, Sâsânî zindanlarında işkence altında öldüğünde (MS 276) Maniheistler aynı yüzyıl içerisinde Mâverâünnehir'e sığınmışlardır.[26] Burada dinî faaliyetlerini sürdüren Maniheistler,[27] Nesṭûrîler gibi Semerkand'ı merkez edinmişlerdir.[28] Hz. Ömer döneminde Maniheistlerin dinî merkezi olan Medâin fethedilmiş (16/637),[29] 649'da Horasan bölgesi ve 54/674 yılında Buhara şehri fethedilince buradaki Maniheistler cizye mukabili yaşamlarını sürdürmüşlerdir.[30]

Hıristiyanlık MS 3 ve 4. yüzyıllardan itibaren diğer dinlerin yanı sıra Orta Asya'nın çeşitli yerlerinde görülmeye başlamış; Herat, Merv ve Semerkand'da piskoposluk ve metropolitler oluşturulmuştur.[31]

Bölgedeki üç metropolitlik makamından birisi Semerkand'da bulunuyordu (diğerleri Kaşgar ve Tankut şehirlerinde). Semerkand piskoposluğu, Nesṭûrî patrik Sliba-Zkla (93-110/712-728) tarafından metropolitlik sınıfına yükseltilmişti. Buhara'ya bağlı bütün yerleşim birimleri Semerkand metropolitliğine bağlıydı.[32]

İslâmî dönemde, şehrin mahallelerinde Hıristiyan mimarisine dair eser-

[24] Ayrıntı için bk. Thomas Walker Arnold, *İntişâr-ı İslâm Târihi*, çev. Halil Hâlid (İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1343/1924), 213–214.

[25] Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1/97-98.

[26] Vasilij Viladimiroviç Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 11–12.

[27] Barthold, *Turkestan*, 387.

[28] Ahmed Emin Emin, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969), 106.

[29] Ḫayyâṭ b. Ḫalîfe, *Târîḫu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 133; Belâẕürî, *Fütûḥ*, 258-259.

[30] Harun Güngör, "Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (1989), 82.

[31] Hikmet Tanyu, *Türklerin Dinî Tarihçesi* (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1978), 22.

[32] Fr. Psaltay, "Türkelide Hristiyanlık", *İkinci Türk Tarih Kongresi*, ed. Türk Tarih Kurumu (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1937), 892.

lere rastlamak mümkündü. Narşaḫî, Buhara'da Benî Hanzala Mescidi'nin bulunduğu yerde, zamanında bir kilise bulunduğunu kaydetmektedir.[33]

Müslüman Arapların Mâverâünnehir'e ulaştığı 8. yüzyıl itibarıyla Yahudilerin Buhara'da ikamet ettiği bilinmektedir. İran'dan buraya göç eden Yahudiler kendilerine mahsus bir mahalle kurup burada hayatlarını sürdürmüşlerdir.[34]

Emevîlerin Horasan Valisi Naṣr b. Seyyâr'ın (120-131/738-749) Merv'de irat ettiği meşhur hutbe, Emevîler döneminde Mecûsîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlığın varlığını sürdürdüğünü gösterir. Zira o harac ve cizye meselesine değinirken Mecûsî dihḳân Behrâmsîs, Hıristiyan din adamı Eşbidâd b. Gregor ve Yahudi din adamı 'Akîba'nın isimlerini zikretmiştir.[35]

2. İslâmiyet'in Buhara'da Tanınması ve Benimsenmesi

İslâmiyet'in Buhara'ya ulaşmasına geçmeden önce Buharalı bir tacirin Müslüman olmasına dair rivayeti zikretmek gerekir. Buna göre Erzekyân isimli Buharalı tacir ticaret maksadıyla Çin'e gitmiş, Çin'den deniz yoluyla önce Basra'ya sonra da muhtemelen Kûfe'ye gelmiş ve burada Hz. Ali ile görüşerek Müslüman olmuştur. Torunlarından Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen el-Erzekyânî (ö. 344/955) bir hadis âlimidir.[36]

İslâm dininin Buhara'ya ulaşması Emevîler döneminde yürütülen fetih hareketleriyle mümkün olabilmiştir. Bazı rivayetlere bakılırsa Müslüman Araplar, Buhara sakinleriyle muhtemelen bundan önce etkileşime geçmişlerdir. Buna göre Hz. Osman döneminde Ceyhun Nehri'nin ötesindekiler (Mâverâünnehir halkı) ile bir anlaşma yapılmıştır.[37] Başka bir rivayette

[33] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 84.

[34] Durmuş Arık, "Buhara Yahudileri", *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 3–4.

[35] Ṭaberî, *Târîḫ*, 7/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/236; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 21/427.

[36] Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1382/1962), 1/162-163; 'İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), 41–42.

[37] Kāsım b. Sellâm Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hirâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 1/253.

Basra Valisi Abdullah b. ‘Âmir’in, Ceyhun Nehri’nin Horasan’a yakın noktalarını fethettiği, bunun üzerine Mâverâünnehir halkının anlaşma yapmak istediklerini kendisine bildirdiği, onun da bunu kabul ettiği kaydedilir. Yakın bir anlatımda İbn ‘Âmir’in Ceyhun’u aşarak bölgede ilerlemeye başlayınca Mâverâünnehir halkının anlaşma talep ettiği, bunun üzerine onun kendilerine vergi tahsildarları gönderdiği geçmektedir.[38] Buradan hareketle Ceyhun Nehri’ne yakın bir noktada (yaklaşık 150 km) yer alan Buhara’nın, İbn ‘Âmir’in askerî hareketlenmesi neticesi onunla ilk anlaşma talep edecek şehirlerin başında olduğu varsayılabilir. Öngörülen bu ilk temas ise dinî değil, askerî ve siyasî karakterli olmalıdır.

Mu‘âviye b. Ebî Süfyân’ın Horasan valileri Ubeydullâh b. Ziyâd 54/674 tarihinde,[39] bundan bir yıl sonra da Sa‘îd b. Osman b. ‘Affân Buhara üzerine yürümüş ve anlaşma yoluyla şehri vergiye bağlamış;[40] Abdülmelik b. Mervân dönemi Horasan Valisi Ümeyye b. Abdillah b. Ḫâlid ise 77/696 yılında Buhara halkıyla düşük bir fidye mukabili anlaşmaya varmıştır.[41] Ancak merkeze uzak olması ve burada Müslüman nüfus bırakamama gibi sebeplerle Buhara’da İslâmiyet tam olarak tanınabilmiş değildi. Üstelik şehirde İslâm’ı baskılayan koyu bir putperestlik hâkimdi.[42] Narşaḫî, Müslüman Arapların bundan önceki kısa süreli hâkimiyetlerinde Buharalıların İslâm’dan döndüğünü kaydetmişse de[43] bu durum dinden dönme olarak değil de Buhara halkının siyasî bağımsızlığını tekrar kazanması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira kısa süreli hâkimiyet dönemlerinde Buhara’da İslâm dinine ait bir mabetten, dinî faaliyet yürüten herhangi bir âlimden ve bir İslâm topluluğundan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Buhara’da İslâm’ın gerçek anlamda tanınması ve kabul görmeye başlaması Emevîlerin Horasan Valisi Ḳuteybe b. Müslim tarafından fethe-

[38] Belâẕürî, *Fütûḥ*, 394; Ḳudâme b. Ca‘fer, *Kitâbü’l-Ḫarâc ve ṣınâ‘at(ṣanā‘at)i’l-kitâbe* (Bağdat: Dâru’r-Reşîd, 1401/1981), 403–404.

[39] Belâẕürî, *Fütûḥ*, 397; Ṭaberî, *Târîḫ*, 5/297-298; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/499.

[40] İbn Ḳuteybe, *el-Ma‘ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1413/1992), 568; Belâẕürî, *Fütûḥ*, 397–398; İbn A‘sem el-Kūfî, *Kitâbü’l-Fütûḥ*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru’l-Edvâ’, 1411/1991), 4/310; Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 64–65.

[41] Belâẕürî, *Fütûḥ*, 402; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/444; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 21/197.

[42] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 8.

[43] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 77.

dildikten sonra (90/709) gerçekleşmiştir.[44] Göreve başladığı ilk günlerde Merv'de irat ettiği bir hutbede "Allah, dininin yüceltilmesi için size bu toprakları helal kıldı."[45] demesi onun fethettiği topraklar için beslediği asıl niyeti ortaya koymaktadır. Rasonyi, Ḳuteybe ve Ebû Müslim el-Ḫorasânî hakkında şu tespitte bulunmuştur: "Ḳuteybe, (86-96/705-715) ve Ebû Müslim (127-137/745-755) daha önce zapt olunan İran'ın ötesindeki ülkelerde İslâm'ın yol açıcıları olmuşlardır."[46]

Buhara'nın fethi akabinde Ḳuteybe b. Müslim'in İslâm dini adına büyük bir gayret gösterdiği belirtilmelidir. O, Buharalılara İslâm'ı tebliğ için farklı usuller geliştirmiş ve bu hususta ısrarcı olmuştur. Ḳuteybe, şehri teslim alırken yaptığı anlaşmaya dayanarak yerel halka meskenlerinin yarısında Araplarla birlikte -mahremiyet sınırlarına riayet esaslı- ikamet etme zorunluluğu getirmiş, Arap kabileleri ise Buhara'ya belli bir esasa göre yerleştirmiştir. Buna göre 'Aṭṭârîn kapısının girişinden Nûn kapısına kadar Rebî'a ve Muḍar kabileleri mensupları, buradan şehir merkezine kadar olan kısma da Yemenliler iskân edilmiştir. 'Aṭṭârîn kapısı geçildiğinde Benî Sa'd, sonra da cahiliyede "Mühre kapısı" olarak isimlendirilen Benî Esed kapısı bulunmaktaydı. Diğer kapının ismi ise Gebriyye (Mecûsî kapısı) idi. Gebriyye, kapıların en sağlamıydı ve Arapların evleri çoğunlukla bu kapıda yer alıyordu. Böylelikle Buharalılar, Arapları dolayısıyla da İslâm'ı yakından görüp tanıyacaklar ve belki de bu yolla Müslüman olacaklardı. O, halkı (sosyal hayatla alakalı) dinî hükümlere uymakla yükümlü tutmuş, hukuka aykırı davrananları cezalandırmıştır. Şehirde, isimlerini buraya yerleştirilen Arap kabilelerinden (Benî Hanzala, Benî Sa'd) alan mescitlerin yanı sıra bir de Cuma Camii inşa ettirmiştir (93/712). el-Mescidü'l-Câmi', Ḳuteybe Câmii ya da Mâh-ı Rûz Câmii diye de isimlendirilen bu mabedin inşa edildiği yer daha önce bir puthâne idi. Ḳuteybe, Buhara halkını cuma namazını eda etmeye davet etmiştir. Cuma namazı için bu camiye gelen herkese iki

[44] Belâẕürî, *Fütûḥ*, 406; Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/442-444; Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/542-543.

[45] Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/424.

[46] Laszlo Rasonyi, *Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve İlk Müslüman Türkler*, çev. Ş. K. Seferoğlu – Adnan Müderrisoğlu (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), 54.

dirhem verileceği duyurulmuştur. Başlarda Arapça öğrenme güçlüğü sebebiyle Buhara halkı namazda Kur'ân'ı Farsça okuyor, rükû ve secdeye giderken bir kişi Farsça komut veriyordu. İslâm'ı zahirde kabul eden Buharalıların gerçekte putlara tapmayı sürdürdükleri bir vakıa ise de[47] onun bu gayretleri neticesi İslâmiyet'in tohumlarının gönüllere atıldığı ve bu tohumların gelecek nesillerde filizlendiği söylenebilir.

Ḳuteybe, aristokrat kesimin güvenini sağlamak ve desteğini almak için Buhara Melikesi Kabac Hâtûn'un genç yaştaki oğlu Ṭuġşâde'yi[48] siyasî rakibi Verdân-hudât'ı öldürdükten sonra Buhâr-hudât (Buhara hükümdarı) yapmıştır.[49] Ṭuġşâde, İslâmiyet'i kabul ederek yaklaşık 32 yıl boyunca koltuğunu korumuş, çocuğuna Ḳuteybe ismini vererek[50] bir bakıma ona olan vefasını göstermiştir. Şehrin hükümdarı konumundaki birisinin dine girmesi elbette yakın çevresi ve bağlılarını İslâm ve Müslümanlara yaklaştırmış olmalıdır.

Ḳuteybe, Buharalılara ordusu içerisinde yer vermiştir.[51] Böylece Müslüman Araplarla omuz omuza savaşan bazı Buharalı, Semerkandlı ve Ferganalıların -idealleri farklı olsa da- gerçekleştirilen gaza faaliyetlerinin felsefesinden ve Müslüman Arapların sahip olduğu dinî ve kültürel özelliklerden etkilendikleri söylenebilir. Bu etkileşimin onların aileleri, akrabaları ve boylarına ilerleyen zamanlarda müspet manada -dolaylı da olsa- yansımış olabileceğini düşünmek ise yanlış olmayacaktır.

Tebeu't-tâbiînden, Belḫ doğumlu Ebü'l-Ḳâsım Ḍaḥḥâk b. Müzâhim (ö. 103/721) Buhara'yı teşrif eden âlimler arasında yer almaktadır. O, tefsir ilminde imamdır. Çocuklara yönelik bir ders kitabı yazmıştır. Verdiği dersler mukabili herhangi bir ücret talep etmediği kaydedilmektedir.[52] İbn

[47] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 75-78, 84-86.

[48] İsim, Ṭaberî'de "Tûkşiyâde" olarak geçer. bk. Ṭaberî, *Târîḫ*, 7/176.

[49] Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/461-464; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 4/553-554.

[50] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 24.

[51] Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/483; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, 4/581; Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 10/9; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/299.

[52] 'Uḳaylî, *Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾi'l-kebîr*, thk. Abdülmutî' Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404/1984), 2/218; İbn Ḥibbân, *Meşâhîru'l-'ulemâ'i'l-emṣâr*, thk. Mecdî b. Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987), 227; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/441; Ẕehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/325-326; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr,

Kesîr'e göre Ḍaḥḥâk; Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Ömer ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Yani o, tâbiîn kesimindendir. Denilir ki İbn Abbas dışındaki sahâbeden bir şey dinlememiştir. İbn Abbas'ın yanında yedi yıl kaldığı bizzat kendisinden rivayet edilmiştir.[53] Ẕehebî onun bir eğitici olduğunu, mektebinde üç bin çocuk bulunduğunu, (eğitim esnasında) onların etrafında bir eşek üzerinde dolaştığını kaydeder.[54] İkamet ettiği yerler hususunda kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. İbn Ḥibbân onun bir müddet Merv'de, uzun vakit Belḫ'te, ara sıra da Buhara ve Semerkand'da,[55] Sem'ânî ise hayatının bir kısmını sırasıyla Belḫ, Semerkand ve Buhara'da geçirdiğini[56] kaydeder. Anlaşıldığı kadarıyla Ḍaḥḥâk bölgedeki diğer şehirlerde olduğu gibi Buhara'da da tefsir merkezli bir ilmî faaliyet yürütmüş; bu yolla çok sayıda çocuğu ve yetişkini tebliğ ve irşat etmiştir. Yine Belḫ doğumlu olduğu için onun Farsça ve Türkçe bildiği ve Buhara'daki eğitim-öğretim faaliyetlerinde bu dilleri kullandığı varsayılabilir.

Cerrâh b. Abdillah (99-100/717-719)[57] ve Eşres b. Abdillah es-Sülemî (108-110/727-729) gibi bazı Horasan valilerinin mevaliden cizye talep etmeleri Mâverâünnehir'de huzursuzluklara ve büyük isyanlara yol açmış,[58] bu durum doğal olarak Buhara'da İslâmiyet'in ve Müslümanların konumunu zayıflatmıştır. Mâverâünnehir bölgesindeki genel problemler son Horasan Valisi Naṣr b. Seyyar (120-131/738-748) tarafından büyük oranda düzeltilmiş,[59] bu da Buhara ve bölgenin diğer şehirlerinde İslâmiyet'e olan rağbeti arttırmıştır.

1418/1997), 12/732.

53 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/732.

54 Ẕehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/325.

55 İbn Ḥibbân, *Meşâhîru'l-'ulemâ'*, 227.

56 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/441.

57 Ṭaberî, *Târîḫ*, 6/558-559; Ḳudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 409–410; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/51; Sıbṭ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10/222; İbn Ḫaldûn, *Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḫaber fî târîḫi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âṣarahüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987), 3/95.

58 Belâẕürî, *Fütûḥ*, 413–414; Ṭaberî, *Târîḫ*, 7/54-60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/147-151; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/407-410.

59 İcraatları için bk. Nahide Bozkurt, "Nasr b. Seyyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/415–416.

3. İslâmiyet'in İntişarında Buhara Şehrinin Rolü

Buhara'da tohumları Emevîler döneminde atılan İslâm dini meyvelerini Abbâsîlere bağlı bir hanedanlık olan Sâmânîler döneminde vermeye başlamıştır. Sâmânî Emîri İsmail b. Ahmed'in Buhara'yı başkent yapmasının (275/888) ardından izlediği politikalarla[60] burası tam bir İslâm şehri hüviyeti kazanmıştır.

Bu dönemde Buharalı âlimler ve İslâm dinini gayrimüslim Türk unsura ulaştırılmasını gaye edinen Sâmânî devlet adamları Seyhun Nehri'nin kuzeyinde yaşayan Karluk, Yağma, Çiğil ve Oğuz Türklerinin İslâmlaşmasında önemli rol oynamışlardır.

840'ta kurulan ve Doğu Türkistan ile Mâverâünnehir'e hükmeden Türk menşeli Karahanlılar Devleti'nin İslâmlaşmasında, başkenti Buhara olan sınır komşusu Sâmânîler büyük bir katkı sunmuştur. Tarihin akışını belirleyen bu hadisenin seyri şöyledir: Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed 280/893'te Karahanlılar Devleti tebaası olan Karluk Türklerinin yaşadığı Ṭarâz'ı (Talas) fethetti. Buranın Türk emîri ve dihḳânların çoğu Müslüman oldu ve şehrin en büyük kilisesi Cuma Camii'ne dönüştürülerek Halife Mu'tazıd-Billâh (ö. 289/902) adına burada hutbe okutuldu.[61] Ülkenin batısına hükmeden (yardımcı kağan) Kadır Han Oğulçak, Tarâz'ı kaybedince başkentini Kaşgar'a taşıdı. İki devlet arasında mücadele sürerken Oğulçak, Sâmânîler arasındaki iç çekişmeler sebebiyle kendisine sığınan Ebû Naṣr b. Mansûr'un iltica talebini kabul etti. Ebû Naṣr, Kaşgar yakınındaki Artuç'a yerleştirildi. O, burada bir mescit inşa etti. Oğulçak'ın yeğeni Satuk b. Bezîr bu sırada vergi tahsili için gittiği Artuç'ta Ebû Naṣr b. Mansûr'dan İslâm hakkında bilgi edindi. Bir süre sonra onun ve aslen Buhara'da ikamet eden Ebü'l-Hasen Muhammed b. Süfyân el-Kelemâtî'nin telkinleriyle Müslüman oldu (308/920) ve Abdülkerim ismini aldı.[62] İbnü'l-Esîr ve Nüveyrî ise Satuk'un gördüğü bir rüya üzerine Müslüman olduğunu kaydetmektedir.[63] Satuk, İslâm

[60] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 113–130.

[61] Narşaḫî, *Târîḫu Buḫârâ*, 123.

[62] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/138; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/405; Ömer Soner Hunkan, "Satuk Buğra Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/181.

[63] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/82; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/361.

dinine giren yakın çevresi ve Fergana gazilerinin desteğiyle amcası Oğulçak'ı Kaşgar'dan çıkardı ve Buğra unvanını aldı (309/921). Karahanlılar Devleti'nin batısında hâkimiyet sağlayan Abdülkerim Satuk Tegin aslında bu başarısı ile ülkenin doğusunun da İslâmlaşma sürecini başlatmış oldu. Onun ileride Kara Hakan unvanını alması hakanlığın başkenti olan Balasagun'u ele geçirdiğini göstermektedir. Hoten ve Isıg Gölü'nün doğusundaki gayrimüslim ırktaşlarıyla cihat eden Satuk Buğra Han 344/955'te vefat etmiş ve Artuç'a defnedilmiştir. Onun döneminde Sâmânîlerle dostane ilişkiler kurulmuştur.[64] Kendisinden sonra yerine geçen Arslan Han Baytaş Süleyman ise Doğu Karahanlı hükümdarı Arslan Han'ı yenerek bu devlete son vermiştir (muhtemelen 349/960).[65] 960 tarihi önemlidir. Zira kaynaklarda bu tarihte Türklerden iki yüz bin ḫârkâh/otağ (büyük çadır) halkının Müslüman olduğu geçmektedir ki[66] bu rakam yaklaşık bir milyon kişiye tekabül etmektedir. Sürecin bu noktaya gelmesinde Sâmânîlerin siyasî, ilmî, kültür ve irfan merkezi olan Buhara şehrinin önemli bir vazife ifa ettiği muhakkaktır. Müslüman Karahanlılar Devleti'nin Seyhun'un kuzeyindeki gayrimüslim Türk boylarının İslâmlaşmasında ve zamanla şehirleşerek İslâm medeniyetine katkı sunmalarında önemli rol oynadığı ise bir gerçektir.[67]

Buharalı siyaset, ilim ve ticaret adamlarının şehrin yakın havzası dışında, buraya oldukça uzak coğrafyalarda bile İslâm'ın tebliği noktasında mühim vazifeler ifa ettikleri anlaşılmaktadır. Nümizmatik verilerden hareketle İslâm'ın Doğu Avrupa'daki ilk temsilcileri olan İdil-Bulgar Hakanı İlteber Almış'ın (ö. 310/922 sonrası [?]) İslâmiyet'le tanışması ve Müslüman olmasında, Buhara'yı ülkesinin başkenti yapan Sâmânî Hükümdarı İsmail b. Ahmed'in rolü olduğu varsayılabilir. İbn Rüşd 903-913 arası telif ettiği eserinde İdil-Bulgar hükümdarı Almış ve tebaasının

[64] Hunkan, "Satuk Buğra Han", 36/181.

[65] Özaydın, "Karahanlılar", 24/406.

[66] İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959), 6/222; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/230; Ebü'l-Fidâ', *el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1325/1906), 2/102; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/190; Zeynüddîn İbnü'l-Verdî, *Târîḫu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/278.

[67] Özaydın, "Karahanlılar", 24/404–412.

Müslüman olduğunu kaydeder. S. A. Yanina'nın 903-908 arasında darp edildiğini öngördüğü bir İdil-Bulgar sikkesine göre ise İdil-Bulgarları, İbn Fadlân heyetinin İdil-Bulgar topraklarına geldiği 310/922 tarihinden önce İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Zira bu madeni paranın üzerinde Kûfî yazıyla Abbasî Halifesi el-Müktefî'nin (289-295/902-908), Sâmânî Emîri İsmail b. Ahmed'in (279-294/892-907) ve Bulgar Hakanı Ca'fer b. Abdillah'ın (Almış) isimleri bulunmaktadır.[68] Bu sikkede bir başka Müslüman hükümdarının değil de Sâmânî hükümdarının adının olması İdil-Bulgar hükümdarının Buhara merkezli Sâmânî hükümdarıyla yakın ilişki içerisinde olduğu, bu vesileyle İslâm dini ve kültürüyle belli düzeyde etkileşime girdiği ve netice itibarıyla İslâm dinini kabul ettiği şeklinde okunabilir.

Endülüslü coğrafyacı ve seyyah Ebû Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân el-Gırnâtî'ye isnaden, tıp bilgisi olan Buharalı bir Müslüman fakih ve tüccarın İdil-Bulgar ülkesine geldiği ve o sırada ağır hasta olan hükümdar ile hanımını tedavi ettiği, bundan memnuniyet duyan hükümdarın ise Müslüman olduğu kaydedilmişse de[69] Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde baskılı *Tuḥfetü'l-elbâb ve nuḫbetü'l-aʿcâb* isimli eserinde hikâyedeki bu kişi hiçbir millet, kabile ve şehre nispet edilmeden "sâlih bir adam" şeklinde vasfedilmektedir.[70]

Oğuzların Müslüman olmaları ve İslâmiyet'te sebat etmelerinde de Buhara şehrinin rolünden söz etmek mümkündür. Kaynaklarda geçtiğine göre Selçuk Gazi'nin babası olan Duḳâḳ, Oğuz Yabgusunun (Türk hakanı) başbuğu ve en yakın müşaviri idi. Yabgu, İslâm (muhtemelen Sâmânî) topraklarına akın düzenlemek istediyse de Duḳâḳ bunu uygun bulmamış, hatta çıkan tartışma arbedeye evrilmiştir. Yabguyu yaralayan Duḳâḳ, kendisine bağlı adamları sayesinde Yabgunun askerlerinden kurtulmayı başarmıştır. Bu hadiseye rağmen ikili arasındaki ilişkiler zamanla düzelmiştir. Bu sırada Duḳâḳ'ın Selçuk adını verdiği bir çocuğu dünyaya

[68] Abdülkerim Özaydın vd., *İlk Müslüman Türk Devletleri*, ed. Sadi Süleyman Kucur (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2018), 33.

[69] Özaydın vd., *İlk Müslüman Türk Devletleri*, 35.

[70] Ebû Hâmid el-Gırnâtî, *Tuḥfetü'l-elbâb ve nuḫbetü'l-aʿcâb*, thk. İsmail el-Arabî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1413/1993), 178.

gelir. Hakan, üstün vasıflara sahip olan Selçuk'u önemli makamlara getirir ve nihayet onu subaşı (ordu komutanı) olarak atar. Fakat hakanın karısı, halkın kendisine itaat ettiği Selçuk'un ileride doğurabileceği tehlikeleri öne sürerek onu öldürmesi için hakanı kışkırtır. Bunu işiten Selçuk, kendisine bağlı olanlarla İslâm topraklarına gider, Müslümanlarla komşuluk yapar ve neticede Müslüman olur. Selçuk, nüfuzunu her geçen gün arttırır ve sonunda Cend civarına yerleşir. Hakanlarının bu diyarda yaşayan Müslümanlardan haraç aldığı gayrimüslim Türkler üzerine sefere çıkar. Selçuk, hakanın vergi tahsildarlarını buradan kovar ve böylece burası Müslümanların eline geçer.[71] Bir başka kaynağa göre ise Selçuk Bey maiyetiyle birlikte Cend şehrine yerleşmiş, daha sonra Hârizm'in Zendek şehri hâkimi ile Buhara'nın yöneticilerine elçiler göndererek onlardan halkına Kur'ân'ı ve İslâm'ı öğretecek muallimler göndermelerini talep etmiştir. Çeşitli hediyeler eşliğinde gelen muallimler yürüttükleri faaliyetlerle Oğuzlar arasında dinin yayılmasına büyük katkı sunmuşlardır.[72]

Selçuk Gazi'nin oğlu Arslan 375/985'te maiyetindeki Oğuzlarla Buhara'ya bağlı Nûr nahiyesine yerleşmiştir ki[73] bu göç, Oğuzların İslâmlaşması noktasında önemli katkı sunmuş olmalıdır. Oğuzların bu süreçte Müslüman olmaları ve Ceyhun Nehri'nin güneyinden hareketle İran topraklarına yerleşerek 1040 Dandanakan Savaşı ile burada bir devlet kurmaları[74] şüphesiz tarihin kırılma anlarından birisidir. Zira Büyük Selçuklu Devleti'yle birlikte Müslüman Türklerin batı istikametinde asırlarca sürecek yürüyüşü başlamıştır.

Buharalı âlimlerin Selçuklu halkı ve sultanları üzerindeki etkileri sonraki dönemlerde de sürmüştür. Mesela, Ebû Naṣr Muhammed b. Abdilmelik el-Buhârî'nin, Sultan Muhammed Alparslan'ın (ö. 465/1072) imamı ve fakihi olduğu bilinmektedir. Ebû Naṣr, Malazgirt Meydan

[71] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/473-474; Ebü'l-Fidâ', *el-Muḫtaṣar*, 2/163; İbnü'l-Verdî, *Târîḫ*, 1/335.
[72] Abdülkerim Özaydın, "Selçuk Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365.
[73] Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365.
[74] Sümer, "Selçuklular", 36/368.

Muharebesi öncesi Alparslan'ı cuma namazı sonrası savaşı başlatmasını tavsiye ederek, kendisine zafer ihsan etmesi için Allah'a dua etmiştir.[75]

Sonuç

Buhara yaklaşık 2500 yıl önce Zerefşan Nehri aşağı havzasında ve İpek Yolu güzergâhında kurulmuş ve Semerkant'la birlikte geçmişten günümüze Mâverâünnehir'in dinî, ilmî ve kültürel merkezi olagelmiştir. Şehrin, İslâmiyet'ten önce sırasıyla Budizm, Mecûsîlik/Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerine ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır.

Buhara'nın İslâm ve Müslümanlarla ilk askerî ve siyasî temasının Hz. Osman döneminde gerçekleştiği varsayılabilir. Emevîler dönemine gelindiğinde ise şehir farklı zamanlarda vergiye bağlanmış, nihayet Horasan Valisi Ḳuteybe b. Müslim tarafından fethedilmiştir (90/709). Ḳuteybe fetihten sonra İslâm'ı burada tanıtmak gayesiyle çeşitli uygulamalarda bulunmuştur. Kısmi kolonizasyon, Cuma Camii başta olmak üzere pek çok mescit inşa edilmesi, cuma namazına gelenlere para dağıtılması, kolaylık olması açısından namazda Kur'ân'ı Farsça okuma ruhsatı verilmesi, âlimlere İslâm'ı tebliğ için zemin hazırlanması bunlardan bazılarıdır. Yine o, siyasî istikrarı sağlamak için yerel bir asilzade olan genç Tuğşâde'yi Buhâr-hudât (Buhara hükümdarı) olarak atamış, neticede Tuğşâde Müslüman olmuş ve çocuğuna Ḳuteybe ismini vermiştir. Ordusunda Buharalılara da yer veren Ḳuteybe böylece onları ve yakınlarını kendisine yaklaştırmıştır.

Mâverâünnehir'deki önemli dinlerin merkezi olması sebebiyle Buhara'nın İslâmlaşmasının kolay olmadığını belirtmek gerekir. Ḳuteybe sonrası bazı valilerin halktan zaman zaman haksız vergi toplamaları ise Buharalıları isyan çıkaracak derecede olumsuz etkilemiştir. Bu durumun son Horasan Valisi Naṣr b. Seyyâr tarafından düzeltildiği ve halkın zaten meyyal olduğu İslâm'a hızla girdiği bilinmektedir.

İslâmiyet adına Ḳuteybe tarafından atılan tohumlar Abbâsîler döneminde yeşermiş, Abbâsîlere bağlı Sâmânî Hanedanlığı döneminde ise

[75] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/65-66.

meyvelerini vermiştir. Zira Buhara'yı başkent yapan Sâmânîlerin, şehrin önemli bir ilim, irfan ve kültür merkezi haline gelmesinde önemli adımlar attıkları bilinmektedir. Öyle ki bu dönemde Buhara Orta Çağ'ın tanınmış İslâm ilim-kültür merkezleri arasına girmiştir. Yine şehrin ruhundan ilham alan Sâmânî hükümdarları, hanedan üyeleri, âlimleri ve tüccarları Mâverâünnehir'in kuzeyindeki gayrimüslim Karahanlı, Selçuklu ve muhtemelen İdil-Bulgar Türklerinin İslâmlaşmasında kritik rol oynamışlardır. Başta Kınık olmak üzere çeşitli Oğuz boylarının Müslüman olmasının Türk, İslâm ve dünya tarihinin dönüm noktalarından birisi olduğu ise ortadadır. Nitekim Seyhun Nehri'nin kuzeyindeki Müslüman Türk unsur zamana ve şartlara bağlı olarak kitleler halinde batı istikametine göç etmiş ve nihayet bu yürüyüş İlk Dönem Anadolu Beylikleri ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulmasına yol açmıştır. Anadolu'yu böylece kendine vatan kılan Müslüman Türk unsur bu coğrafyanın İslâmlaşmasında ve sonraki dönemde Osmanlı Devleti eliyle Doğu Roma İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması ve Balkanlar ile Avrupa'da gerçekleştirilen fetihlerle İslâm'ın Avrupa'ya taşınmasında birincil rol oynamıştır.

Kaynakça

Arık, Durmuş. "Buhara Yahudileri". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 1–27.

Arnold, Thomas Walker. *İntişâr-ı İslâm Târihi*. çev. Halil Hâlid. İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1343/1924.

Bala, Mirza. "Buhârâ". *İslam Ansiklopedisi*. 2/761-771. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Four Studies On The History Of Central Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1956.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Turkestan Down To The Mongol Invasion*. London: Oxford University Press, 2. Basım, 1928.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1984.

Belâẕürî. *Fütûḥu'l-büldân*. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1987.

Bozkurt, Nahide. "Nasr b. Seyyâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/415-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Doğan, Orhan – Erkoç, Murat. "Tarihi İpek Yolu Üzerindeki Türkistan Şehirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2022), 306–323.

Eberhard, Wolfram. *A History of China*. Epub: Gutenberg, 2004.

Ebû 'Ubeyd, Kāsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Halil Muhammed Hirâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ebû Hâmid el-Gırnâtî. *Tuḥfetü'l-elbâb ve nuḫbetü'l-aʿcâb*. thk. İsmail el-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1413/1993.

Ebü'l-Fidâ'. *el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1325/1906.

Emin, Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 10. Basım, 1969.

Frye, N. Richard. *Bukhara The Medieval Achievement*. Norman: University Of Oklahoma, 1965.

Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Arab Conquests in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society, 1923.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Güngör, Harun. "Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (1989), 81–94.

Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ, *Târîḫu Ḫalîfe b. Ḫayyâṭ*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.

Hunkan, Ömer Soner. "Satuk Buğra Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

İbn A'sem, İbn A'sem el-Kūfî. *Kitâbü'l-Fütûḥ*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1411/1991.

İbn Ḫaldûn. *Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḫaber fî târîḫi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âṣarahüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.

İbn Ḥavḳal. *Ṣûretü'l-'arż*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1357/1938.

İbn Ḥibbân. *Meşâhîru'l-'ulemâ'i'l-emṣâr*. thk. Mecdî b. Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987.

İbn Ḫurdâẕbih. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1306/1889.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Ḳuteybe. *el-Maʿârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1413/1992.

İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem ve teʿâkibü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959.

İbnü'l-Esîr, 'İzzeddîn. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn. *Târîḫu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1417/1997.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîḫ*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1385/1965.

İṣṭaḫrî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2004.

Kitapçı, Zekeriya. *Türkistan'da İslamiyet ve Türkler*. Konya: Nur Basımevi, 1. Basım, 1988.

Ḳudâme b. Caʿfer. *Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâʿat(ṣanʿat)i'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1401/1981.

Kurat, A. Nimet. "Kuteybe Bin Müslim'in Hvârizm ve Semerkand'ı Zabtı (Hicrî 93-94-Milâdî 712)". *AÜDTCFD* 6/5 (1948), 385-430.

Kurt, Hasan. *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci: (Buhârâ Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Maḳdisî, Muhammed b. Ahmed. *Aḥsenü't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991.

Narşaḫî. *Târîḫu Buḫârâ*. thk. Emin Abdülmecid Bedevî – Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1385/1965.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1971.

Özaydın, Abdülkerim. "Karahanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/404-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özaydın, Abdülkerim vd. *İlk Müslüman Türk Devletleri*. ed. Sadi Süleyman Kucur. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2018.

Özaydın, Abdülkerim. "Selçuk Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Psaltay, Fr. "Türkelide Hristiyanlık". *İkinci Türk Tarih Kongresi*. ed. Türk Tarih Kurumu. 887–895. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1937.

Rasonyi, Laszlo. *Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve İlk Müslüman Türkler*. çev. Ş. K. Seferoğlu – Adnan Müderrisoğlu. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. 13 Cilt. Beyrut: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1382/1962.

Sıbṭ İbnü'l-Cevzî. *Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.

Sümer, Faruk. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-niḥal*. thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.

Şeşen, Ramazan. "Buhara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/363-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.

Tanyu, Hikmet. *Türklerin Dinî Tarihçesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1. Basım, 1978.

Taşağıl, Ahmet. "Soğd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Togan, A. Zeki Velidi. *Umûmî Türk Tarihine Giriş: (Cild I, En Eski Devirlerinden 16. Asra Kadar)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 3. Basım, 1981.

Tümer, Günay. "Budizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

'Uḳaylî. *Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾi'l-kebîr*. thk. Abdülmutî' Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1404/1984.

Vambery, Arminıus. *History of Bokhara from the Earliest Period Down to the Present*. London: Henry S. King, 1873.

Wolfram, Eberhard. *Çin Tarihi*. çev. Komisyon. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Yâḳūt el-Ḥamevî. *Muʿcemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995.

Yitik, Ali İhsan. "Buhara mı Vihara mı: Budizm'in İslam Dönemi Türk Kültürüne Etkileri". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*. 1285–1296. Ankara, 2004.

Ẕehebî. *Mîzânü'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

SEMİH KAPLANOĞLU'NUN *BUĞDAY* (*GRAİN*, 2017) FİLMİNDEKİ DİNİ KAVRAMLARIN/ANLAMLARIN GÖSTERGEBİLİMSEL ANALİZİ

Semiotic Analysis of Religious Concepts/Meanings in Semih Kaplanoğlu's Film *Buğday* (*Grain*, 2017)

Abdurrahim YALÇIN

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, Radyo Televizyon Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

Asst. Prof., Yozgat Bozok University Faculty of Communication, Department of Radio, Television, and Cinema, Division of Radio and Television, Yozgat, Türkiye.

abdurrahim.yalcin@yobu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6812-0453

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 273-300

Atıf / Citation: Yalçın, Abdurrahim. "Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* (*Grain*, 2017) Filmindeki Dini Kavramların/Anlamların Göstergebilimsel Analizi [Semiotic Analysis of Religious Concepts/Meanings in Semih Kaplanoğlu's Film *Buğday* (*Grain*, 2017)]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 273-300
https://doi.org/10.51553/bozifder.1653094

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 (**Abdurrahim YALÇIN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Sinema, kendine özgü bir anlatı dili ve çok katmanlı bir iletişim biçimi sunan eşsiz bir sanat dalıdır. Bu dil, görsel ve işitsel göstergeler aracılığıyla izleyicilere duygu, düşünce ve mesaj iletmek için kullanılmaktadır. Ferdinand de Saussure'ün dilbilimsel teorilerinden esinlenen göstergebilim de sinemayı anlamlandırmak için önemli bir yöntem sağlamaktadır. Göstergebilimsel analiz ise bir filmin yüzeydeki anlamlarının (düz anlam) ötesine geçerek kültürel ve simgesel bağlamlarını (yan anlam) açığa çıkarmada araştırmacılara yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* (*Grain*, 2017) filmi, modern dünyanın ekolojik ve varoluşsal krizlerini, dini/tasavvufi bir anlatı çerçevesinde ele alan bir yapıt olarak dikkat çekmektedir. Film, geleceğin belirsiz bir zamanında insanlığın doğadan kopuşunu ve bu kopuşun getirdiği felaketleri betimlemektedir. Ancak bu betimleme, yalnızca çevresel bir eleştiriden ibaret değil aynı zamanda dini/manevi bir arayışın ve kurtuluş umudunun hikâyesini de içermektedir. Filmde kullanılan siyah-beyaz estetik, görsel anlatının bir parçası olarak dini bir atmosfer yaratırken, doğa ve insan arasındaki karşıtlığı da vurgulamaktadır. Filmde göstergebilimsel düzlemde, siyah-beyaz kontrastı, modern yaşam içinde insanlığın ruhsal olarak içine düştüğü karanlığı ve aydınlanmaya duyduğu ihtiyacı simgelerken, buğday taneleri ise düz anlamda bir tarımsal ürün, yan anlamda insanın manevi kurtuluşunu ve tevhidini temsil etmektedir. Bu bağlamda metodolojik olarak çalışmada kullanılan göstergebilimsel analiz/çözümleme yöntemi, *Buğday* (*Grain*, 2017) filminde kullanılan temalar, karakterler ve mekânlar arasındaki çok katmanlı sembolik anlamlara da ışık tutmaktadır. Filmde terk edilmiş doğa, manyetik kalkan ve ölü topraklar gibi mekânlar, insanlığın Yaratıcıdan dolayısıyla özünden uzaklaşmasını temsil ederken, manevi kurtuluş için bir dönüşüm sürecini sorgulamayı da işaret etmektedir. Bu bağlamda dini/tasavvufi sembollerle zenginleştirilmiş bir sinema dili aracılığıyla modern insanın hem ekolojik hem de manevi krizine dair tefekkür imkânı sunan filmin çok katmanlı anlatı yapısı ile izleyiciye sunduğu anlamların göstergebilimsel analiz aracılığıyla daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Çalışma kapsamında incelenen Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* isimli filminde insanlığın ekolojik ve manevi bir çöküş yaşadığı günümüz dünyasında, dini ve tasavvufi temaları öne çıkararak izleyicinin kendi yaşamı içinde nasıl bir yaşamsal amaca sahip olduğu hususunda derin bir sorgulama yapması gerekliliğine duyulan ihtiyacın altı çizilmektedir.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam, *Buğday* (*Grain*, 2017), Semih Kaplanoğlu, Türk Sineması, Göstergebilim.

Abstract
Cinema is a unique art form that offers a unique narrative language and a multi-layered form of communication. This language is used to convey emotions, thoughts and messages to the audience through visual and auditory signs. Semiotics, inspired by Ferdinand de Saussure's linguistic theories, provides an important method for making sense of cinema. Semiotic analysis helps researchers to go beyond the surface meanings (literal meaning) of a film to reveal its cultural and symbolic contexts (connotations). In this context, Semih Kaplanoğlu's *Buğday* (*Grain*, 2017) stands out as a work that deals with the ecological and existential crises of the modern world within the framework of a religious/mystical narrative. The film depicts humanity's detachment from nature in an uncertain time of the future and the disasters brought about by this detachment. However, this depiction is not only an environmental criticism but also a story of a religious/spiritual quest and hope for salvation. The black-and-white aesthetic used in the film creates a religious atmosphere as part of the visual narrative, while emphasizing the

opposition between nature and man. On a semiotic level, the black-and-white contrast symbolizes the spiritual darkness that humanity has fallen into in modern life and the need for enlightenment, while the wheat grains represent an agricultural product in a literal sense, and the spiritual salvation and unity of human beings in a secondary sense. Methodologically, the semiotic analysis/decoding method used in this study sheds light on the multi-layered symbolic meanings between the themes, characters and locations used in the film *Buğday* (*Grain*, 2017). In the film, places such as abandoned nature, magnetic shield and dead lands represent humanity's estrangement from the Creator and thus from its essence, while also pointing to the questioning of a transformation process for spiritual salvation. In this context, the main purpose of the study is to better understand the meanings offered to the audience by the multi-layered narrative structure of the film, which offers the possibility of contemplation on both the ecological and spiritual crisis of modern man through a cinematic language enriched with religious/Sufi symbols, through semiotic analysis. Within the scope of the study, it is concluded that Semih Kaplanoğlu's film *Buğday* shares the idea that in today's world, where humanity is experiencing an ecological and spiritual collapse, the most basic need of the audience is to make a deep questioning about what kind of vital purpose they have in their own lives by emphasizing religious and mystical themes.
Keywords: Sufism, Islam, *Buğday* (*Grain*, 2017), Semih Kaplanoğlu, Turkish Cinema, Semiotics.

Giriş

Sinema görüntülerin ışıkla bir perdeye yansıtılması temelinde inşa edilmiş, görsel ve işitsel unsurların bir araya geldiği benzersiz bir sanat dalıdır. Görüntü, ses ve yazının bir arada kullanılmasıyla sinema, kendine has bir dil geliştirmiştir. Bu dilin gücü, yalnızca bir anlatım aracı olmasında değil, aynı zamanda seyircinin bilinçaltına hitap eden çok katmanlı anlamlar üretmesinde de yatmaktadır. Göstergebilim, bu anlamların nasıl oluştuğunu ve aktarıldığını inceleyen önemli bir araştırma yöntemidir. Charles Sanders Peirce ve Ferdinand de Saussure'ün temellerini attığı göstergebilim, göstergelerin işleyişini, yapılarını ve iletişimdeki rollerini ele almaktadır. Sinemada göstergebilimsel analiz ise 1960'lı yıllarla birlikte özellikle Christian Metz, Roland Barthes ve Umberto Eco gibi düşünürlerin çalışmalarıyla kuramsal bir çerçeve kazanmıştır.

Sinemada görülen her bir görüntü sadece düz anlamıyla değil, aynı zamanda derinlemesine bir yan anlam katmanıyla seyirciye sunulmaktadır. Bu bağlamda, filmin anlamını oluşturan unsurların bir bütün olarak ele alınması sinemanın sunduğu iletişim gücünü anlamak için hayati önem taşımaktadır. Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* (*Grain*, 2017) filmi, göstergebilimsel analiz için zengin zemin sunan bir yapıt olarak dikkat

çekmekte ve bu özelliğiyle film, yalnızca yüzeyde anlatılan bir hikâyeyi değil, semboller, imgeler ve temalar üzerinden seyirciye derin anlamlar iletmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla yönetmenin seyircinin bilinçaltında anlam yaratmaya yönelik bu çabası sinemanın metinsel bir analiz çerçevesinde ele alınabileceğini kanıtlar niteliktedir.

Göstergebilimsel yöntem, filmleri yalnızca birer görsel anlatı olarak değil aynı zamanda kültürel ve toplumsal anlam dizgeleri olarak ele almaktadır. Bu bağlamda filmler tıpkı yazılı metinler gibi okunabilir ve analiz edilebilir. Erkman, kültürel fenomenlerin tamamını birer gösterge dizgesi olarak ele almanın göstergebilimin temel yaklaşımı olduğunu belirtmektedir.[1] Bu doğrultuda, Kaplanoğlu'nun *Buğday* filmi de bir metin olarak değerlendirilmiş ve çok katmanlı anlatı yapısıyla anlam üreten göstergeleri bu çalışma kapsamında incelenmiştir. Bu çalışmada filmdeki göstergeler çözümlenmeye çalışılmış, göstergelerin düz anlamları ve yan anlamları arasındaki bağlar derinlikli bir biçimde incelenmeye çalışılmıştır.

Filmde önemli bir gösterge olarak kullanılan *Buğday* imgesi bir yandan insanlığın doğayla ilişkisini, modern çağın varoluşsal krizlerini ve manevi arayışlarını anlatırken, diğer taraftan da göstergebilimsel bir okuma için çok katmanlı anlatı yapısını izleyiciye sunmaktadır. Filmde kullanılan siyah-beyaz estetik, seyircinin dikkatini gerçek ve metafizik arasında bir geçişe çekmekte, doğa, insan ve ilahi olan arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır. Bu semboller yalnızca bir anlatı unsuru değil aynı zamanda seyircinin bilinçaltında yeni anlamlar yaratmak için kullanılan güçlü bir araç olarak da dikkat çekmektedir. Örneğin, filmde sıkça yer alan buğday taneleri, düz anlamda bir tarımsal ürün olarak görünse de yan anlam düzeyinde insanlığın özüne dönüşünü (tevhidi), bereketi ve ilahi kurtuluşu temsil etmektedir.

Göstergebilimsel analizde anlamın oluşum süreci yalnızca yönetmenin yaratıcı gücüne bağlı değildir, burada izleyicinin kültürel birikimi ve toplumsal kodlarla bu anlamları çözümlemesi gerekmektedir. Bu bağlamda Umberto Eco'nun tanımıyla göstergebilim, tüm toplumsal uzlaşımlara dayanarak insanların birbirleriyle kurdukları iletişim süreç-

[1] Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1987), 87.

lerini incelemektedir. Sinema göstergebilimi de filmin ilettiği mesajların ve sembollerin ötesinde bu mesajların nasıl üretildiği ve algılandığını anlamak için önemli bir araçtır.[2] Özden ise bu yaklaşımın metin içinde var olan anlamların izleyici tarafından yeniden inşa edilmesine olanak tanıdığını vurgulamaktadır.[3]

Sonuç olarak bu çalışma, Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* (*Grain*, 2017) filmini göstergebilimsel bir yöntemle analiz ederek, filmin anlamsal ve kültürel katmanlarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Yönetmenin sembollerle oluşturduğu anlatı dili, filmin yalnızca bir sanat eseri olarak değil aynı zamanda derin bir iletişim aracı olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Göstergebilimsel analiz, bu anlam katmanlarının çözümlenmesini sağlayarak sinemanın çok yönlü anlatı gücünü ve insan üzerindeki etkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yapılan literatür taraması sonucu film adına yapılan çalışmaların bu denli derinlikli bir analiz yapmadığı ya da filmdeki okumaları eksik/yanlış yaptığı görüldüğünden çalışmanın özellikle bu analiz ve yorumların eksiklerini tamamlayarak sinema çalışmaları alanına katkı sunması beklenmektedir.

1. Göstergebilim: Kuramsal Çerçeve ve Uygulama Alanları

Göstergebilim (semiotics), anlam üretim süreçlerini, göstergelerin işleyiş biçimlerini ve bu süreçlerin toplumsal hayattaki etkilerini inceleyen disiplinler arası bir bilim dalıdır. Temel olarak gösterge, bir anlamı ya da olguyu temsil eden herhangi bir şey olarak tanımlanabilir. Göstergeler, dilbilimden mimariye, edebiyattan sinemaya kadar insan iletişimini oluşturan her türlü anlam sisteminde karşımıza çıkmaktadır. Göstergebilimin odak noktası ise bu göstergelerin nasıl anlam ürettiğini ve toplumsal, kültürel bağlamlarda nasıl işlev gördüğünü ortaya koymaktır.

Göstergebilim, modern akademik bir disiplin olarak 20. yüzyılın başlarında, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure ve Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce'in eşzamanlı olarak geliştirdikleri yaklaşımlar üzerine inşa edilmiştir. Her iki bilim insanı da göstergelerin doğasını ve

[2] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, 22.

[3] Zafer Özden, *Film Eleştirisi: Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 138-139.

işlevlerini incelemiş ancak farklı perspektifler sunmuştur. Bu anlamda Ferdinand de Saussure, dilbilimi göstergeler sistemi olarak tanımlayarak bu sistemin toplumsal bağlamlardaki işlevlerine dikkat çekmektedir. Saussure'ün geliştirdiği ikili modelde ise gösterge iki temel bileşenden oluşmaktadır: **gösteren** (signifiant) ve **gösterilen** (signifié). Gösteren, fiziksel ya da duyusal bir varlığa işaret ederken, gösterilen zihinsel bir kavramdır. Örneğin, "ağaç" kelimesi bir ses imgesi olarak gösterendir, zihnimizde oluşturduğu kavram ise gösterilendir. Saussure'e göre bu ilişki, tamamen toplumsal uzlaşımlara dayanır ve keyfidir.[4] Charles Sanders Peirce ise göstergeleri daha geniş çerçevede ele almakta, göstergebilimi "her türlü anlamın üretilmesini sağlayan mantıksal bir sistem" olarak tanımlamaktadır. Peirce'ün geliştirdiği üçlü modelde göstergeler, **ikon**, **indeks** (belirti) ve **simge** (sembol) olarak sınıflandırılmaktadır. İkonlar, nesneleri doğrudan temsil eden görsel veya işitsel göstergelerdir; belirtiler, neden-sonuç ilişkisiyle işlev kazanır; semboller ise tamamen kültürel uzlaşılara dayanmaktadır.[5] Örneğin, fotoğraf bir ikon, duman bir belirti, yazılı dil ise bir sembol olarak işlev görmektedir.

Göstergebilimin kuramsal gelişimi, Saussure ve Peirce'in teorik yaklaşımlarının 20. yüzyılın ortalarından itibaren Roland Barthes ve Umberto Eco gibi akademisyenlerin katkıları sonrası olmuştur. Barthes, göstergelerin toplumsal ve kültürel bağlamlardaki işlevlerini analiz etmiş ve anlamın iki düzeyde oluştuğunu savunmuştur. Bunlar **düz anlam** (denotation) ve **yan anlamdır** (connotation). Düz anlam, göstergenin yüzeysel ve doğrudan anlamını ifade ederken, yan anlam kültürel ve ideolojik bağlama işaret etmektedir.[6] Örneğin, bir güvercin düz anlamda bir kuş türünü temsil ederken, yan anlamda barışın sembolüdür. Umberto Eco ise, göstergebilimi daha geniş bir bağlama yerleştirerek sanat eserlerinin ve metinlerin farklı yorumlama olasılıklarını vurgulamaktadır. Eco'ya göre, bir metin ya da görsel yapı, yalnızca yazarın ya da yaratıcının niyetini değil, aynı zamanda alıcının kültürel birikimini ve yorumsal katkısını da içermektedir. Bu nedenle bir sanat yapıtı sınırsız yorumlama olasılıklarına açıktır ve bu

[4] John N. Deely, *Basics of Semiotics* (Tartu: Univ. Press, 2005), 112.
[5] Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 31-32.
[6] Roland Barthes, *Göstergebilim İlkeleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 87-92.

yorumlar, yapıtın özgünlüğünü ve çok katmanlı yapısını değiştirmemektedir.[7] Göstergebilimin temel kavramlarına baktığımızda bu yöntem aracılığıyla yapılan çözümlemelerde anlamın nasıl üretildiğini anlamak için üç temel unsuru ele aldığı görülmektedir: **gösterge**, **gösteren** ve **gösterilen**. Bu unsurların bir araya gelerek oluşturduğu anlamlar, düz anlam ve yan anlam katmanlarında çözümlenebilir. Dolayısıyla göstergebilimsel analiz yöntemi bir metni ya da görsel yapıyı oluşturan kodları, alt kodları ve kültürel bağlamları inceleyerek anlamın inşasını ortaya çıkarmaktadır. Charles Morris'in göstergebilimsel sınıflandırması ise, anlam üretim sürecini üç ana başlıkta incelemektedir:

1. **Sözdizim (Syntax):** Göstergelerin kendi aralarındaki ilişkileri inceler.
2. **Anlambilim (Semantics):** Gösterge ile onun temsil ettiği şey arasındaki ilişkiyi ele alır.
3. **Edimbilim (Pragmatics):** Göstergelerin kullanıcılar arasındaki etkileşimlerdeki rolünü inceler.[8] Bu sınıflandırma, özellikle sinema ve diğer görsel sanatlarda anlam üretimini incelemek için araştırmacılara etkili bir yöntem sunmaktadır. Bu bağlamda sinemada göstergebilim, sinemayı anlamlandırmak ve analiz etmek için güçlü bir yöntemdir. Bu bağlamda sinema, görsel ve işitsel göstergelerden oluşan bir dil olarak düşünülebilir. Bu yüzden Christian Metz, sinemayı dilbilimsel temellere dayandırarak filmlerin bir anlatı metni gibi çözümlenebileceğini belirtmektedir. Ancak Metz'e göre sinema, sözlü dillerden farklı olarak anlamı doğrudan görsel imgelerle ifade etmektedir.[9] Bir filmde kullanılan renkler, ışık, kamera açıları, mekânlar ve karakterler, sinematik göstergeler olarak işlev görmekte ve bu göstergeler, toplumsal ve kültürel kodlar aracılığıyla anlam kazanmaktadır. Örneğin, bir sahnede kırmızı rengin kullanımı, tehlike ya da tutkuyu temsil edebilir ancak bu anlam izleyicinin kültürel birikimiyle şekillenmektedir.

Göstergebilim, sinemanın bir dil olarak nasıl işlediğini anlamak için bir araç olmanın ötesine geçerek filmlerin kültürel, toplumsal ve ideo-

[7] Muteber Burunsuz, *Semiyolojik Açıdan Soyut Resimde İmge* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 55.

[8] Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, 34.

[9] Seçil Büker, *Sinemada Anlam Yaratma* (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2012), 40.

lojik bağlamlarını analiz etmek için çerçeve sunmaktadır. Filmlerdeki göstergeler, yalnızca anlatının kendisini değil aynı zamanda filmin izleyiciyle nasıl bir etkileşim kurduğunu da ortaya koyabilmektedir. Bu açıdan göstergebilim, sinema sanatında anlamın nasıl inşa edildiğini, bu anlamın izleyici tarafından nasıl yorumlandığını ve filmlerin toplumsal bağlamdaki yerini anlamak için güçlü bir disiplinler arası araç olarak öne çıkmaktadır. Sinema ve göstergebilim arasındaki bu ilişki sanat eserlerinin daha derin bir anlayışla ele alınmasını ve çözümlenmesine katkı sunmaktadır. Göstergebilimsel yaklaşım, filmleri bir metin olarak ele almakta ve bu metinlerin çözümlenebilir yapılar sunduğunu savunmaktadır. Bu durum özellikle Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday (Grain, 2017)* gibi dini ve metafizik anlamlarla zenginleştirilmiş filmlerin incelenmesinde önem kazanmaktadır. Bu bağlamda *Buğday* filmi, dini referanslar, tasavvufi göndermeler ve kültürel kodlarla yoğun bir anlatı imkânı sunmaktadır. Anlamın farklı katmanlarının anlaşılmasında çalışma kapsamında Roland Barthes'ın **düz anlam** (denotation) ve **yan anlam** (connotation) kavramları ile göstergebilimsel analiz bu tür filmlerin derin yapısını ve sunduğu çok katmanlı anlam dünyasını keşfetmek için bu çalışmada yöntem olarak tercih edilmiştir. Buradan hareketle çalışmaya Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* filminin göstergebilimsel analizi ile devam edilecektir.

2. *Buğday* (*Grain*, 2017) Filmindeki Dini Kavramların/ Anlamların Göstergebilimsel Analizi

Yönetmenliğini Semih Kaplanoğlu'nun üstlendiği *Buğday* (2017) filmi, modern dünyaya yabancılaşan bilim insanı Erol Erin'in (Jean-Marc Barr), toprak genetiği uzmanı Cemil (Ermin Bravo) ile karşılaşmasının ardından başlayan içsel dönüşüm sürecini merkeze almaktadır. Yakın gelecekte geçen anlatıda, küresel ölçekte yaşanan ani iklim değişiklikleri sonucu dünyayı etkisi altına alan büyük bir kıtlık konusu işlenmektedir. Filmde, manyetik kalkanlarla korunan şehirlerde yalnızca seçkin ve varlıklı kesimin yaşayabildiği, buna karşın dışarıda "Ölü Topraklar" olarak adlandırılan kurak bölgelerde, göçmen halkın açlık, hastalık ve zorlu yaşam koşullarıyla mücadele ettiği distopik bir evren kurgulanmıştır. Bu bağ-

lamda, kent yaşamının konforunu geride bırakan Cemil ile Erol'un Ölü Topraklar'daki karşılaşması, filmin anlatı eksenini oluşturan temel olay örgüsünü biçimlendirmektedir. Kaplanoğlu'nun *Buğday* (*Grain*, 2017) filmi siyah-beyaz çekilmiş, bilimkurgu unsurlarını göstergebilimsel bir anlatıyla birleştiren bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda filmin siyah-beyaz estetiğiyle, sadece görsel bir tercih olarak değil aynı zamanda insanlığın ve dünyanın içinde bulunduğu karanlık (doyumsuz/tatmin olunmayan) atmosferi betimleyen bir araç olarak kullanıldığı da söylenebilir. Bu renksizlik hem dünyanın hem de bireylerin içinde bulunduğu ruhsal ve çevresel durumu sembolize etmektedir.

Filmin açılış sahnesi, dikey ve yatay çerçevelerle kaplı bir alanı göstermektedir. Tel örgülerin ardında çocuklar oynarken beyaz önlüklü bir kadın doktor dikkat çekmektedir. Bu kadın, çocuklar arasında dolaşır ve onları gözlemler. Ardından Resim 1'de de görüldüğü üzere bir çocuğu seçerek alandan dışarı çıkardığı görülmektedir. Sonraki çekimde doktor ve çocuk uzun bir koridorda yürümektedir. Yönetmen bu çekimde koridorun mekân tasarımını vurgulayan simetrik bir çerçeve tercih etmektedir. Aslında bu tercih göstergebilimsel açıdan yan anlamsal olarak modern insanın sahip olduğu eksiksiz yaşam kalitesine, mükemmeliyetçi benlik duygusuna atıf olarak da değerlendirilebilir. Sonraki çekimde kadın ve çocuk özel bir odaya gelir. Kamera ise odanın dışında kalarak izleyiciye mekânın genel yapısı hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra detay çekimlere geçilir ve iç mekânda dijital bir platform ile onu kullanan doktorun eylemleri gösterilmektedir. Bu sahnede de düzen ve sistem, kullanılan görsel göstergelerle vurgulanmaktadır. Doktorların beyaz önlükleri ve saç düzenleri, sistematik bir düzeni sembolize etmektedir. Çocuk oyuncu Fida, sandalyede oturup beklerken sandalyeyi sağa sola çevirerek tiz bir ses çıkarmaktadır. Bu küçük hareket, onun sistem içindeki aykırılığını ve kurgulanan dünyadaki kurallara uyumsuzluğunu sembolize etmektedir. Bu sırada kadın doktor bir yandan önünde bulunan dijital platformda çocuk üzerinde çeşitli taramalar yapmakta ve bu deney ve tarama sonrası ekranda "kabul edilmedi" yazısı belirmektedir. Bu sonuç, taraması yapılan bu çocuğun yaşanabilir şehre kabul edilmediğini ve onun

adına deneyin yani kurtarılmış bölgede yaşamının tamamlandığını göstermektedir. Ardından çocuklar, demir parmaklıklarla çevrili bir geçitten dış bölgeye çıkarılır. Bu sırada Resim 2'de de görülen tellerin üzerinde, ellerinde gelişmiş modern silahlarla nöbet tutan askerler yer almaktadır. Sahnenin çerçevesi, silahlı karakterler ile insanların konumlandırılması arasında dengeli bir ilişki kurarak toplumsal düzenin göstergesine atıfta bulunmaktadır. Bu alt metin, kurtarılmış bölgede bulunan azınlık bir yönetimin yani egemen güçlerin insanların yaşam sınırlarını baskıcı bir biçimde kontrol altında tuttuğunu izleyiciye aktarmaktadır.

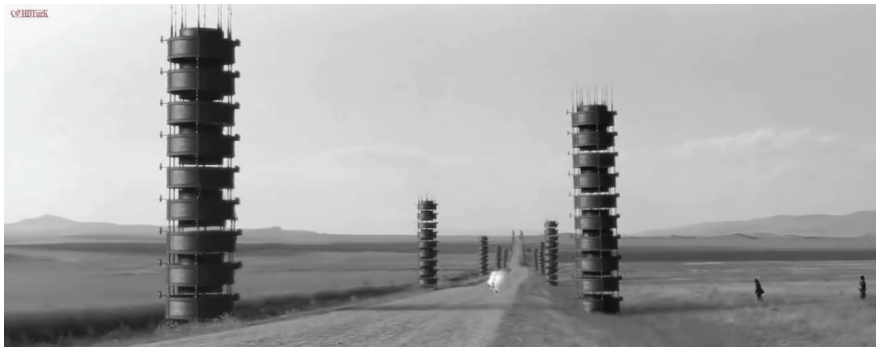
Resim 1.[10]

Resim 2.[11]

Diğer çekimde Resim 2'de de görüldüğü üzere dışarıda çocuklarını

[10] Semih Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, (Film, 2017), 00.01.23.
[11] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 00.04.51.

bekleyen bir kalabalık görülmektedir. Burada çocuklarını alan bireyler, sistemin dışladığı alana tekrar dönerler. Kamera, geniş bir kadrajla mekânın genel yapısını ve bu sistemin işleyişini izleyiciye aktarmaktadır. Filmin anlatısında, gelecekte geçen ve insanlığın kaybettiklerini gösteren bir sunum yer almakta ve değişen bir yaşam biçimi ile bu yaşamı kontrol eden sistem hakkında görsel bir dille izleyiciye bilgiler aktarılmaktadır. Dünya üzerinde gelecekte öngörülen bu yaşam ekosisteminin kontrolü dışında kalanlar ise dışlanarak izole edilmektedir.



Resim 3.[12]

Bir sonraki sahnede Resim 3'te görülen çorak arazide bir çocuk koşmaktadır. Çocuğun peşinden koşan iki kişi onu durdurmaya çalışmakta ancak çocuğun koşmaya devam ettiği görülmektedir. Bu kovalamaca sonunda çocuk, silindir şeklinde kulelerin oluşturduğu manyetik bir sınıra ulaşmaktadır. Bu kuleler, mekânda uzamsal bir düzen oluştururken çocuğun manyetik duvara çarpmasıyla yanarak yaşamını kaybettiği görülmektedir. Böylece sistemin kurguladığı dünyaya izinsiz geçmek isteyen bir kişinin bunu yaşamıyla ödeyeceği gösterenler aracılığıyla filmde izleyiciye aktarılmaktadır. Çekimin devamında ise kamera devinimine devam ederek kulelerin öteki tarafına geçmekte ve bir buğday tarlasını göstermektedir. Çocuğun aslında açlığa dayanamayarak bu tarlaya ulaşmaya çalıştığı ancak sistemin oluşturduğu engellerle bunu başaramadığı gösterilmektedir. Kamera, buğday tarlasında ilerlerken bir

[12] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 00.05.47.

el çerçeveye girer. Bu el yeni yaşam teknolojileri şirketinde çalışan ve tohum genetiği alanında araştırmalar yapan Profesör Erol Erin'e aittir. Profesör, tarlada ürünleri kontrol ederken çevrede çok sayıda şirket çalışanı da görülmektedir. Buraya kadar geçen çekimlerde, göstergeler arasındaki bağlar ve kültürel kodlar aracılığıyla yok olmuş bir dünya ile bu dünyayı kontrol eden sistemlerin eleştirisi yapılmaktadır. Ana karakter Profesör Erol Erin ise sistemin bir parçası olarak tanıtılmaktadır. Sonraki çekimde Resim 4'te görüldüğü üzere Profesör, buğday tarlasından ayrılarak aracıyla sokaklarda ilerlemektedir. Profesör'ün aracının içinden çekilen sahnelerde şehrin sokaklarında polis ve halk arasında yaşanan çatışmalar gösterilmektedir. Ancak Profesör, bu olaylara müdahale etmeden sistemin merkezine ulaşmakta, gösterilen bu çekimler ise sistem içindeki bireylerin krizlere seyirci kaldığını görsel bir dille ifade etmektedir.

Resim 4.[13]

Resim 5.[14]

[13] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 00.08.57.
[14] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 00.10.27.

Sonraki çekimde Profesör'ün Resim 5'te ulaştığı gösterilen yönetim merkezinde diğer yetkililerle bir toplantıya katıldığı görülmektedir. Toplantının konusu, kusursuz buğday tohumları üzerinedir. Görüşmeler sırasında Cemil Akman isminde eski bir araştırmacıdan bahsedilmektedir. Bu araştırmacı genetik kaos üzerine tez yazmış bir bilim insanıdır ve yaptığı çalışma Profesör'ün dikkatini çeker. Ona ulaşmak isteyen Profesör Cemil'in nerede olduğunu öğrenmek istese de toplantıya katılan yetkililerden hiçbiri onun nerede olduğunu bilmemektedir. Profesör, Cemil Akman'ı bulmak için araştırmalara başlar ve Cemil'in daha önce çalıştığı seraların bulunduğu bir bölgeye gelir. Kamera, daha önce kurtarılmış bölge olarak gösterilen şehirdeki gibi burayı da geniş ve simetrik bir çerçeveyle izleyicinin betimlemesini sağlamaktadır. Profesör, çerçevenin küçük bir noktasında konumlandırılmakta ve böylece onun sistemin bir parçası olduğu anlatılmaktadır. Diğer taraftan daha önceki sahnelerde gösterge ile kurulan bağlar dikkate alındığında ise Profesör'ün araç içinde düşünceli şekilde bekleyişini sistem içerisinde sıkışmış arayış içindeki bir birey olarak yorumlamak da mümkündür. Filmde Profesör, arayışına devam ederken uzun ve ince bir tren yolu gösterilmektedir. Kamera, trenin içinden dışarıyı çekerken "dolly-out" hareketi yapmakta ve bu mekânın genişliğini izleyiciye hissettirmektedir. Tren yolunun yanı sıra beton yapıların gösterilmesi ise göstergebilimsel bir alt metin oluşturmakta ve sistem içinde yaşayan insanlar üzerindeki baskın yapısını göstermektedir. Daha sonra Profesör, harabe bir bölgeye ulaşmakta ve çevredeki düzensizliği incelerken görülmektedir. Ardından deneylerin yapıldığı bir mekâna gelmekte ve bir öğrencisiyle karşılaşmaktadır. Profesör, öğrencinin Cemil Akman'la bağlantılı olduğunu öğrenir ve ona genetik kaos hakkında sorular sorar. Bu konuşma sırasında aralarındaki demir parmaklıklar çerçeveye girer ve iki karakteri fiziksel olarak ayırır. Bu görsel unsur bir tarafta sistemin düzenini diğer tarafta ise kaosu sembolize etmektedir. Bir sonraki sahnede Profesör'ün simetrik bir çerçevede koridorda yürüdüğü görülmekte ve bu çekimle mekânı uzamsal olarak betimleyerek karakterin sistematik düzen içindeki sıkışmışlığı bir kez daha vurgulanmaktadır. Profesör nizami bir şekilde

organize edilmiş arşiv bölümüne gelerek Cemil Akman'a dair bilgilerden onun yaşadığı yerin adresine ulaşır ve onu bulmak için harekete geçer. Cemil Akman'ın evine vardığında, evin girişindeki sarmaşıklar terk edilmişlik hissi yaratmaktadır. Profesör, eve girer ve Cemil Akman'ın kızı Tara ile karşılaşır. Tara, dijital bir platformda çeşitli dillerden kelimeler aramaktadır. Profesör, Cemil Akman'ı sorar ancak Tara cevap vermez. Sorduğu sorular sonrası herhangi bir karşılık bulamayan Profesör tam odadan ayrılacakken Tara kendisine "Nefes mi buğday mı?" sorusunu yöneltir. Profesör, "Buğday" cevabını verir. Tara, Profesör'ün verdiği bu cevaptan sonra konuşmayı keser ve çalışmasına geri döner. Bu sahne ile filmin son sahnesi arasındaki bağ dikkate alındığında, Tara'nın aradığı cevabın aslında "nefes" olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Profesör'ün "buğday" yanıtını vermesi, onun hâlâ sistemin etkisi altında olduğunu film diliyle sembolize etmektedir. "Buğday mı, nefes mi?" sorusuyla başlayan tartışma, Profesör'ün dünyevilik ve uhrevilik bağlamında değerlendirebileceğimiz içsel yolculuğunu temsil etmektedir.[15] Semih Kaplanoğlu'nun çok katmanlı anlatı yapısında bu sahnenin atfettiği bir diğer anlam ise Yunus Emre Hazretleri ile Hacı Bektâş-ı Velî Hazretleri arasında geçen menkıbeye referanstır. Hazreti Yunus'un yaşadığı bölgede çıkan kıtlık ile Bektâşî Dergâhı'na başvurması sonrası Pîr Hacı Bektâş-ı Velî Hünkâr'ın ona sorduğu "Buğday mı, nefes mi?"[16] (Ledün/manevi ilim mi?) sorusuyla başladığı manevi yolculuk filmde Profesör'ün kendini araması üzerinden sembolize edilmektedir. Bir sonraki sahnede Profesör, buğday tarlasının içinde cenin pozisyonunda yatarken görülmektedir. Kamera bu sahnede kuş bakışı bir çekimle karakterin (modern dünyada ise bireyin) yalnızlığını ve sıkışmışlığını vurgulamaktadır. Filmde Profesör'ün arayışlarının sonuçsuz kalması ise yan anlamsal açıdan onu kendini/benliğini keşfetmeye yönelik bir yolculuğa çıkarmaktadır. Bu anlamda Cemil Akman'ın sistemin kontrol ettiği topraklarda bulunmadığını öğrenen Profesör, duvarın diğer tarafına yani ölü topraklara geçmeye karar vermektedir. Bu kararını gerçekleştirebilmek için böceklerle ilgili araştırmalar yapan bir

[15] Ekrem Demirli, "Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezelî İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman", *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (29 Aralık 2021), 43.

[16] Mustafa Tatcı, *Divan-ı İlahiyat Yunus Emre* (İstanbul: H Yayınları, 2014), 9-12.

arkadaşından yardım isteyen Profesör'e arkadaşı bu konuda tanıdığı bir kişiden destek alarak ölü topraklar olarak adlandırılan bölgeye geçmesine yardımcı olmaktadır. Sonraki sahnede Profesör ve öğrencisi, duvarın diğer tarafına geçmek için anlaştıkları kişinin yanına gelirler. Rehber arabaya biner ve geçişin yapılacağı bölgeye doğru giderler. Kamera, yıkılmış yaşam alanlarını genel planda uzun süre göstererek filmin ideolojik atmosferine vurgu yapmaktadır. Profesör ve öğrencisi, manyetik duvardan geçerek ölü bölgeye ulaşır. Kamera, geniş açılı çekimlerle çorak araziyi ve karakterleri aynı karede sunarak izleyiciye göstergebilimsel açıdan dünyanın geleceğine dair düşünme imkânı sunmaktadır. Diğer çekimde Profesör ve öğrencisi Cemil Akman'ı bulmak için ölü bölgede yolculuğa çıkmaktadır. Bir tepeye çıkarak aşağıda bulunan terk edilmiş kamp alanına bakan Profesör'ün öğrencisi, geçmiş yaşantısına dair anılarını hatırlar ve yemek yedikleri sırada anılarını Profesör ile paylaşır. Bu sahnede Profesör'ün öğrencisinden yemek için çantasından balığı çıkarmasını istemesi ise göstergebilimsel açıdan bir başka yan anlamı içeren dini referansa yani Kur'ân'da Kehf suresinde yer alan Hz. Musa ve yardımcısının hikâyesine açık bir göndermedir.[17] Aynı sahne ile dini bir başka yan anlam ise Cemil Akman ile Profesör arasındaki ilişkinin Kur'ân'da Hz. Musa ile Hızır Aleyhisselâm arasındaki yolculuğuna atfıdır. Cemil'in, Profesör'e sık sık itiraz etmemesi gerektiğini vurgulaması ve Profesör'ün buna rağmen sürekli akıl ve mantık temelli karşı çıkışlarda bulunması, izleyiciye Kehf suresindeki Hz. Musa ve Hızır Aleyhisselâm arasında geçen benzer diyalogları hatırlatmaktadır. Örneğin, filmde işlenen Cemil'in kayığı delmesi, bir çocuğu boğması ya da yıkık bir duvarı tamir etmesi, Hz. Musa'nın Hızır Aleyhisselâm'ın eylemlerine verdiği tepkilere atıf olarak kurgulandığını göstermektedir.[18] Bu paralellik, filmin dini temelli anlam dünyasını güçlendirirken, dini/tasavvufi ögelerin çok katmanlı sinematografik bir anlatı yapısı içinde yukarıdaki anlamları içeren göstergebilimsel analiz imkânı da sunmaktadır. Bu bağ-

[17] Süleyman Uludağ, "Hızır", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/409-411.

[18] Edibe Boyraz, "Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi", *Sufiyye* 17 (31 Aralık 2024), 157-158.

lamda Profesör'ün Cemil ile buluştuğu sahnede onun Cemil ile yolculuk etme ısrarına karşın aldığı "Sizin bu yolculuğa gücünüz yetmez!" cevabı da bir başka dini içerikli yan anlamı yani kendi benliğinden kurtulma arzusu olan tasavvufta seyr-i sülûk olarak adlandırılan mürşid-i kâmil ile mürîd arasındaki manevi terbiye yolculuğunun zorluklarına atıf olarak da değerlendirilebilir.

Cemil tarafından yolculuğa/mürîdliğe kabul edilen Profesör, yolculuklarına devam ederken asit yağmuruna yakalanır. Parçalanmış bir otobüs hurdasının içine sığınarak burada yağmurun dinmesini beklerler. Profesör Cemil'e bu bekleyiş sırasında gördüğü bir rüyadan bahseder. Profesör'ün filmde gösterilen rüyasında, Resim 6'da da görülen çerçevenin sağında yanan bir ağaç, sol tarafında ise Profesör gösterilmektedir. Düz anlam olarak Profesör'ün yanan ağaca ayakkabılarını çıkararak yaklaştığının görülmesi yok olan ekolojik doğal yaşama dair bir anlam olarak değerlendirilebilir. Ancak yönetmenin işaret ettiği göstergebilimsel yan anlam ise Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda Allah ile yaptığı konuşmaya atıftır. Kur'ân-ı Kerim'de Tâhâ suresi 10-13. ayetlerde bu olay şöyle anlatılmaktadır:

> "*(Musa) hani bir ateş görmüştü de ailesine, 'Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum.' demişti. Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: 'Ey Mûsâ!' 'Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın, Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle.*'"[19]

Filmde Cemil ise Profesör'ün rüyasını dinledikten sonra "Hep bir rüyadayız, öldüğümüz zaman uyanacağız." repliğiyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar." sözüne atıf yapılmaktadır. Yağmur durduktan sonra yolculuk devam eder. Akşam olduğunda iki refîk bir kamp kurarlar ve ateş başında sohbet ederler. Cemil, "Doğadaki canlılara ne zaman müdahale etsek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürsek, her seferinde aslında kendimizdeki bir şeyi de bozduk. Genetik yapısını değiştirmek için bir tohuma müdahale ettiğimizde, insa-

[19] Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), Tâhâ 20/10-13.

nın içinde de bir şeyleri değiştirdiğimizi fark edemedik." diyerek, filmin zahirinde bahsedilen ve insanoğlu tarafından dünyanın ekolojik dengesine yönelik müdahaleleri karşısında eleştirel bakış açısını özetlemektedir. Sonraki sahnede Cemil ve Profesör'ün sabah olduğunda yolculuklarına devam ettikleri görülmektedir. Bu yolculukta ise bir tepenin üzerinde bulunan terk edilmiş bir dergâha/tekkeye ulaştıkları görülmektedir.

Resim 6.[20]

Resim 7.[21]

Filmin ilerleyen bölümlerinde, Cemil ve Profesör, bir tepedeki dergâhta hiç bozulmamış saf toprağa ulaşır. Bu toprak filmde arınmanın ve öze dönüşün sembolü olarak tercih edilmiştir. Ancak burada karakterler üzerinden pek çok dini anlama atıf yapılmaktadır. Örneğin

[20] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.08.47.
[21] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.12.19.

Resim 8'de görülen dergâhın dış kapısından avluya girdiklerinde iki eski mezar taşında tâc-ı şerîf bulunan mezarın yanında mermerden yapılmış düz bir mezar bulunmaktadır. Cemil'in eski mezar taşlarına selam verdikten sonra yeni mezarın önünde niyâza durarak ayak mühürlediği gösterilmektedir. Tekke kültüründe mürîdin mürşidine karşı saygısını gösteren ayak mühürleme eylemini Cebecioğlu şöyle açıklamaktadır: "Şeyhin huzuruna gelen mürîdin, sol elini sağ omuzuna, sağ elini de sol omuzuna, sağ ayağının başparmağını sol ayak başparmağı üzerine koyarak hürmet ifade eder bir vaziyette durmasıdır. Bu hareketin manası, mürîdin şeyhine, elim, ayağım yok, baş eğik, şeyhime teslim olmuşum, demesidir."[22] Dolayısıyla filmde gösterilen bu eylem ile karakterin kendi arınmasında rehberlik eden mürşidinin o mezarda olduğu bu sahnedeki gösterenler aracılığıyla izleyicilere aktarılmaktadır.

Resim 8.[23]

Sonrasında Resim 9'da da gösterildiği üzere Cemil'in dergâhın kapısına yöneldiği gösterilir. Profesör de onu dikkatle izleyerek takip etmektedir. Dergâhın kapısında asılı olan ahşap levha Halvetî tâc-ı şerîfinde bulunan tepeliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla Cemil'in seyr-i sülûkunu bir Halvetî mürşidinin gözetiminde tamamladığı izleyiciye anlatılmaktadır. Cemil kapıda niyâz edip ayak mühürledikten sonra eşiğe basmadan tek-

[22] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 281.

[23] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.26.33.

kenin içine adım atar. Bu hareketin gösterilmesi bir başka dini anlama atıf yapmak içindir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır." sözüne binaen irşat ehli hiçbir dervîş Hz. Ali makamı olarak kabul gören kapı eşiğine basmaz.[24] Ancak bu kadim bilgiden henüz mahrum olan Profesör'ün ise bu duruma dikkat etmeden eşiğe basarak tekkeye girdiği gösterilir. Tekkenin girişindeki iç duvarda Resim 11'de de görülen iç içe halkalar halinde besmele-i şerifin yazılı olduğu görülür. Filmde gösterilen duvardaki bu hat yazısının Profesör'ün de bakışına takıldığı gösterilir. Buradaki bir başka atıf yapılan göstergebilimsel yan anlam ise sadece bir hat yazısından ziyade Halvetî tarikatının ayin-i şerîf ritüeli olan devrân-ı şerîfin simgesel anlamda resmedilmesidir. Bu anlam filmde karakter üzerinden izleyicinin de dikkatine sunulmaktadır. Bu sırada Cemil, Profesör'ü ayakkabılarını çıkarması hususunda uyarır. Bu sahne ile anlatılmak istenilen yan anlam ise İslam dinindeki "Temizlik imandandır." düsturunca bilhassa ibadet esnasında temizliğe verilen öneme atıftır.[25] Dolayısıyla İslam dininde temizlik esastır. İbadet eden kişi ve mekân temiz olmalıdır. Bu durum iç temizliğe giden yolculuk için de temel esaslardandır. Dolayısıyla kişinin benliğinden arınmasına yardımcı olunan tekkelere de camilerde olduğu gibi ayakkabı ile girilmemektedir.

Resim 9.[26]

[24] Seyit Avcı, "'Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır' Hadisi Üzerine", *Marife* 4/3 (2004), 356.
[25] Salim Öğüt, "Taharet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/382-385.
[26] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.26.39.

Resim 10.[27]

Resim 11.[28]

Cemil tekkenin ortasında bulunan meydân-ı şerîfe geldiğinde Allah'ın bilinen 99 isminden biri olan "Hay" esmâsını zikrederek Resim 12'de görülen tekkenin kandillerini 'uyandırdığı' görülür. Kendisinin nefes sahibi yani irşâd ehliyetine sahip bir mürşid-i kâmil olduğu bu sahne ile anlatılmaktadır. Çünkü "Hay" esmâsı "sürekli diri olan, ölümsüz" anlamlarına karşılık gelmektedir.[29] Sonraki sahnede Cemil Profesör'den yardım ister ve Resim 13'te de görüldüğü üzere birlikte tekkenin meydân-ı şerîfinde bulunan tabanındaki tahtaları birlikte kaldırırlar. Cemil tekkenin merkezinde yani zikrullah ayinlerinin icra edildiği meydân-ı şerîfinin

[27] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.26.53.
[28] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.27.03.
[29] Bekir Topaloğlu, "Hay", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/549-550.

zemininde bulunan tahtaları söker ve altından çıkan canlı toprağı vücudunu sıvazlar. "*Kalpler Allah'ı zikretmekle huzura kavuşur/tatmin olur.*" ayet-i kerimesi ile Cemil'in vücudunu bu toprak ile sıvazlaması aslında tekkede bir ayin-i şerîfi icrâ ettiğini yan anlam olarak sinematografik bir dille izleyiciye aktarmaktadır.[30] Bu temiz ve canlı toprak ki, Profesör'ün yerden aldığı toprakta gözüken solucandan da anlaşıldığı üzere düz anlamda filmde ulaşılmaya çalışılan organik-gerçek topraktır. Profesör de bu toprak/zikrullah ile mürşidi Cemil'in huzurunda yani bir irfan meclisinde arınmaktadır. Burada Profesör vücudunda tam kalbinin üzerinde bulunan deforme olmuş dokuyu toprakla sıvazlaması da kalbinin zahiri ve bâtınî anlamda tedavi olduğuna işaret etmek için gösterilmektedir. Tekkelerde icra olunan âyin-i şerîfi temsil eden bu sahne sonrası meydân-ı şerîfin zemininde bu organik toprağı Cemil ve Profesör'ün çuvallara doldurduğu gösterilir ve aralarında şu konuşma geçer: Profesör, "Toprağımız var ama keşke biraz da tohumumuz olsaydı." der. Cemil, "Hangi tohum mesela?" diye sorar. Profesör, "Fark eder mi?" cevabını verir. Cemil ise, "Tabii ki fark eder. Yeryüzünde hiçbir şey kalmasa insanı yaşatacak olan o tane nedir?" Bu soruya Profesör, "Buğday" cevabını verir. Cemil, bu cevap üzerine şunları söyler: "Bir hakikat ehline göre varlığın özü buğday tanesidir. Buğdayın karnındaki çizgi, 'Elif'tir. Elif hem ayırır hem birleştirir." der ve filmdeki bu açıklama ile yönetmen izleyicinin düşünsel dünyasında dini/tasavvufi bir başka tefekküre kapı aralar. Bu repliklerin devamında Cemil buğdayın sırrını daha da derinleştirerek şöyle devam eder: "Elif, dişiyle erkeği; ruhla bedeni; bâtınla zahiri ayırır ve birleştirir. Buğdayın sırrı bu çizgide yatar. Bu aynı zamanda aşk çizgisidir. Her şeyi birleştiren çizgi, kâinatta ne varsa hepsi insanda mevcuttur. Ayrılık ve gayrılık yoktur; tüm kâinat insandır." Bu bağlamda filmdeki dini/tasavvufi semboller yalnızca bireylerin eylemleriyle sınırlı kalmamaktadır. Örneğin bu sahnede karakterlerin konuşmasında geçen buğdayın düz anlam olarak en başta filmin kendisine atıfta bulunduğunu söylemek gerekir. Ayrıca buğday metaforuyla gösterilen nesneler üzerinden filmin çok katmanlı anlatı yapısı düşünüldüğünde derinlikli bir yan anlam kazandırdığını

[30] Râ'd 13/28.

söylemek de mümkündür. Örneğin burada bahsedilen Elif harfinin, birleştirici ve ayırıcı bir sembol olarak mülahaza edilmesi tasavvufi bir düşünce olan vahdet-i vücûd'a atıf olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Kaplanoğlu'nun filminde kullandığı buğday göstergesi üzerinden, gerek düz anlam gerekse yan anlam bağlamında çok katmanlı bir anlatı yapısı inşa ettiği görülmektedir. Vahdet-i vücûd kavramını Demirli kısaca şöyle anlatmaktadır:

> "Vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet yahut vahdâniyyetle birlikte zikredilerek 'ahadiyyetü'l-vücûd' (vahdâniyyetü'l-vücûd) şeklinde yer alır. Bulmak, bilmek anlamındaki vcd (وجد) kökünden gelen 'vücûd' terim olarak 'varlık' anlamında kullanılır. Vücûd aynı kökten vecd ve tevâcüd ile bağlantılıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (k.s.) en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı 'ehlü'l-keşf ve'l-vücud' (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiri de vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret eder. Ehlü'l-keşf ve'l-vücûd tabiriyle hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekâ makamına ulaşanlar kastedilir. Bunun anlamı, varlığın hakikatinin ancak seyrüsülûk yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrâk edileceğidir. el-Vücûdü'l-hak (gerçek/mutlak varlık) bu soyutlanma sürecinde hissî, aklî ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşılarak idrâk edilir."[31]

Resim 12.[32]

[31] Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/431.
[32] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.27.44.

Resim 13.[33]

Resim 14.[34]

Sonraki çekimde Cemil ve Profesör'ün çuvalları taşımak için kayığın bulunduğu alana yöneldiği görülür. Yolculuk sırasında Profesör yorulur ve Cemil onun açlığını gidermek için karnına bir taş bağlar. Filmde karakterler üzerinden gösterilen bu eylem, düz anlamda açlığı hafifletmeye yönelik fiziksel bir çözümken, yan anlamda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) açlık zamanında yaptığı aynı uygulamanın gösterilenidir. Bu sahne filmin dini alt metnini desteklerken, Profesör'ün sistemden uzaklaştıkça manevi bir yolculuğa dâhil olduğunun film diliyle anlatılmasıdır.

Son çuvalı da taşıdıktan sonra tekrar dergâha dönen Profesör/mürîdi tekkenin az önce toprağı alınan meydân-ı şerîfin tam ortasında Cemil'i cenin

[33] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.29.23.
[34] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.32.19.

pozisyonunda sağ tarafına uzanmış, kıbleye doğru yan yatarken bulur. Bu görüntü sonrası Profesör'ün de onun gibi cenin pozisyonunda yere uzanarak aynı meydanda tevhidi sağladığı/uyuduğu gösterilmektedir. Kamera bu sahneyi üst açıdan kuşbakışı çekimle göstererek yan anlam bağlamında iki karakterin tevhidini/birliğini görsel bir dille de izleyiciye aktarmaktadır. Bu sahne içinde duyulan ve yine Allah'ın "bilinen" esmalarından olan "Hû" nidasının duyulması buradaki mürşid ve mürîdin tevhidine/birliğine işaret etmektedir. "Hû" yani "her şeyin O olduğu düşüncesi" repliği ile vahdet-i vücûd düşüncesi de bir kez daha filmde yan anlam olarak dile getirilmektedir.[35] Filmin başında Profesör'ü arkadaşıyla manyetik sınırdan geçiren rehber kadının Profesör'ün yolculuğunu tek başına yürüttüğünü söylemesi de buradaki tevhide bir başka atıf olarak düşünülebilir.

Resim 15.[36]

Resim 16.[37]

[35] Melahat Beki, "Vahdet-i Vücud'a Kaynaklık Eden Ayetler", *TOBIDER - International Journal of Social Sciences* 7/2 (25 Eylül 2023), 311.
[36] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.44.59.
[37] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.45.44.

Son sahnede ise Resim 17'de de görüldüğü üzere Profesör'ün Cemil'in bıraktığı bir buğdayı taşıyan karıncayı takibi gösterilmektedir. Karınca, bulduğu buğdayı yuvasına götürmektedir. Profesör karıncayı takip ederek karınca yuvasına ulaşmaktadır. Yuvanın etrafında edindiği kadim bilgiden faydalanarak Resim 18'de görülen bir karınca yuvası haritası çizen Profesör işaretlediği noktadan yuvayı kazmaya başlar. Filmin başından beri elde etmeye çalıştığı buğdaya/nefese ulaşan Profesör'ün "Nefes" demesi ise yan anlam olarak girdiği yolculukta benlikten kurtuluşunu, sinematografik bir dille seyr-i sülûkunu tamamladığına yani tevhide/birliğe ulaştığına işarettir.

Resim 17.[38]

Resim 18.[39]

[38] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 01.58.37.
[39] Kaplanoğlu, *Buğday (Grain)*, 02.02.59.

Sonuç

Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* filmi, çok katmanlı bir anlatı sunarak sinema dilinin görsel ve metaforik araçlarıyla anlam yaratma potansiyelini etkili bir biçimde ortaya koymaktadır. Filmin adını taşıyan buğday metaforuyla, insanlığın varoluşsal ve manevi arayışlarına derin bir anlam katacak şekilde işlenerek, dini/tasavvufi bir çerçevede evrensel mesajlar iletmeye çalışılır. Teknik açıdan etkileyici bir performans sergileyen yapım, mekân seçimleri, sahne planlamaları ve sinematografik estetiği ile mesajını görsel bir dile dönüştürmekte oldukça başarılıdır. Ancak filmde göstergebilimsel açıdan analizi yapılan yan anlamları çözümlemenin izleyicinin kültürel ve entelektüel birikimine bağlı olduğunu peşinen belirtmek gerekmektedir.

Sinemanın görsel bir dil olarak anlam oluşturma süreçlerindeki eşsiz rolü, filmdeki göstergeler aracılığıyla belirginleşmektedir. Bu açıdan görüntüsel göstergeler sadece yönetmenin yaratıcı gücü ile değil, aynı zamanda izleyicinin kültürel kodları ve deneyimleriyle de anlam kazanmaktadır. Yönetmen *Buğday* (*Grain*, 2017) filminde, kutsal kavramları ve tasavvufi sembolleri sinema dili aracılığıyla evrensel bir bağlamda işlerken, izleyiciyi hem bilinçli hem de bilinçaltı düzeyde anlam yaratmaya davet etmektedir. Ancak burada yönetmenin kültürel kodları ile izleyicinin kültürel birikimi arasındaki uyum kritik bir rol oynamaktadır. Kültürel kodların çakıştığı durumlarda, iletişim ve anlam üretimi başarılı olurken; izleyicinin bu kodlara yabancı olduğu durumlarda ise filmde işlenen göstergebilimsel yan anlamlara dair derinliğin kısıtlı bir şekilde algılanacağı aşikârdır. Bu bağlamda çalışmanın incelenmesinde başvurulan göstergebilimsel analiz metodu ve özellikle Roland Barthes'ın düz anlam-yan anlam kavramları, filmin hem yapısını hem de içeriğini anlamada temel bir araç olarak izleyiciye yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla göstergebilimsel metot ile yalnızca filmdeki görüntülerin düz anlamını değil aynı zamanda bunların izleyicide uyandırdığı yan anlamlar da çözümlemeye çalışılmıştır. Örneğin, *Buğday* filmindeki manyetik duvar, görünürde insanları ölü bölgeden yaşam alanlarına geçmekten alıkoyan bir engel gibi görünse de yan anlam düzeyinde manevi bir sınır olan

benliği ve arayış içindeki bireyin önündeki içsel engelleri temsil ettiği düşünülebilir. Aynı şekilde, buğday metaforu yalnızca bir tahıl türü olarak değil yaşamın özünü ve manevi kurtuluşu simgeleyen tevhidin/birliğin/vahdet-i vücûd'un bir sembolü olarak da değerlendirilebilir.

Film, tasavvufi ve İslami literatüre dayanan sembollerle örülmüş olsa da bu anlamları çözümlemek için izleyicinin belli bir bilgi birikimine sahip olması gerektiği gerçeği, filmin küresel etkisini sınırlandıran bir unsurdur. Yönetmenin İslam'ın bilinmeyen yüzünü tanıtma ve evrensel tefekküre davet etme çabası, tasavvuf ve kutsal anlatılarla harmanlanmış bir sinema dili aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Ancak bu tür bir yaklaşım, göstergebilimsel bir analizin gerekliliğini de beraberinde getirir; çünkü izleyici bu derin anlam katmanlarına erişebilmek için göstergelerin ardındaki kültürel ve metafizik bağlamları çözümlemek zorundadır.

Sonuç olarak, Semih Kaplanoğlu'nun *Buğday* filmi, insanlığın ekolojik ve manevi bir çöküş yaşadığı dünyada, dini ve tasavvufi temaları öne çıkararak izleyicinin derin bir sorgulama yapmasına imkân tanımaktadır. Filmin bilimin mantıksal pozitivizm temelli sınırlarını sorgulayan bir yaklaşımı benimsediği de düşünülebilir. Bu bağlamda filmin temel anlatısı, bilim dünyasında dışlanmış bir akademisyenin peşine düşen bir Profesör'ün yolculuğu üzerinden gelişmektedir. Bu yolculuk, bir yandan dini ve tasavvufi kavramları/anlamları irdeleyerek Profesör için içsel bir dönüşüm sürecine dönüşmektedir. Bilimsel düşüncenin sınırlarını sorgulayan bu anlatı, filmdeki Cemil Akman karakteri üzerinden bilime ve akademik dünyaya karşı bir meydan okuma niteliği de taşımaktadır. Özellikle metafizik temellere dayalı tezi nedeniyle akademiden aforoz edilen Cemil Akman'ın yasaklı bölgeye çekilmesi ve Profesör'ün de bu topraklara sürüklenmesi, bilimin mantıksal pozitivist sınırlarını aşan bir eleştiriyi ya da düşünmenin de yadsınmaması gerekliliğini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Avcı, Seyit. "'Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır' Hadisi Üzerine". *Marife* 4/3 (2004), 355-364.

Barthes, Roland. *Göstergebilim İlkeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Beki, Melahat. "Vahdet-i Vücud'a Kaynaklık Eden Ayetler". *TOBIDER - International Journal of Social Sciences* 7/2 (25 Eylül 2023). https://doi.org/10.30830/tobider.sayi.14.20

Boyraz, Edibe. "Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi". *Sufiyye* 17 (31 Aralık 2024), 155-182. https://doi.org/10.46231/sufiyye.1561162

Burunsuz, Muteber. *Semiyolojik Açıdan Soyut Resimde İmge*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Buğday (Grain). haz. Semih Kaplanoğlu (Film, 2017). https://www.imdb.com/title/tt4073682/

Büker, Seçil. *Sinemada Anlam Yaratma*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2. Basım : Mart 2012, 2012.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, Genişletilmiş 2. Basım, 2004.

Deely, John N. *Basics of Semiotics*. Tartu: Univ. Press, 4. Basım., 2005.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud

Demirli, Ekrem. "Yunus'un Tasavvuf Anlayışının Kurucu Unsurları: Ezelî İnsan ve Kadim Tanrı Arasında Aşka Dönüşen İman". *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (29 Aralık 2021), 43-66. https://doi.org/10.26650/di.2021.32.1027987

Erkman, Fatma. *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1987.

Karaman, Hayreddin vd. (ed.). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 27. Basım, 2014.

Öğüt, Salim. "Taharet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özden, Zafer. *Film Eleştirisi: Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2014.

Rifat, Mehmet. *Göstergebilimin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2009.

Tatcı, Mustafa. *Divan-ı İlahiyat Yunus Emre*. İstanbul: H Yayınları, Gözden Geçirilmiş İlaveli 3. Basım., 2014.

Topaloğlu, Bekir. "Hay". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. "Hızır". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/409-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

الاستلزام الحواري في مسرحية «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم: نصوص مختارة

TEVFİK EL-HAKİM'İN "MAĞARA DOSTLARI" OYUNUNDA SEÇİLMİŞ METİNLERDE SÖYLEMSEL İÇERİM

Conversational Implicature in Selected Texts from Tawfīq al-Ḥakīm's Play "Ahl Al-Kahf"

Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFİK

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

Asst. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Arabic Language and Rhetoric, Şanlıurfa, Türkiye.

dr.ah.zak@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5900-2949

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025

Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 301-326

Atıf / Citation: Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "el-'İstilzāmu'l-ḫivārī fī masraḥiyyati "Ehli'l-Kehfi" li-Tevfīḳ el-Ḥakīm: nuṣūṣ muḫtārah [Tevfik El-Hakim'in "Mağara Dostları" Oyununda Seçilmiş Metinlerde Söylemsel İçerim]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 301-326

https://doi.org/10.51553/bozifder.1638140

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 **(Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFİK).**

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

المستخلص

تختص الدراسات التداولية باللغة أثناء استخدامها في سياقات مختلفة لتحقيق التواصل الفعّال، وتناوُل مفهوم الاستلزام الحواري هو جزءٌ أساسيٌّ من هذه الدراسات، حيث قدَّمه الفيلسوف البريطاني بول غرايس في الستينيات. يُشير الاستلزام الحواري إلى المعاني التي يتم استنتاجها من السياق والقواعد الضمنية للحديث، وليس من الكلمات الحرفية نفسها. يُعد هذا المفهوم أداة فعّالة في فهم المعاني الضمنية في المحادثات اليومية، حيث يُوضِّح كيف يمكن أن تتغير المعاني استنادًا إلى السياق والتوقعات المشتركة بين المتحدثين. في المسرح، يلعب الاستلزام الحواري دورًا أساسيًّ في بناء الشخصيات وتطور الحبكة، حيث يُستخدم بأساليب متعددة لإضفاء تأثيرات متنوعة، مما يجعل النصوص المسرحية أكثر تعقيدًا وواقعية. على سبيل المثال، في مسرحية «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم، يظهر استخدام تقنيات الاستلزام الحواري التي تسهم في إثراء الشخصيات والأحداث بطبقات من التعقيد والغموض. لذا، فإن دراسة الاستلزام الحواري في هذه المسرحية تؤدّي دورًا مهمًّا في فهم العمق النفسي للشخصيات والنص. ولذا يبدو من الأهمية بمكان أن نقوم بدراسة الاستلزام الحواري في مسرحية «أهل الكهف» دراسة تداولية للكشف عن الجوانب الخفية في النص. وفي مقالتنا هذه يطرح البحث السؤال الرئيسي: كيف يمكن للاستلزام الحواري أن يضيف عمقًا وتعددًا للمعاني في النص المسرحي. وتهدف الدراسة إلى تحليل بنية الحوار في «أهل الكهف» للكشف عن الاستلزام الحواري وكيفية استخدامه في تطوير الشخصيات وإبراز نيَّاتها وصراعاتها الداخلية. ولتحقيق تلك الأهداف سوف يعتمد البحث منهجًا يجمع بين التحليل التداولي، الأدبي، والنقد الثقافي، مما يسمح بفهم أكثر عمقًا للنص. وتشتمل المقالة على مقدمة ثم مبحث نظري يشتمل على خمسة مطالب تتناول مفهوم الاستلزام الحواري وأنواع المعنى ومبادئ الخطاب وخواص الاستلزام الحواري، وتعريفًا بمسرحية أهل الكهف وموضوعها، ثم مبحث تطبيقي يستعرض كيفية استخدام الاستلزام الحواري في المسرحية لخلق معان متعددة وتعقيدات في النص، ثم خاتمة تلخص أهم ما توصلت إليه الدراسة التي كان من أبرزها استخدام توفيق الحكيم مبادئ الخطاب بفعالية لتحقيق أهداف درامية معينة. على الرغم من وجود انتهاكات لمبادئ الكم والجودة والعلاقة والطريقة، فإن هذه الانتهاكات تكون مقصودة لخدمة الحبكة الدرامية؛ حيث أسهم تحليل الاستلزام الحواري وفق مبدأ التأدب مثلا في فهم تأثير العلاقات الشخصية والظروف النفسية والاجتماعية على استخدام اللغة. توضح الأمثلة كيف يمكن أن تؤدي الضغوط والتحديات إلى تصاعد التوتر بين الشخصيات، حيث يصبح التهذيب أداةً للتخفيف من حدة التفاعل، أو قد يُنتهك عمدًا للتعبير عن المشاعر القوية والأفكار الدفينة، ويعكس ذلك دور اللغة في تشكيل الديناميكيات الاجتماعية والتواصل بين الأفراد.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، علم اللغة، التداولية، الاستلزام الحواري، أهل الكهف

Öz

Edimbilim, etkili iletişimi sağlamak için dilin farklı bağlamlarda kullanımıyla ilgilenir ve 1960'larda İngiliz filozof Paul Grice tarafından öne sürülen sezdirimsel üsluba değinmek bu çalışmaların önemli bir parçasıdır. Konuşmanın ima edilmesi, kelimenin tam anlamıyla kelimelerin kendisinden ziyade bağlamdan ve örtülü konuşma kurallarından çıkarılan anlamları ifade eder. Bu kavram, anlamların bağlama ve konuşmacılar arasındaki ortak beklentilere göre nasıl değişebileceğini gösterdiği için günlük konuşmalarda örtülü anlamları anlamada etkili bir araçtır. Tiyatroda diyalojik ima, karakter oluşumunda ve olay örgüsünün gelişiminde önemli bir rol oynar. Çeşitli etkiler elde etmek için çeşitli şekillerde kullanılır ve teatral metinleri daha karmaşık ve gerçekçi hale getirir. Örneğin Tevfik el-Hakim'in "Mağara Dostları" adlı oyununda karakterlerin ve

olayların karmaşıklık ve belirsizlik katmanlarıyla zenginleştirilmesine katkıda bulunan karmaşık diyalog tekniklerinin kullanımı ortaya çıkıyor. Dolayısıyla bu oyundaki diyalog imalarının incelenmesi, karakterlerin ve metnin psikolojik derinliğinin anlaşılmasında önemli bir rol oynar, çünkü karakterlerin gelişimine, niyetlerinin ve iç çatışmalarının ortaya çıkarılmasına katkıda bulunur. Bu nedenle, "Mağara Dostları" oyunundaki diyalojik imanın incelenmesi, metnin ve karakterlerin daha derinlemesine anlaşılmasına büyük katkı sağladığı için bizim için önemli görünmektedir. Bu makalede araştırma şu ana soruyu ortaya koymaktadır: Nasıl yapılabilir? Diyalojik zorunluluk teatral metne derinlik ve anlam çokluğu katar mı? Çalışmanın amacı, diyalog yapısının analizi, sezdirimsel üslubu ve nasıl kullanılacağını ortaya çıkarmak için "Mağara Dostları"ndaki diyalog yapısının incelenmesi ve analizidir. Örtük anlamları yorumlamak, örtük anlamları ve diyalojik katılımın karakterler üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak, diyalojik katılımın karakterlerin geliştirilmesine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak ve onların niyetlerini ve iç çatışmalarını vurgulamaktır. Bu hedeflere ulaşmak için araştırmada, pragmatik analiz, edebî analiz ve kültürel eleştiriyi birleştiren ve metnin daha derin ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına olanak tanıyan bir yaklaşım benimsenecektir. Bu metodoloji sayesinde örtülü anlamlar, entelektüel ve politik çağrışımlar ortaya çıkarılabilir, bu da edebî analizi zenginleştirir ve oyunun bütünsel vizyonunu sağlamaya katkıda bulunur. Makale; giriş, ardından diyalojik katılım kavramını, anlam türlerini, söylem ilkelerini ve diyalojik etkileşimin özelliklerini ele alan beş konuyu içeren teorik bir bölüm ve "Mağara Dostları"nın oyununa giriş ve konusundan oluşmaktadır. Daha sonra uygulamalı bir çalışma, metinde çoklu anlamlar ve karmaşıklıklar yaratmak için oyundaki diyalojik imanın nasıl kullanılacağını ele almaktadır. Daha sonra çalışmanın en önemli bulgularını özetleyen bir sonuç kısmı gelmektedir. Bu sonuçlardan göze en çok çarpanı, Tevfik el-Hakim'in belirli dramatik hedeflere ulaşmak için söylem ilkelerini etkili bir şekilde kullanmasıdır. Nicelik, nitelik, ilişki ve yöntem ilkelerinde ihlaller olsa da bu ihlaller dramatik olay örgüsüne hizmet etmek amacıyla kasıtlıdır.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Dil Bilimi, Edimbilim, Sezdiri, Mağara Ehli.

Abstract
Studies of pragmatics deal with language in its use in different contexts to achieve effective communication and addressing the concept of dialogical imperative is an essential part of these studies, as it was presented by the British philosopher Paul Grice in the 1960. Conversational implicature refers to meanings that are inferred from the context and implicit rules of speech, rather than from the literal words themselves. This concept is an effective tool in understanding implicit meanings in everyday conversations, as it shows how meanings can change based on context and shared expectations between speakers. In theatre, dialogical implicature plays an essential role in character building and plot development. It is used in multiple ways to achieve diverse effects, making theatrical texts more complex and realistic. For example, in the play "People of the Cave" by Tawfīq al-Ḥakīm, the use of complex dialogic techniques appears that contribute to enriching the characters and events with layers of complexity and ambiguity. Therefore, studying the dialogue implication in this play plays an important role in understanding the psychological depth of the characters and the text, as it contributes to developing the characters and revealing their intentions and internal conflicts. Therefore, it seems important for us to study the dialogic implication in the play "People of the Cave," as it contributes greatly to a deeper understanding of the text and the characters. In this article, the research poses the main question: How can the dialogical imperative add depth and multiplicity of meanings to the theatrical text? The

study aims to: Analysis of the structure of dialogue: Study and analysis of the structure of dialogue in “People of the Cave” to reveal dialogue necessity and how to use it. Interpreting implicit meanings: Revealing implicit meanings and the effect of dialogical engagement on characters: Understanding how dialogical engagement contributes to developing characters and highlighting their intentions and internal conflicts. To achieve these goals, the research will adopt an approach that combines pragmatic analysis, literary analysis, and cultural criticism, allowing for a deeper and comprehensive understanding of the text. Through this methodology, implicit meanings and intellectual and political connotations can be revealed, which enriches literary analysis and contributes to providing an integrated vision of the play. The article includes an introduction, then a theoretical section that includes five topics that address the concept of dialogical engagement, types of meaning, principles of discourse, and the properties of dialogical engagement, and an introduction to the play of the People of the Cave and its subject. Then an applied study reviews how to use dialogic implication in the play to create multiple meanings and complexities in the text. Then a conclusion sums up the most important findings of the study, the most prominent of which was that Tawfīq al-Ḥakīm used the principles of discourse effectively to achieve certain dramatic goals. Although there are violations of the principles of quantity, quality, relationship, and method, these violations are intentional in the service of the dramatic plot.
Keywords: Arabic Language and Literature, Linguistics, Pragmatics, Implicature, People of The Cave.

المقدمة

الدراسات التداولية (Pragmatic Studies) هي فرع من فروع اللسانيات الذي يركز على كيفية استخدام اللغة في سياقات معينة لتحقيق التواصل الفعّال. تهتم هذه الدراسات بتحليل الطريقة التي يفسر بها المتحدثون والمستمعون المعاني، وكيفية تفاعلهم مع السياقات الاجتماعية والنفسية والثقافية.

ويُعَدُّ الاستلزام الحواري (Conversational Implicature) أحد المفاهيم التي يتناولها الدرس التداولي، وقد قدمه الفيلسوف البريطاني بول غرايس في الستينيات من القرن الماضي. يشير الاستلزام الحواري إلى المعاني التي تُستنتج من الحديث بناءً على السياق والقواعد الضمنية للمحادثة، وليس من الكلمات نفسها. لذا فهو أداة قوية لفهم كيفية تفسير المعاني الضمنية في المحادثات اليومية وكيف يمكن أن تتغير المعاني بناءً على السياق والتوقعات المشتركة بين المتحدثين.

باستخدام الاستلزام الحواري، يمكن للكُتّاب أن يضيفوا عمقًا وديناميكية على نصوصهم، مما يجعل القراءة تجربة تفاعلية تحتاج إلى تفسير وتحليل من القارئ لفهم المعاني الكامنة. وفي المسرح بشكل خاص، يلعب الاستلزام الحواري دورًا محوريًا في بناء وتطوير الشخصيات، وفي تقديم وتطوير الحبكة، حيث يستخدم الكتّاب المسرحيون الاستلزام الحواري بطرق متعددة لتحقيق تأثيرات متنوعة، مما يجعل النص المسرحي أكثر تعقيدًا وواقعية. فمن خلاله، يمكن للشخصيات أن تعبر عن مشاعرها ونيّاتها بطرق غير مباشرة. هذا يسمح للجمهور بفهم الشخصيات على مستوى أعمق، حيث يُطلب منهم قراءة ما بين السطور واستنتاج المعاني الضمنية. على سبيل المثال، قد يقول شخص ما شيئًا يحمل معنى ضمنيًّا مختلفًا عما يظهر على السطح، مما يكشف عن التوتر الداخلي أو الصراع الذي يعيشه. ومن جانب آخر يمكن للاستلزام الحواري أن يكون وسيلة فعّالة لتقديم المعلومات المهمة للحبكة بشكل غير مباشر بدلاً من الكشف الصريح عن الحقائق،

يمكن للشخصيات أن تلمّح أو تستخدم الرموز، مما يدفع الجمهور إلى التفكير والتحليل. هذا يمكن أن يزيد من تشويق الأحداث ويجعل الجمهور متورطًا بشكل أكبر في متابعة القصة.

والجدير بالذكر أن المسرحيات التي تعتمد على الحوار العميق بين الشخصيات وتستند إلى التلميح والاستلزام لنسج معانٍ متعددة غالبًا ما تكون الأكثر ثراءً بالاستلزام الحواري. هذا الأسلوب الأدبي يضفي بُعدًا آخر على الأحداث والشخصيات، مضيفًا طبقات من التعقيد والغموض. من خلال هذه التقنية، يتحول النص المسرحي إلى عمل نابض بالحياة، يغري العقل ويحفز الفكر، مأسورًا بلعبة المعاني المخفية والتأويلات المتعددة التي تتكشف تدريجيًا أمام المشاهد.

مسرحية "أهل الكهف" لتوفيق الحكيم تُعد من الأعمال البارزة التي تتضمن الاستلزام الحواري بشكل كثيف. افتتح «توفيق الحكيم» بتلك المسرحية مشروعَه المسرحي الكبير، مستمِدًّا موضوعَها من التراث الديني حول قصة أصحاب الكهف الذين فرُّوا إليه هربًا من الاضطهاد الديني، فغلبهم النعاس، وحين استيقظو ظنُّوا أنهم ما لبثوا إلا يومًا أو بعضَ يوم، لكنهم يُفاجَؤون بأنهم مكثوا في ذلك الكهف ثلاثمائة سنة[1]. وقد تناول «الحكيم» تلك القصةَ برؤية فلسفية واجتماعية عميقة[2]، تمحورَت حول سُلطة الزمن وما يُمكِن أن تفعله بالإنسان[3]، وذلك من خلال شخصيات المسرحية؛ «يمليخا» الراعي الذي يخرج بكلبه «قطمير» في شوارع المدينة، في حالةِ ذهولٍ من التغييرات التي طرأت على الحياة، و«مرنوش» الذي يذهب إلى زوجتِه وابنه فيُصدَم بوفاتهما، و«مشيلينا» الذي يرى حبيبتَه «بريسكا» فيَطمئِنُّ قلبه، لكنه يُفاجَأ بأن مَن يراها هي حفيدتها وشبيهتُها. كيف سيواجِهون ما حدث؟ وما مصيرُهم؟.

ولذا يبدو من الأهمية بمكان أن نقوم بدراسة الاستلزام الحواري في مسرحية "أهل الكهف" إذ تسهم بشكل كبير في فهم أعمق للنص والشخصيات، وتكشف عن الدلالات الفكرية والسياسية التي يحملها النص. كما أنه من خلال تحليل التلميحات والمعاني الضمنية، يمكن للمحللين تقديم رؤية متكاملة وشاملة للمسرحية، مما يثري التجربة الأدبية والفكرية للقارئ أو المشاهد.

وفي مقالتنا هذه يطرح البحث السؤال الرئيسي: كيف يمكن للاستلزام الحواري أن يضيف عمقًا وتعددً للمعاني في النص المسرحي، وكيف يساهم في إسقاط الدلالات الفكرية والسياسية على الواقع العربي؟ حيث تتمثل إشكالية البحث في كيفية استخدام توفيق الحكيم للاستلزام الحواري في مسرحية "أهل الكهف" لتوصيل معانٍ ضمنية وأفكار فلسفية وسياسية.

وتهدف الدراسة إلى:

تحليل بنية الحوار: دراسة وتحليل بنية الحوار في "أهل الكهف" للكشف عن الاستلزام الحواري وكيفية استخدامه.

تفسير المعاني الضمنية: الكشف عن المعاني الضمنية والدلالات الفكرية والسياسية التي تنقلها الشخصيات من خلال الاستلزام الحواري.

[1] انظر: سعدية نعيمة، «سياق الحدث الدرامي في مسرحية أهل الكهف لتوفيق الحكيم»، *مقامات للدراسات اللسانية والأدبية والنقدية* ٢/٤ (٢٠٢٠)، ٩١-١١٢.

[2] انظر: وئام كاظم سميسم، «أبعاد الأدب الفلسفي في الفن المسرحي مسرحية أهل الكهف توفيق الحكيم أنموذجا»، *مجلة مركز دراسات الكوفة* ٥٣/١ (٢٠١٩)، ٥٩٩-٦٣٦.

[3] انظر: زيغمي جميلة – محدادي علي، «التحوير الفني وصراع الزمن في مسرحية ‹أهل الكهف› لتوفيق الحكيم»، *مجلة علوم اللغة العربية وآدابها* ٣/١٢ (٢٠٢٠)، ٤٥٢-٤٧٠.

تقييم تأثير الاستلزام الحواري على الشخصيات: فهم كيف يساهم الاستلزام الحواري في تطوير الشخصيات وإبراز نيَّاتها وصراعاتها الداخلية.

تقديم نموذج تحليلي: تطوير نموذج تحليلي يمكن تطبيقه على أعمال أدبية أخرى لفهم استخدام الاستلزام الحواري فيها.

ولتحقيق تلك الأهداف سوف يعتمد البحث منهجًا يجمع بين التحليل التداولي، الأدبي، والنقد الثقافي، مما يسمح بفهم أعمق وشامل للنص. من خلال هذه المنهجية، يمكن الكشف عن المعاني الضمنية والدلالات الفكرية والسياسية، مما يثري التحليل الأدبي ويسهم في تقديم رؤية متكاملة للمسرحية.

ويعقب هذه المقدمة مبحث نظري يشتمل على خمسة مطالب تتناول مفهوم الاستلزام الحواري وأنواع المعنى ومبادئ الخطاب وخواص الاستلزام الحواري، وتعريفًا بمسرحية أهل الكهف وموضوعها. ثم مبحث تطبيقي يستعرض كيفية استخدام الاستلزام الحواري في المسرحية لخلق معان متعددة وتعقيدات في النص. ثم خاتمة تلخص أهم ما توصلت إليه الدراسة.

مبحث نظري

مفهوم الاستلزام الحواري

هو "استتباع أو تَضَمُّن تحاوري، وهو ما يستلزمه الكلام ويفهم منه ضمنًا، ولو لم يُصَرَّح به"[4].

الاستلزام الحواري (Conversational Implicature) في علم التداولية مفهوم قدمه الفيلسوف البريطاني بول غرايس في الستينيات من خلال المحاضرات التي قدمها في جامعة عام 1967، عُرفت لاحقًا بمحاضرات "المنطق والمحادثة" (Logic and Conversation)، ونُشرت بعد وفاته ضمن كتابه الشهير (Studies in the Way of Words)[5]. يشير هذا المفهوم إلى المعاني التي يمكن استنتاجها من الحديث بناءً على السياق والقواعد الضمنية للمحادثة، وليس من الكلمات الحرفية نفسها. وبالتالي "من المتوقع أن يبذل المتلقي المزيد من الجهود العقلية لفهم ما يقال بشكل غير مباشر أو ضمني واستكمال النقاط المفقود بالمعلومات النصية وغير النصية"[6]. ذلك أن الفكرة الأساسية وراء الاستلزام الحواري هي أن المعنى الكامل للحوار لا يقتصر على الكلمات المباشرة والحروف التي يتم استخدامها، بل يتضمن المعاني اللا مباشرة التي يتم نقلها من خلال السياق اللغوي والثقافي والتواصلي.

بمعنى آخر، الاستلزام الحواري يتعلق بالمعاني التي يُفهمها الأشخاص بشكل غير صريح من خلال الحوار، بناءً على سياق الحديث والمعرفة المشتركة والتوقعات الثقافية. هذا يعني أن الشخص قد يفهم شيئًا معينًا أو يستنتجه من الحوار دون أن يتم ذكره بوضوح، بناءً على ما يفترض أن يكون المتحدث يعنيه أو ينويه.

أنواع المعنى عند غرايس

يتناول غرايس كيف أن الناس في حواراتهم قد يقصدون أشياء مختلفة عن الكلمات الحرفية التي

[4] عبد العزيز العصيلي، *المعجم الموسوعي لمصطلحات اللسانيات التطبيقية* (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، ٢٠٢٣)، ٣١٩.

[5] H. P. Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 1-138.

[6] Sezergül Yikmiş, "Türkçede Sezdirim: Duvar Yazıları Örneği", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 2 (2023), 373.

يستخدمونها. هذا يؤدي إلى تفاعلات حوارية تفترض أن السامع قادر على استنتاج المعاني المتضمنة أو المقصودة غير المباشرة بناءً على السياق الحواري والمعرفة المشتركة. وبالتالي فإن غرايس يفرق بين "معنى صريح طرفاه معنى قضوي وقوة إنجازية مرتبطة بأسلوب الكلام، وبين معنى ضمني طرفاه معنى عرفي وآخر حواري"[7].

المعنى الصريح (Explicit meaning):

هو المعنى الذي ينتجه اللفظ والعبارة بشكل مباشر، ويعبر عنها المتكلم بوضوح. ويشتمل هذا المعنى على:

- المحتوى القضوي (Propositional Content): يشير إلى المعنى الذي ينتجه التركيب الإسنادي بين مفردات العبارة[8].

على سبيل المثال، في جملة «الكلب يلعب»، المحتوى القضوي هو أن الكلب يقوم باللعب.

- القوة الإنجازية الحرفية (Illocutionary Force): تعبر عن الأثر الذي يحمله استخدام الأدوات النحوية مثل الاستفهام، النهي، الأمر، التأكيد، النداء وغيرها على أسلوب الجملة. هذه الأدوات النحوية تعكس النية أو الهدف الذي يرغب المتكلم في تحقيقه عند استخدام الجملة. فهذه هذه الأدوات النحوية ليست فقط وسيلة للتعبير اللغوي بل تعبر عن النية والمقصود من الجملة، مما يسهم في تحديد الفعليات المرغوبة أو المتوقعة في التواصل اليومي[9].

على سبيل المثال، في جملة «افتح النافذة": استخدام الأمر (الفعل «افتح») يعبر عن قوة إنجازية تدل على أن المتكلم يطلب أو يأمر الشخص الآخر بفتح النافذة. فالجملة هنا تحمل قوة إنجازية مباشر وواضحة تحدد الفعل المطلوب أن يتم تنفيذه.

المعنى الضمني (Implicit meaning):

ويمكن أن نقول هو القوة الإنجازية المستلزمة (Implicature Force) وهو المعنى الذي يمكن استنتاجه أو التلميح إليه بدون إبلاغ صريح من المتكلم. يتكون هذا المعنى بناءً على الاستخدامات اللغوية العامة ووسائل الاستدلال المتاحة للسامع[10].

على سبيل المثال، إذا قلت «هو يدخن كثيرًا»، فقد تكون القوة الإنجازية المستلزمة من هذه العبارة أن الشخص يحاول التلميح إلى أن هذه العادة قد تؤثر سلبًا على صحته. هذا التلميح ليس صريحًا في اللفظ، لكنه يستنتج منه عندما يكون السامع على دراية بالعادات الصحية والمعرفة العامة حول التدخين. ويشتمل المعنى الضمني على:

- الاستلزام العرفي أو المعاني العرفية (Conventional Implicatures) هي تلك المعاني التي تتولد عن تعبيرات لغوية معينة بطريقة ثابتة ومستقلة عن السياق. هذه المعاني هي جزء لا يتجزأ من التركيب اللغوي وتكون مفهومة بنفس الطريقة دائمًا. وهي لا تعتمد على السياق الخارجي للمحادثة بل تكون جزءً من المعنى الثابت للتعبير نفسه. فهي تُستنتج دائمًا عندما يُستخدم التعبير، بغض النظر عن السياق المحدد؛ فهي لا تتغير بتغير السياق. هذا يعني أنها مدمجة في التركيب اللغوي نفسه وتكون مستقرة دائمًا. مثال:

[7] أحمد مداس، *معالم في مناهج تحليل الخطاب* (عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠١٩)، ١٣.

[8] مسعود صحراوي، *التداولية عند العلماء العرب. دراسة تداولية لظاهرة «الأفعال الكلامية» في التراث اللساني العربي* (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥) ، ٣٤.

[9] محمد العبد، *النص والخطاب والاتصال* (القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ٢٠٠٥)، ٢٨٥.

[10] العصيلي، *المعجم الموسوعي لمصطلحات اللسانيات التطبيقية*، ٧٠٦.

«هي سعيدة لأنه يوم عطلة." المعنى العرفي في كلمة «لأن» بغض النظر عن السياق، توضح دائمًا سببًا أو تعليلًا، فإن كلمة «لأن» تُستخدم لتقديم السبب دائمًا. وفي هذه الحالة، توضح أن سبب سعادتها هو أن اليوم عطلة[11].

- الاستلزام الحواري أو المعاني الحوارية (Conversational Implicatures): هي المعاني التي تُستنتج من خلال السياق الحواري واستخدامات اللغة في مواقف معينة، وتعتمد على مبادئ التعاون بين المتحدثين، مثل مبادئ غرايس[12].

فكرة الاستلزام (Implicature) تنشأ من هذه الفرق بين المعنى الصريح والمعنى المتضمن، حيث يمثل الاستلزام الحواري الطريقة التي يمكن للمتكلمين فيها تعزيز أو تعديل المعاني بما يتناسب مع السياق الحواري والتواصل الفعّال بينهما.

مبادئ الخطاب

أولا: مبدأ التعاون عند بول غرايس

مبدأ التعاون هو مفتاح أساسي في هذا السياق، حيث يعتبر غرايس أن المتحدث والمستمع يتعاونان لتحقيق الفهم المشترك[13]، ويتضمن هذا المبدأ أربع قواعد رئيسية تساعد في تفسير كيفية انتقال المعاني الحرفية إلى المعاني الضمنية في الحوار:

- **قاعدة الكمية** (Maxim of Quantity): أعطِ القدر المناسب من المعلومات، لا تعطِ أكثر مما هو مطلوب ولا أقل. مثال: إذا سُئلت «كيف كانت رحلتك؟»، فقد تقول «كانت جيدة» بدون تفاصيل زائدة إذا كان ذلك كافيًا في السياق.
- **قاعدة النوعية** (Maxim of Quality): لا تقل ما تعتقد أنه خاطئ، أو ما لا تمتلك دليلًا كافيًا على صحته. مثال: إذا قلت «الجو مشمس اليوم» حين ترى السحب في السماء، تكون قد خالفت هذ القاعدة.
- **قاعدة العلاقة** أو **التناسب** (Maxim of Relation): كن ذا صلة: تأكد من أن كلامك متعلق بالموضوع الذي تتم مناقشته. مثال: إذا كنت تتحدث عن الرياضة وبدأت فجأة في الحديث عن الطقس بدون سبب واضح، فإنك تخالف هذه القاعدة.
- **قاعدة الأسلوب أو الكيفية** (Maxim of Manner): كن واضحًا ومنظمًا في التعبير: تجنب الغموض والإبهام، وكن موجزًا ومنظمًا. مثال: إذا كنت تعبر عن فكرة معقدة بشكل مبهم وغير منظم، فإنك تخالف هذه القاعدة[14].

غرايس استخدم هذه القواعد لشرح كيفية استنتاج السامعين للمعاني الضمنية من خلال الحوار، فعندم يخالف المتحدث إحدى هذه القواعد عمدًا مع الالتزام بمبدأ التعاون، يمكن للسامع أن يستنتج معنى

[11] جورج يول، *التداولية*، ترجمة قصي العتابي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠)، ٧٧: ٧٨.
[12] صلاح إسماعيل، «النظرية القصدية في المعنى عند جرايس»، *حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية* ٢٣٠/٣٥ (٢٠٠٥)، ٢٥.
[13] عادل فاخوري، «الاقتضاء في التداول اللساني»، *مجلة عالم الفكر* ٣/٢٠ (١٩٨٩)، ١٤٦.
[14] عزة شبل، *علم لغة النص النظرية والتطبيق* (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٧)، ٣١.

ضمنيًا بناءً على هذا الانتهاك. على سبيل المثال، إذا قال شخص ما شيئًا يبدو غير ذي صلة بالموضوع، فقد يحاول السامع فهم السبب والبحث عن المعنى الضمني.

ثانيا: مبدأ التأدب عند روبن لاكوف

مبدأ التهذيب، كما تنص عليه «روبن لاكوف» في مقالها عن «منطق التهذيب»، يركز على التزام الطرفين في الحوار بالهدف المقصود للتواصل بشكل مهذب ومؤدب. يتألف هذا المبدأ من ثلاث قواعد أساسية[15]:

■**قاعدة التعفف**: لا تفرض شيئا؛ هذه القاعدة تدعو إلى عدم فرض الرأي أو الحلول على الآخرين بشكل قاسٍ أو غير مرغوب فيه. تتطلب عدم فرض الذات على المخاطَب وعدم التدخل في شؤونه الشخصية. مثال: عندما تطلب من شخص ما المشاركة في نقاش، يجب أن تحترم حقه في اختيار المشاركة أو عدمه دون الإلحاح عليه. يمكن أن تقول «هل ترغب في فعل ذلك الآن؟» بدلاً من قول «يجب أن تفعل هذ الآن»، لإتاحة الخيار للشخص الآخر.

■**قاعدة التشكيك (التخيير)**: أعط المتلقي اختيارات؛ تشجع على إتاحة الخيار للمخاطَب، واتخاذ لقراره بنفسه. بدلاً من فرض الرأي على الآخرين، يمكنك طرح الخيارات المتاحة ودعوتهم لاتخاذ القرار الذي يرونه مناسبًا. يمكن أن تقول «هل ترغب في استخدام هذا الطريق أم تفضل طريقة أخرى؟" بدلاً من «هذا هو الطريق الوحيد لحل المشكلة».

■**قاعدة التودد**: اجعل المتلقي يشعر بشعور جيد تعزز من مظهر الود والصداقة في التعامل، مع الحفاظ على قاعدة التعفف بتجنب الإلحاح والتدخل غير المرغوب فيه في شؤون الآخرين. عند تلقي إنجاز ما من شخص ما، يمكن أن تقول «لقد قمت بعمل رائع، أنا فخور بك»، ليشعر بالتقدير والتشجيع[16].

ثالثًا: مبدأ التأدب الأقصى عند جيوفري ليتش

يعكس هذا المبدأ فلسفة التعامل الاحترافي والمهذب في التواصل البشري. يشير إلى أن الممارسات الحوارية والتخاطبية ليست مقتصرة على القواعد اللغوية، بل تشمل مبادئ وضوابط أخلاقية تتفاعل مع خصائص الإنسان الطبيعية.

ليتش صاغ هذا المبدأ بصورتين: صورة سلبية وصورة إيجابية[17].

■**الصورة السلبية**: في الصورة السلبية من المبدأ، يتعلق الأمر بتقليل الكلام غير المؤدب والذي قد يسيء إلى الآخرين. على سبيل المثال:

- تجنب استخدام العبارات الخارجة عن اللياقة في النقاشات العامة.
- عدم التعبير بطرق مسيئة أو مهينة تجاه الآخرين.
- تجنب نقد الآخرين بشكل عامل وغير مبني على الحقائق.

■**الصورة الإيجابية**: في الصورة الإيجابية، يشجع المبدأ على زيادة الكلام المؤدب الذي يساهم في بناء وتعزيز العلاقات الاجتماعية الإيجابية. على سبيل المثال:

- استخدام التعابير اللطيفة والمهذبة في التحدث مع الآخرين.

[15] طه عبد الرحمن، *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي* (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ٢٤٠.
[16] عبد الهادي ظافر الشهري، *استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية* (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٤)، ١٠٠.
[17] عبد الرحمن، *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي*، ٢٤٦.

- تقديم الإشادة والتقدير لإنجازات الآخرين ومساهماتهم.
- التعبير عن الدعم والتشجيع بطرق تساهم في رفع المعنويات وتعزيز الثقة بالنفس.

أما قواعده فهي:

■**قاعدة اللباقة:** تشمل حسن النية في التواصل وتجنب إلحاق الأذى بالآخرين، مما يعزز العلاقات الإيجابية ويحفظ السلام الاجتماعي. مثال: عندما تريد تقديم اقتراح لشخص ما، يمكن أن تقول: "هل لديك بعض الوقت لمناقشة فكرتي؟" بدلاً من: "أنا لا أعتقد أن فكرتك ستنجح."

■**قاعدة الكرم والسخاء:** يشجع على السلوك السخي والكريم الذي يعزز من روح التعاون والتآزر بين الأفراد. كأن تقول: "شكراً جزيلاً على مساعدتك في هذا المشروع، لقد كانت مساهمتك لا تقدر بثمن". بدلاً من: "لم أتوقع منك أن تقدم لي المساعدة."

■**قاعدة الاستحسان والانصاف:** تشجع على تقدير الجوانب الإيجابية للآخرين وتجنب الانحياز أو الظلم. نحو أن تقول: "لقد لاحظت أنك تقوم بجهد كبير في عملك، وأنت تؤديه بكفاءة عالية."، بدلاً من: "لم تنجز العمل بشكل جيد كما كنت أتوقع."

■**قاعدة التواضع:** تشمل تجنب التفاخر والثناء المفرط على الذات، مع التركيز على التعلم من الآخرين. نحو أن تقول"أرغب في سماع آرائك حول هذا الموضوع، لأنك لديك خبرة واسعة في هذا المجال" بدلاً من: "لدي خبرة كبيرة وأعرف الحل الأمثل."

■**قاعدة الاتفاق:** تشجع على البحث عن الحقيقة وتجنب التعصب والصراعات غير الضرورية. نحو أن تقول: "لنبحث معًا عن أفضل الطرق لحل هذه المشكلة." بدلاً من: "رأيك ليس صحيحًا، الطريقة الصحيحة هي...".

■**قاعدة التعاطف:** تهدف إلى تقديم الدعم النفسي والمعنوي للآخرين وتجنب إثارة الخلافات والنزاعات. نحو أن تقول: "أنا هنا لدعمك إذا كنت تحتاج إلى أي مساعدة." بدلاً من: "لماذا لا تتعلم من أخطائك وتصلحها؟"[18].

خواص الاستلزام الحواري

للاستلزام الحواري خصائص أساسية تميزه عن أشكال الاتصال اللغوي الأخرى، وفقًا لمفهوم غرايس، ومن أبرز هذه الخصائص:

الاعتمادية على السياق:

الاستلزام الحواري يعتمد بشكل كبير على السياق الذي يحدث فيه الحوار. لا يمكن استنتاج المعنى الضمني إلا بفهم كامل للسياق المحيط بالمحادثة. **مثال:** إذا قال شخص في مطعم "هل يمكن أن تعطيني الملح؟"، فإن السياق (وجوده في المطعم) يوضح أن طلب الملح هو طلب للمساعدة في تحسين مذاق طعامه وليس سؤالاً مجردًا عن الملح.

القابلية للإلغاء:

المعاني المستلزمة حواريًا قابلة للإلغاء إذا قدم المتحدث معلومات إضافية تتناقض معها. هذا يعني أن الاستلزام يمكن تغييره أو إلغاؤه بتقديم توضيحات إضافية. **مثال:** إذا قال شخص "علي يعمل بجد اليوم"،

[18] جيوفري ليتش، *مبادئ التداولية*، ترجمة عبد القادر قنيني (المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٣)، ١٧٦: ١٨١.

يستلزم ضمنيًّا أن عليًّا لا يعمل بجد عادةً. إذا أضاف "على الرغم من أنه عادةً ما يكون كسولاً"، فإنه يلغي الاستلزام الأصلي ويقدم تفسيرًا آخر.

عدم الانفصال:

الاستلزام الحواري لا يمكن فصله عن العبارة الأصلية بدون تغيير معناها أو الإخلال بالرسالة الأصلية. مثال: إذا قال شخص "أنا لم أشأ الحضور"، يُستنتج ضمنيًا أنه لم يحضر بالفعل، وهذه الدلالة لا يمكن فصلها عن العبارة؛ لأنه إذا أزلنا هذا الاستلزام، فإن العبارة تصبح غير كاملة وتحتاج إلى تفسير إضافي.

قابلية الاحتساب أو التقدير:

تعني أن السامع يمكنه استنتاج المعنى الضمني (الاستلزام الحواري) من خلال معرفة القواعد الحوارية والسياق المحيط بالحوار. يعتمد هذا على قدرة السامع على استخدام معرفته العامة والسياقية لحساب المعاني غير المصرح بها صراحة. **مثال:** إذا قال شخص "النافذة مفتوحة"، يمكن للمستمع أن يستنتج أنه يجب إغلاقها إذا كان الجو باردًا، استنادًا إلى المعرفة المشتركة بأن النوافذ المفتوحة في الطقس البارد غير مريحة.

الاستنتاج غير المباشر:

يتم الوصول إلى المعاني الضمنية من خلال استنتاجات غير مباشرة، بناءً على ما هو مشترك من المعرفة والافتراضات بين المتحدث والسامع. مثال: إذا قال شخص "الساعة متأخرة"، يمكن استنتاج ضمنيًا أنه يريد إنهاء الاجتماع أو الذهاب إلى المنزل، بدون أن يقول ذلك بشكل صريح[19].

ويمكننا استعراض الخصائص كلها في المثال التالي:

تخيل أن هناك شخصين يتحدثان في العمل:

- الشخص الأول: "هل أنجزت التقرير الذي طلبه المدير؟"
- الشخص الثاني: "الحاسوب كان بطيئًا اليوم."

فالسياق الذي يدور فيه هذا الحوار هو بيئة العمل، والحديث عن التقارير وأداء الأجهزة أمر شائع. فإذ أضاف الشخص الثاني "لكن أنجزته في النهاية"، فإنه يلغي الاستلزام الضمني بأنه لم يتمكن من إنجاز التقرير. كما أنه إذا أزلنا تعليق الشخص الثاني عن الحاسوب البطيء، فإن المعنى المستلزم بأن التقرير لم يُنجز بسبب مشكلة الحاسوب سيُفقد. وإذا أبقيناه فإن السامع يستطيع استنتاج أن الحاسوب البطيء هو سبب تأخر إنجاز التقرير. بالإضافة إلى أن الشخص الثاني لم يقل صراحة أنه لم ينجز التقرير، ولكن من خلال استنتاجات غير مباشرة يمكن فهم ذلك.

باختصار، الاستلزام الحواري يتطلب فهم السياق، القدرة على تعديل التفسيرات، والتفاعل بين المعرفة المشتركة والاستنتاجات غير المباشرة للوصول إلى المعاني الضمنية.

مسرحية أهل الكهف (الفكرة والموضوع):

مسرحية "أهل الكهف" لتوفيق الحكيم هي عمل أدبي يعكس بعمق الصراع الأزلي للإنسان مع الزمن. تدور المسرحية حول ثلاثة أشخاص يعودون إلى الحياة بعد نوم طويل يستغرق أكثر من ثلاثة قرون ليجدو أنفسهم في عالم مختلف تمامًا عن الذي تركوه.

تتجلى في المسرحية عدة موضوعات رئيسة منها:

[19] محمود أحمد نحلة، *آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر* (القاهرة: دار المعرفة الجديدة، ٢٠٠٢)، ٣٨: ٤٠.

1. الصراع مع الزمن: يمثل الزمن قوة لا يمكن السيطرة عليها، حيث تغير كل شيء في حياة الشخصيات، وأصبحت علاقاتهم الاجتماعية والأحداث التي كانت ذات أهمية بالنسبة لهم مجرد ذكريات بعيدة.
2. الوحدة والاغتراب: بعد استيقاظهم، يشعر الشخصيات بالغربة والوحدة في العالم الجديد. العلاقات القديمة التي كانت تعطي لحياتهم معنى قد انتهت، مما يخلق شعورًا بالعزلة وعدم الانتماء.
3. البحث عن الهوية: الشخصيات تحاول العثور على ذاتها وإعادة تعريف هويتها في ظل الظروف الجديدة، لكن الزمن الماضي يجعل هذا الأمر شبه مستحيل.
4. اختيار الموت على الحياة: في النهاية، تفضل الشخصيات العودة إلى الكهف، مؤثرين الموت على العيش في عالم لم يعد يعني لهم شيئًا، وهو اختيار يعكس يأسهم واستسلامهم أمام قوة الزمن.

من خلال هذه المواضيع، يقدم الحكيم تأملاً فلسفيًا حول الزمن والتغير والهوية، مما يجعل المسرحية عملاً أدبيًا جديرًا بالبحث والدراسة.

مبحث تطبيقي

بعد هذه الرحلة النظرية التي استعرضنا فيها المبادئ الأساسية لعلم التداولية، وبشكل خاص مفهوم الاستلزام الحواري كما طوّره بول غرايس، إلى جانب نظريات التهذيب أو التأدب كما عرضها لاحقًا كل من لاكوف وليتش، ننتقل الآن إلى الجانب التطبيقي من هذا البحث.

سنسعى في هذا القسم إلى إجراء تحليل تداولي لنصوص مختارة من مسرحية "أهل الكهف" للكاتب المصري توفيق الحكيم، وذلك بهدف الكشف عن الأبعاد التداولية التي تكمن خلف الحوارات الظاهرة، والتي تُضفي على العمل المسرحي عمقًا دلاليًا وفلسفيًا يتجاوز النص الحرفي.

النص الأول: وهو يتناول حوارًا بين ثلاثة أشخاص: مشلينيا، ومرنوش، والراعي يمليخا. يجري الحوار داخل كهف مظلم. الزمان يظل غير محدد تمامًا ولكن يبدو أنه في ليلة مظلمة. الحوار يدور حول محاولاتهم لفهم الوضع الذي يجدون أنفسهم فيه، وتخطيطهم لمستقبلهم وسط التهديدات المحيطة بهم، بما في ذلك خطر المذبحة التي تهددهم. يبدأ الحوار بالتعبير عن حالة الظلام والعزلة التي يعيشونها داخل الكهف، حيث يعاني كل منهم من آلام جسدية ونفسية. يظهر توتر الشخصيات وقلقهم من دخول دقيانوس، الذي يهدد حياتهم بسبب ديانتهم المسيحية[20].

الحوار يكشف عن حبكة متشابكة من الحياة الشخصية والسياسية، حيث يناقشون مخاوفهم وندمهم وتساؤلاتهم حول مستقبلهم وماضيهم. يتبادلون الحديث حول علاقتهم بالأميرة بريسكا ومخاوفهم من كشف سر ديانتهم أمام السلطة الحاكمة. الحوار يبرز الروابط الاجتماعية بين الشخصيات، مع تقديم أسلوب حواري غني بالشخصيات والتفاعلات الإنسانية والدينية. النص يتميز بالغموض والتوتر، وينقل أجواء مشحونة بالقلق والترقب.

[20] توفيق الحكيم، مسرحية *أهل الكهف* (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٨)، ١٣: ٤٧.

أولاً: الاستلزام الحواري وفق قواعد مبدأ التعاون

مشلينيا: «أين أنتَ؟ أسمع صوتك المتبرِّم ولا أراك. آه! ظهري يؤلمني!»[21].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يعبر عن عدم راحته وقلقه، مشيرًا إلى أن الوضع غير طبيعي وغير مريح. الصوت المتبرم يشير إلى أن مرنوش غير سعيد.

○**انتهاك قاعدة الكمية:** لم يقدم مشلينيا معلومات كافية عن موقعه أو حالته، مما يترك مرنوش في حالة عدم يقين.

مرنوش: «دعني. أنا أيضًا ضلوعي توجعني. كأنما نِمت عليها عامًا»[22].

○**الاستلزام الحواري:** مرنوش يعبر عن نفس الشعور بالألم والتعب، مما يوحي بأنهم قد ناموا لفتر طويلة جدًا.

○**انتهاك قاعدة الكيفية:** استخدام التعبير «كأنما نِمت عليها عامًا» هو مبالغة ولا يعبر بدقة عن المد الزمنية الحقيقية.

مشلينيا: «أين الراعي؟ أين ثالثنا الراعي؟»[23].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا قلق بشأن الراعي، مما يشير إلى أنه مهم لسلامتهم أو للموقف الحالي.

○**انتهاك قاعدة العلاقة:** السؤال قد يكون غير ذي صلة مباشرة بالحديث عن الألم، مما يعكس تَشَتُّت الأفكار.

مرنوش: «أف! إنك تحرج صدري بأسئلتك!»[24].

○**الاستلزام الحواري:** مرنوش يشعر بالإزعاج من تكرار الأسئلة ويعبر عن ضيقه بشكل مباشر.

○**انتهاك قاعدة الأسلوب:** الرد يبدو قاسيًا وغير مهذب.

مشلينيا: «أنا كذلك — لو تعلم — ضيِّق الصدر مثلك! مرنوش، كم لبثنا ها هنا؟»[25].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يشير إلى أن ضيقه يوازي ضيق مرنوش، مما يعزز شعورهم بالمأساة.

○**انتهاك قاعدة الكمية:** التكرار في السؤال دون تقديم معلومات جديدة أو حلول.

مرنوش: «يومًا أو بعض يوم»[26].

○**الاستلزام الحواري:** مرنوش يقدّر الفترة الزمنية التي قضوها في الكهف بطريقة غامضة.

○**انتهاك قاعدة الكيفية:** الإجابة غير دقيقة وتعتمد على التخمين.

مشلينيا: «أُريد الخروج من هذا المكان»[27].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يعبر عن عدم تحمله للمكان والرغبة في الهروب.

○**انتهاك قاعدة العلاقة:** تقديم رغبة شخصية قد تكون غير مناسبة في السياق الحالي.

[21] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٣.
[22] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٣.
[23] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٣.
[24] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٤.
[25] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٤.
[26] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٤.
[27] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٤.

مرنوش: «ويحك! إلى أين؟»[28].

○**الاستلزام الحواري:** مرنوش يعبر عن خوفه وقلقه من مغادرة الكهف.

○**انتهاك قاعدة الأسلوب:** الرد يبدو متوترًا ويعبر عن القلق الشديد.

مرنوش: «يا لقلة الحذر! أوَلم تخبرني أنك قبل الرسالة المشؤومة بقليل أهديت إلى بريسكا يدًا بيد صليبًا صغيرًا من الذهب استصنعته لها؟ .. فماذا عليك لو أنك أعطيتها الرسالة كذلك يدًا بيد؟»[29].

○**الاستلزام الحواري:** مرنوش يعبر عن خيبة أمله واتهامه لمشلينيا بعدم الحذر في تصرفاته.

○**انتهاك قاعدة الأسلوب:** استخدام نبرة اتهامية وساخرة، مما يزيد من حدة التوتر بين الشخصيتين.

ثانيًا: الاستلزام الحواري وفق نظرية التأدب:

مشلينيا: "اقعد بجوارنا. مذ قدتنا إلى هذا الكهف وأنت صامت، كأنك لا تأنس بنا!"[30].

○**وجه إيجابي:** دعوة لطيفة لكسر الحواجز وإظهار الرغبة في التقارب وإشعار يمليخا بالألفة والقبول ضمن المجموعة.

○**وجه سلبي:** التلميح إلى صمته قد يُشعره بنوع من الضغط الاجتماعي للتحدث، مما يهدد استقلاليته قليلاً.

يمليخا: "اسمي يمليخا يا مولاي"[31].

○**وجه إيجابي:** استخدام لقب التفخيم "يا مولاي" يعبر عن احترام بالغ وتوقير، مما يعزز مكانة المخاطب الاجتماعية.

○**وجه سلبي:** لا يظهر تهديد واضح لوجه المخاطَب؛ بل بالعكس، يعزز وجهه الإيجابي.

مشلينيا: "يمليخا! كلمة "مولاي" تؤذي سمعي، إنا هنا إخوة ومسيحيون فلا موالي ولا عبيد"[32].

○**وجه إيجابي:** يظهر تواضع مشلينيا ورغبته في المساواة بينه وبين يمليخا، مما يعزز الألفة والانتماء.

○**وجه سلبي:** قد يشعر يمليخا بالحرج غير المقصود بسبب تصحيحه لاستخدام كلمة "مولاي."

يمليخا: "لو أجرؤ على السؤال..."[33].

○**وجه إيجابي:** يعبر عن احترام كبير لحدود الآخر وتواضع في طرح السؤال، مما يحمي وجه المخاطَب الإيجابي.

○**وجه سلبي:** قد يُظهر تواضعًا مبالغًا فيه يُقلل من قوة شخصيته أمام الآخرين.

مشلينيا: "سل عما شئت يا يمليخا، ولا ترهب أمرًا"[34].

○**وجه إيجابي:** تشجيع صريح يبعث الطمأنينة والثقة في نفس يمليخا، ويعزز شعوره بالقبول.

○**وجه سلبي:** لا يظهر تهديد لوجه المخاطَب السلبي؛ بل دعم له.

[28] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٤.
[29] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٢٠.
[30] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٥-١٦.
[31] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٦.
[32] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٧.
[33] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٨.
[34] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ١٨.

يمليخا: "معذرة يا مولاي"[35].

○**وجه إيجابي:** الاعتذار السريع يعبر عن احترام شعور الطرف الآخر ورغبة في تجنب الإساءة، مما يحافظ على العلاقة الإيجابية.

○**وجه سلبي:** قد يُظهر شعورًا بالضعف أو دونية أمام المخاطب.

يمليخا: "إن رحمة الله قريب"[36].

○**وجه إيجابي:** تعبير عن التفاؤل والدعم الروحي مما يعزز الأمل في نفس المخاطَب ويحافظ على وجهه الإيجابي.

○**وجه سلبي:** لا يوجد تهديد ظاهر لوجه المخاطَب السلبي.

يمليخا: "أستغفر الله! هذا كلام لا يلفظه مؤمن"[37].

○**وجه إيجابي:** محاولة تصحيح خطأ بطريقة دينية مهذبة دون الإهانة المباشرة.

○**وجه سلبي:** رغم لطف الصيغة، قد يشعر المخاطَب بتقليل من إيمانه مما قد يهدد وجهه الإيجابي قليلاً.

من خلال هذا المقطع الحواري من مسرحية أهل الكهف، يتجلّى بوضوح كيف يوظف توفيق الحكيم البنية الحوارية لتكثيف المعنى وتقديم مستويات متعددة من التفاعل الإنساني. فقد كشف التحليل التداولي، عن شبكة دقيقة من الاستلزامات الحوارية التي تنبني على التوتر، والاضطراب النفسي، والقلق الوجودي. حيث تُظهر الشخصيات في هذا المشهد حالة من الانفصال عن الزمن والمجتمع، وتعبّر من خلال أقوالها – أحيانًا بصراحة، وأحيانًا عبر التلميح أو المبالغة أو التهكم – عن رفضها للواقع المفروض وعجزها عن استيعاب التحول الزمني الذي ألمّ بها. كما يتجلى في استخدام اللغة تذبذب بين الرغبة في النجاة والاستسلام للواقع المظلم.

كذلك يتبين من التحليل أن الشخصيات في هذا المشهد من مسرحية أهل الكهف اعتمدت استراتيجيات لغوية دقيقة لحماية وجوه المخاطَبين الإيجابية والسلبية معًا، مما يعكس وعيًا اجتماعيًا وأدبيًا بطبيعة العلاقات بينهم، فقد حرصت معظم الشخصيات، خاصة مشلينيا ويمليخا، على استخدام أساليب التخاطب المهذبة مثل الاستئذان، والاعتذار، والتعبير عن التواضع، كما برز التوازن بين إظهار الاحترام (دعم الوجه الإيجابي) والحفاظ على حرية الآخر (حماية الوجه السلبي)، مما ساعد على خلق جو من الألفة والقبول المتبادل، رغم أن بعض العبارات – وإن جاءت بحسن نية – حملت تهديدات طفيفة لوجوه الآخرين تم تلطيفها بلغة مهذبة حافظة للكرامة.

هذا التفاعل اللغوي الدقيق أسهم في تجسيد القيم الاجتماعية والدينية التي كان الأبطال يحملونها، مثل التواضع، والأخوة، والاعتماد على المشيئة الإلهية.

النص الثاني: يدور هذا المقطع في بهو الأعمدة حيث تظهر الأميرة بريسكا وهي منزعجة من حلم راودها، فتسرده على غالياس المؤدب والمستشار، وتُعبّر عن ضيقها من رمزية الصليب الذي تربطه بقصةً قديسة استُشهدت. يظهر في الحوار مزيج من الرمز الديني، والأسطورة، والصراع النفسي الداخلي للأميرة. بعد ذلك، يدخل الملك ليُخبرهم أن ثلاثة أشخاص ظهروا في المدينة بهيئة غريبة، ويُشتبه في أنهم هم

35 الحكيم، *مسرحية أهل الكهف*، ١٩.

36 الحكيم، *مسرحية أهل الكهف*، ٢٢.

37 الحكيم، *مسرحية أهل الكهف*، ٢٣.

«أصحاب الكهف» المذكورون في الأسطورة. يُبدي غالياس تأييده لهذه الفرضية مستشهدًا بأسطورة «أوراشيم الياباني»، ويؤمن أن ظهورهم معجزة إلهية. بينما تبدي بريسكا نوعًا من الخوف والارتياب، يُظهر الملك إجلالاً دينيًا وتقبُّلاً إيمانيًا للحدث.

إجمالاً المقطع يؤسس للّحظة المحورية في المسرحية، وهي ظهور أهل الكهف من زمنٍ غابر إلى العصر الحديث، ويعكس تفاعل الشخصيات بين التصديق، والتقديس، والشك، والرمزية الدينية.

أولاً: الاستلزام الحواري وفق قواعد مبدأ التعاون

الأميرة بريسكا: «أين مُؤدبي غالياس؟ لم أره هذا النهار»[38].

○**الاستلزام الحواري:** تفترض الأميرة أن غالياس يجب أن يكون حاضرًا معها كالمعتاد، وأن غيابه أمر غير طبيعي يستحق الاستفهام.

○**انتهاك قاعدة الكمية:** لم تذكر الأميرة سبب قلقها أو رغبتها المباشرة في رؤيته، واكتفت بالتساؤل، مما يدفع السامع (غالياس) أو المتلقي للتساؤل عن سبب أهمية حضوره.

غالياس: «ها أنا ذا أيتها الأميرة!»[39].

○**الاستلزام الحواري:** يجيب غالياس بطريقة تؤكد حضوره السريع كاستجابة لمكانته كمؤدب أمام الأميرة، مما يوحي بأهمية وجوده بجانبها.

○**احترام قاعدة الكيف:** كلامه صادق ومطابق للواقع، فهو بالفعل قد حضر.

الأميرة: «عجبًا! مالك تلهث والعرق يتصبب من جبينك؟!»[40].

○**الاستلزام الحواري:** يظهر قلق الأميرة على حالة غالياس، ويدلّ ضمنيًا على أن حالته غير معتاد ومثيرة للدهشة.

○**انتهاك قاعدة الكمية:** لم تصف الأميرة مشاعرها كاملة تجاه حالته، واكتفت بطرح تساؤل يوحي بالقلق دون توضيحه بشكل مباشر.

غالياس: «كنت بالمدينة يا مولاتي، ولو لم أذكرك الساعة لما جئت ركضًا!»[41].

○**الاستلزام الحواري:** يكشف أن غالياس كان منشغلاً بأمر خارج القصر، وأن تذكره للأميرة فجأة دفعه للعودة مسرعًا، مما يوحي بمكانة الأميرة الكبيرة عنده.

○**احترام قاعدة العلاقة:** يوضح سبب لهاثه وعرقه بطريقة مرتبطة بالسياق تمامًا.

الأميرة: «ماذا بالمدينة؟ أبي كذلك كان يطلبك الساعة في اهتمام غريب»[42].

○**الاستلزام الحواري:** تفترض الأميرة أن ما يحدث في المدينة وما يطلبه والدها مرتبطان بحدث غريب أو مهم.

○**احترام قاعدة العلاقة:** السؤال يرتبط مباشرة بموضوع غياب غالياس واهتمام الملك.

38 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٧.
39 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٧.
40 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٧.
41 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٧.
42 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٧-٤٨.

غالياس (يتحرّك بسرعة): «الملك يطلبني؟»[43].

○**الاستلزام الحواري:** يفترض أن طلب الملك أمر خطير أو مهم يستدعي رد فعل سريع ومفاجئ.

○**احترام قاعدة الكمية:** إظهار رد فعل حاد يختصر مشاعر القلق دون شرح زائد.

الأميرة (مستوقفة): "انتظر! أترى ما بيدي؟ كتاب الأحلام. إني رأيت الليلة حلمًا عجيبًا يا غالياس؟"[44].

○**الاستلزام الحواري:** تشير إلى أن الحلم قد يكون له دلالة أو ارتباط بما يحدث، مما يستدعي مشاركة غالياس.

○**احترام قاعدة الكيف:** الأميرة تعطي معلومة حقيقية وصادقة دون مبالغة.

الأميرة: "رأيت كأني دُفنت حيّة"[45].

○**الاستلزام الحواري:** يوحي الحلم بوجود خطر أو نهاية قريبة ترمز إلى تغيّر جذري أو تهديد محتمل.

○**احترام قاعدة العلاقة:** الحلم يُطرح في سياق الحديث عن الأحداث الغريبة، مما يجعله ذا صلة بالموضوع.

غالياس: "يا إلهي! أيُمكن أن يكون لهذا صلة بما شاع اليوم في المدينة؟!"[46].

○**الاستلزام الحواري:** يفترض أن الحلم والأحداث التي سمع عنها في المدينة قد يكون بينهما علاقة معنوية أو رمزية.

○**احترام قاعدة الكيف:** غالياس يتحدث وفق ما يعرفه فعلاً ويظهر قلقًا حقيقيًا.

غالياس: "أن كنزًا من عهد دقيانوس مدفون في كهف بوادي الرقيم"[47].

○**الاستلزام الحواري:** الكشف عن إشاعة قوية توضح وجود حدث قديم يُعاد اكتشافه اليوم، مما يربط الماضي بالحاضر.

○**احترام قاعدة الكمية:** يذكر المعلومة الضرورية فقط دون إسهاب.

الأميرة: "دقيانوس؟!"[48].

○**الاستلزام الحواري:** تظهر الأميرة دهشةً واسترجاعًا لمعرفتها السابقة عن دقيانوس، مما يدل على صلة تربط الحلم بالتاريخ.

○**احترام قاعدة العلاقة:** تحافظ على العلاقة بالسياق؛ لأنها تستحضر اسمًا مرتبطًا بموضوع الحلم.

○**انتهاك قاعدة الكمية:** لم تضف معلومات جديدة، بل اكتفت بالتعجب، مما يخلق نقصًا بسيطًا يحفز المتلقي على

غالياس: "نعم دقيانوس صاحبُ عصر الشهداء"[49].

○**الاستلزام الحواري:** يثبت أن دقيانوس معروف بسياق الاضطهاد الديني مما يمهد للربط بين الأمير وبين القديسة التاريخية.

43 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
44 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
45 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
46 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
47 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
48 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
49 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.

○**احترام قاعدة الكيف:** التزم بالصدق، فلم يقل شيئًا إلا وكان صحيحًا تاريخيًا.

○**احترام قاعدة العلاقة:** كلامه ذو صلة مباشرة بسؤال الأميرة.

الأميرة: "أليس هو أب تلك الأميرة التي تسمَّيت باسمها؟[50]".

○**الاستلزام الحواري:** تؤكد الأميرة معرفتها بجزء من القصة، وتلمّح إلى علاقتها الرمزية أو الروحية بهذ الشخصية.

○**احترام قاعدة الكمية:** قدمت مقدار المعلومات المناسب، تأكيدًا لسؤالها.

○**احترام قاعدة العلاقة:** كلامها مرتبط تمامًا بالسياق السابق.

غالياس: "نعم هي ابنته"[51].

○**الاستلزام الحواري:** يُعزز فكرة أن الأميرة الحالية ترتبط بالقديسة القديمة في خُلقها ومصيرها.

○**احترام قاعدة الكيف:** تحدث بصدق.

○**احترام قاعدة الكمية:** أجاب بكلمات قليلة، لكن كافية للإجابة على سؤالها.

الأميرة: "أوَترى هذا العرَّاف قد صدق؟ أوَتراني أشبهها حقيقة؟"[52].

○**الاستلزام الحواري:** يظهر شك الأميرة ورغبتها في تأكيد مصيرها وهويتها، مما يدل على صراع داخلي.

○**احترام قاعدة الأسلوب:** التعبير فيه وضوح وبساطة؛ تساؤل مباشر عن الصدق والمصير.

○**احترام قاعدة الكيف:** تشك في صحة ما قيل لها (بما يعكس بحثًا عن الحقيقة).

غالياس: "أقسم بالمسيح يا مولاتي أني أطلعتك على كل ما أعرف"[53].

○**الاستلزام الحواري:** يدافع غالياس عن نفسه ضد اتهام ضمني بعدم إطلاعها على كل المعلومات.

○**احترام قاعدة الكيف:** بالغ في إثبات صدقه بالقسم، مما يعزز مصداقيته.

○**احترام قاعدة الكمية:** قدم قدرًا كافيًا من المعلومات للدفاع عن نفسه.○ **احترام قاعدة الأسلوب:** كلامه واضح ومباشر للدفاع والشرح.

ثانيًا: الاستلزام الحواري وفق نظرية التأدب

غالياس: «ها أنا ذا أيتها الأميرة!» [54].

○**وجه إيجابي:** يظهر حرص غالياس على الحفاظ على العلاقة الودية مع الأميرة وإظهار الاحترام لها، إذ لبّى ندائها بسرعة.

غالياس: «كنت بالمدينة يا مولاتي، ولو لم أذكرك الساعة لما جئت ركضًا!» [55].

○**وجه إيجابي:** يؤكد غالياس مدى اهتمامه بالأميرة ومكانتها في قلبه، مما يرضي حاجتها للاهتمام ويعزز صورتها الإيجابية.

50 الحكيم، مسرحية أهل الكهف، ٤٨.
51 الحكيم، مسرحية أهل الكهف، ٤٨-٤٩.
52 الحكيم، مسرحية أهل الكهف، ٤٩.
53 الحكيم، مسرحية أهل الكهف، ٤٩.
54 الحكيم، مسرحية أهل الكهف، ٤٧.
55 الحكيم، مسرحية أهل الكهف، ٤٧.

○**وجه سلبي**: الاعتراف بالتقصير الضمني (أنه كان منشغلاً بشيء آخر) قد يمثل تهديدًا بسيطًا لوجه الأميرة الإيجابي، لكنه يُلطّف بالمسارعة بالقدوم.

الأميرة: "ماذا بالمدينة؟"[56].

○**وجه إيجابي:** تُظهر الأميرة اهتمامًا بالشؤون العامة دون أن تفرض رأيًا أو اتهامًا مباشرًا، مما يحفظ ماء وجه الطرف الآخر.

غالياس: "الملك يطلبني؟"[57].

○**وجه إيجابي**: يظهر غالياس قلقًا يُعبر عن احترامه لمكانة الملك، مما يحمي صورة الملك ويحافظ على الهيبة.

الأميرة: "انتظر! أترى ما بيدي؟[58].

○**وجه إيجابي**: طريقة الأميرة في التمهيد للحديث عن حلمها تحمل أسلوبًا لبقًا وغير مباشر، مراعية لانتقال الحديث بسلاسة.

الأميرة: "أوَترى هذا العراف قد صدق؟[59]".

○**وجه سلبي**: يشكك سؤالها في مصداقية العراف بما قد يمس وجهه الإيجابي، لكنه يُطرح بأسلوب حذر وغير هجومي.

غالياس: "أقسم بالمسيح يا مولاتي[60].

○**وجه إيجابي:** يُظهر غالياس إخلاصه الكامل للأميرة مع تأكيد احترامه وإيمانه، مما يعزز الثقة المتبادلة.

في هذا التحليل التطبيقي للحوار في النص الثاني من مسرحية «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم، لاحظنا كيف يتم استخدام الاستلزامات الحوارية من خلال قواعد مبدأ التعاون ونظرية التأدب لتحقيق تواصل فعال مع الحفاظ على توازن دقيق بين التعبير عن المواقف الشخصية والاحترام المتبادل بين الشخصيات. من خلال الانتهاك المتعمد لبعض القواعد، مثل قاعدة الكمية والكيفية، يظهر توفيق الحكيم القدرة على توظيف اللغة لخلق توتر درامي وتأكيد الاضطراب النفسي الذي يشعر به الشخصيات، مما يعكس حالة من الارتباك والبحث عن المعنى في زمن غير محدد. في المقابل، تُظهر بعض العبارات في الحوار أيضًا محاولة الشخصيات للمحافظة على علاقتها من خلال التوازن بين الصراحة والتواضع في التعبير عن مشاعرهم، سواء في شكل النقد أو التحذير.

النص الثالث: تدور أحداثه في بهو الأعمدة، حيث ينتظر مشلينيا بقلق بالغ رؤية الأميرة بريسكا، لكنه يواجه تردّدًا وغموضًا من غالياس، مربيتها ومؤدبها. يتصاعد التوتر في حوارهما بسبب تعظيم غالياس له ورفضه إعطاء إجابات واضحة، ما يزيد من توتر مشلينيا وقلقه حيال إخلاص الأميرة للعهد المقدس. لاحقًا، يدخل مرنوش محطمًا وهو ينعى موت ابنه وزوجته، ويكشف من خلال حوار مأساوي عن اكتشافه الصادم

[56] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٧.
[57] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
[58] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
[59] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.
[60] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٤٨.

بأن ثلاثمائة عام قد مضت، وأن العالم تغيّر تمامًا ولم يعد لهم فيه مكان، ما يعمّق الإحساس بالاغتراب والانفصال عن الزمن.

أولاً: الاستلزام الحواري وفق قواعد مبدأ التعاون

مشلينيا: «ما وراءك؟ أين الأميرة؟»[61].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يتوقع من غالياس أن يقدم معلومة فورية ومباشرة عن مكان الأميرة فهو لا يسأل سؤالاً عامًّا بل يطلب جوابًا محددًا وعاجلاً.

○**قاعدة العلاقة:** يلتزم المتحدث بالسؤال الذي له صلة مباشرة بالموضوع دون خروج عنه.

غالياس: «أيها القديس!»[62].

○**الاستلزام الحواري:** غالياس يتجنب الإجابة المباشرة ويلجأ إلى استخدام نداء شرفي لإظهار الخضوع والخوف وبالتالي يؤخر توصيل المعلومة المطلوبة.

○**قاعدة الكمية:** يخلّ بها لأنه لا يقدّم القدر الكافي من المعلومات التي يحتاجها السائل.

مشلينيا: «أوَلم تخبرها بما قلت لك؟»[63].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يتحقق من أن رسالته قد وصلت إلى الأميرة فهو يتوقع جوابا بسيطا بنعم أو لا مع بعض التفاصيل.

○**قاعدة العلاقة:** يبقى كلامه متصلا بالموضوع ولا يخرج عنه.

غالياس: «نعم نعم»[64].

○**الاستلزام الحواري:** الإجابة المترددة توحي بالتوتر والاضطراب وعدم الثقة فيما يقوله مما يثير الشك لدى السائل.

○**قاعدة الكيف:** يخلّ بها لأن المتحدث لم يكن واضحًا وصادقًا في نقل الحقيقة أو بدا غير واثق فيما يقول.

مشلينيا: «وبماذا أجابت؟»[65].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا ينتظر معرفة رد فعل الأميرة تحديدا أي أنه يريد مضمون الجواب لا مجرد التأكيد.

○**قاعدة الكمية:** يطلب معلومات إضافية لتكملة الفهم.

غالياس: «لا شيء أيها القديس»[66].

○**الاستلزام الحواري:** غالياس ينقل أن الأميرة لم تجب بشكل واضح مما يوحي بأن هناك ترددًا أو إحجامًا من طرفها عن التواصل.

○**قاعدة الكمية:** يخل بها لأنه يقدم معلومة ناقصة وغير مفصلة رغم أن المقام يقتضي توضيحًا أكبر.

61 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩١.
62 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩١.
63 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩١.
64 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩١.
65 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩١.
66 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩١.

مشلينيا: «دعني من أيها القديس أخبرني بالله تكلم»[67].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا ينفد صبره ويريد تجاوز الألقاب والشكليات والدخول في مضمون الحديث مباشرة.

○**قاعدة الأسلوب:** يطلب وضوحًا وتبسيطًا في الحديث دون تعقيد أو تكرار لا لزوم له.

غالياس: «أيها القديس!» [68].

○**الاستلزام الحواري:** غالياس لا يستجيب لمطلب مشلينيا ويكرر مما يعطل الحوار ويزيد التوتر.

○**قاعدة الكمية:** يخل بها لأنه لا يقدم شيئًا جديدًا بل يكرر بلا فائدة.

مشلينيا: «ماذا تصنع أنت في القصر؟»[69].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يشك في مهمة غالياس ودوره ويحاول كشف حقيقته.

○**قاعدة العلاقة:** السؤال متصل تمامًا بموضوع الثقة والأمان داخل القصر.

غالياس: «مؤدب الأميرة»[70].

○**الاستلزام الحواري:** يقدم تبريرًا لوجوده الشرعي بالقرب من الأميرة.

○**قاعدة الكيف:** يلتزم بها حيث يقدم معلومة صحيحة ومطابقة للواقع.

مشلينيا: «وأنتَ أيها الشيخ، ألا تعاونني قليلاً؟»[71].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يحاول استمالة غالياس لمساعدته ويحثه على أن يكون أكثر تعاونًا.

○**قاعدة العلاقة:** لأنه يحاول ربط الطرف الآخر بالموقف عبر طلب المساندة.

مشلينيا: «أهي قالت لك عن...»[72].

○**الاستلزام الحواري:** يريد كشف إذا ما كانت الأميرة قد أسرّت بأمرٍ ديني أو شخصي إلى غالياس.

○**قاعدة الكمية:** يخل بها حيث ينتظر معلومة إضافية لاستكمال فهم الصورة.

مشلينيا: «دعنا من هذا الآن يا غالياس»[73].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يحاول تهدئة التوتر وتخفيف الحواجز بينه وبين غالياس لتسهيل التواصل.

○**قاعدة الأسلوب:** يسعى إلى جعل الحديث أكثر سلاسة ووضوحًا.

مشلينيا: «أخبرني كيف سلوكها مع وصيها؟»[74].

○**الاستلزام الحواري:** يحاول تقييم علاقة الأميرة بالملك لفهم مدى ولائها وتمسكها بالعهد.

○**قاعدة العلاقة: السؤال** وثيق الصلة بهدف مشلينيا الرئيسي.

مشلينيا: «إن هذا الملك ليس من دم دقيانوس فيما أظن»[75].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يشير إلى أن خلفية الملك الدينية تجعله محل ثقة أكثر.

67 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٢.
68 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٢.
69 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٢.
70 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٢.
71 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٣.
72 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٥.
73 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.
74 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.
75 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.

○**قاعدة الكيف:** يعبر عن اعتقاد صادق مع وضوح في التعبير.

مشلينيا: «**ولكن هي لماذا تجيبه إلى طلبه؟**»[76].

○**الاستلزام الحواري:** مشلينيا يشكك في ولاء الأميرة ويتساءل عن دوافعها للاستجابة للملك.

○**قاعدة الكمية والعلاقة:** يخل بهما؛ لأن مشلينيا لم يحصل على كل المعلومات وأصبح في شك وتخمين بدلاً من الاعتماد على وضوح الموقف.

ثانيًا: الاستلزام الحواري وفق نظرية التأدب

غالياس: «**نعم، أيها القديس.. نعم**»[77].

○**الوجه الإيجابي:** استجابة غالياس السريعة والاعتراف يعكسان رغبته في التعاون والطاعة مما يحترم رغبة مشلينيا في معرفة الحقيقة.

○**الوجه السلبي:** الإصرار على استخدام لقب القديس رغم اعتراض مشلينيا يُشعر الأخير بعدم التقدير الكامل لطلبه مما يخرق مبدأ احترام مشاعر المتلقي.

مشلينيا: «**تعال يا .. ما اسمك أيها المؤدب؟**»[78].

○**الوجه الإيجابي:** مشلينيا يخفف من نبرة عدوانيته بمحاولة مخاطبة غالياس شخصيًا باسمه مما يقرب المسافة الاجتماعية بينهما.

○**الوجه السلبي:** طريقته في السؤال توحي بعدم الاهتمام الحقيقي بغالياس كشخص وإنما باعتبار مجرد أداة للوصول إلى غايته مما يُهين وجهه الإيجابي.

غالياس: «**غالياس أيها القديس!**» [79].

○**الوجه الإيجابي:** محاولة غالياس للإجابة بسرعة تدل على الطاعة والرغبة في تهدئة الموقف مم يحفظ توازن العلاقة.

○**الوجه السلبي:** تكرار استخدام اللقب «أيها القديس» يعبر عن عدم مرونة غالياس وربما سوء فهم للموقف مما يزيد استفزاز مشلينيا.

مشلينيا: «**تعال يا غالياس ولنتفاهم**»[80].

○**الوجه الإيجابي:** محاولة صريحة من مشلينيا لتخفيض مستوى التوتر والانتقال إلى حوار أكثر ودية مما يدعم وجه غالياس الإيجابي

○**الوجه السلبي:** النبرة الأبوية المشفقة قد تُشعر غالياس بالتحقير الضمني وكأنه أقل عقلاً أو فهمًا مم يهدد وجهه الاجتماعي السلبي

مشلينيا: «**لماذا تنظر إليَّ هكذا ألست مثلكم؟**»[81].

○**الوجه الإيجابي:** محاولة لإزالة الحواجز الاجتماعية بينه وبين غالياس مما يعزز التقارب بين الطرفين

76 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.
77 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٥.
78 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٥.
79 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.
80 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.
81 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.

○**الوجه السلبي:** في الوقت نفسه يتضمن اتهامًا مبطنًا بأن غالياس ينظر إليه نظرة استعلاء أو استغراب مما يُحرجه

مشلينيا: «دعنا من هذا الآن يا غالياس أخبرني كيف سلوكها مع وصيها»[82].

○**الوجه الإيجابي:** محاولة واضحة للتركيز على الموضوع الأساسي بهدوء مما يوضح رغبة حقيقية في التواصل.

○**الوجه السلبي:** ما يزال أسلوب مشلينيا يعطي إيحاءً بأنه يشكك في إخلاص الأميرة وهو ما قد يشعر غالياس بالحرج لاضطراره للرد.

مشلينيا: «هذا الملك أشد الملوك تمسكًا بالمسيحية أيها القديس وأكثرهم إيمانًا بالله الواحد»[83].

○**الوجه الإيجابي:** إجابة غالياس تهدف إلى طمأنة مشلينيا، مما يحافظ على العلاقة بطريقة تحترم وجه مشلينيا الإيجابي، وتُظهر الولاء

○**الوجه السلبي:** الإجابة تبدو عامة ومبهمة، ولا تلامس قلق مشلينيا الحقيقي بشأن تصرفات الملك مع الأميرة، مما قد يشعر مشلينيا بعدم الاحترام لمخاوفه.

مشلينيا: «لست أسأل عن هذا أيها الأحمق»[84].

○**الوجه الإيجابي:** لا يوجد وجه إيجابي واضح هنا، لأن الرد مباشر وقاسٍ.

○**الوجه السلبي:** الإهانة المباشرة بكلمة «أحمق» تهدد بقوة وجه غالياس السلبي وتهينه أمام نفسه، وتزيد التوتر بدل تهدئته.

غالياس يُطرق خوفًا

○**الوجه الإيجابي:** سكوت غالياس هنا قد يُفهم كنوع من الاحترام والانصياع، ومحاولة تفادي الصدام المباشر.

○**الوجه السلبي:** الصمت يُظهر حالة الضعف والخضوع، مما يضعف مكانته الاجتماعية أكثر أمام مشلينيا.

مشلينيا: «إن هذا الملك ليس من دم دقيانوس فيما أظن؟»[85].

○**الوجه الإيجابي:** مشلينيا يستخدم عبارة «فيما أظن»، مما يُظهر درجة من التواضع في الرأي ويخفف من لهجة الاتهام المباشر، وبالتالي يحترم وجه غالياس الإيجابي قليلاً.

○**الوجه السلبي:** مع ذلك، نبرة التشكيك تظل موجودة، مما يُحرج غالياس ويضعه في موقف المدافع المستمر.

غالياس: «دقيانوس؟ دقيانوس الوثني؟! حاشا لله أن يكون ملكنا من دم ذلك المشرك الطاغية الذي لعنه التاريخ!" [86].

[82] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.
[83] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٦.
[84] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.
[85] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.
[86] الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.

○**الوجه الإيجابي**: غالياس يؤكد بحماس رفضه لدقيانوس مما يتوافق مع قلق مشلينيا الديني ويُظهر دعمًا لموقفه، معززًا العلاقة.

○**الوجه السلبي**: الحماس المفرط قد يُفهم أحيانًا وكأنه تهرب من التفاصيل الدقيقة المطلوبة مما قد يقلل مصداقيته.

مشلينيا: «ولكن أن يستبيح لنفسه طلبها إلى مخدع نومه ليلاً لتقرأ له كما تقول»[87].

○**الوجه الإيجابي**: يحاول مشلينيا هنا أن يتجنب الاتهام المباشر للأميرة، محاولاً تفسير الموقف ببعض الإنصاف مما يحترم مكانة الأميرة.

○**الوجه السلبي**: ومع ذلك، تلميحه بأن القراءة في المخدع أمر مشبوه يهدد وجه الأميرة السلبي ويؤثر على سُمعتها.

مشلينيا: «ولكن هي لماذا تجيبه إلى طلبه أخوفًا ومداراة أم مباسطة ورضاء»[88].

○**الوجه الإيجابي**: مشلينيا يعرض أكثر من احتمال، مما يوحي ببعض الإنصاف وإعطاء فرصة للأمير لتبرير موقفها، وهو احترام لوجهها الإيجابي.

○**الوجه السلبي**: طرح احتمالية «المباسطة والرضاء» يتضمن اتهامًا مبطنًا بالخيانة مما يهدد وجهها السلبي بقوة

مشلينيا: «آه يا غالياس يا غالياس (يمسك بعنق غالياس) ويلكم مني إن كان ما أفهم صحيحًا»[89].

○**الوجه الإيجابي**: التعبير العاطفي القوي قد يُظهر مدى ألم مشلينيا النفسي، مما قد يثير تعاطف غالياس.

○**الوجه السلبي**: التهديد بالعقاب يمس سلامة غالياس البدنية والاجتماعية، وينتهك بقسوة شديد مبدأ احترام الآخرين ويحطم وجهه السلبي

مشلينيا: «وويلها وويل نفسي إن كانت خائنة للعهد»[90].

○**الوجه الإيجابي**: اعتراف مشلينيا بأنه سيتألم أيضًا يُظهر جانبًا إنسانيًا ويخفف من حدة الاتهام المباشر تجاه الأميرة، مما يحافظ قليلاً على وجهها الإيجابي.

○**الوجه السلبي**: رغم ذلك، يتضمن الكلام اتهامًا خطيرًا بالخيانة، مما يهدد كرامة وشرف الأمير تهديدًا جسيمًا أمام نفسه وأمام الآخرين.

وهكذا يكشف الحوار بين مشلينيا وغالياس في هذا المقطع من الفصل الثاني من أهل الكهف عن توتر العلاقات الاجتماعية وتناقض المشاعر بين الشخصيات، حيث يظهر مشلينيا حائرًا مضطربًا بين حبّه العميق للأميرة وخوفه من خيانتها للعهد، مما يدفعه أحيانًا إلى القسوة والاتهام، وأحيانًا إلى الرجاء والرقة. في المقابل، يجسّد غالياس نموذج الشخصية الخائفة المرهوبة، التي تحاول الالتزام بالاحترام وإخفاء بعض الحقائق بدافع الخشية من العقاب أو سوء الفهم. وقد أظهر الحوار تطبيقًا حيًا لمبادئ التأدب، حيث تتكرر محاولات حفظ الوجه الإيجابي عبر التأكيد على الإخلاص والإيمان، وحماية الوجه السلبي عبر الحذر في

87 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.
88 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧.
89 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٧-٩٨.
90 الحكيم، مسرحية *أهل الكهف*، ٩٨.

الإفصاح عن المعلومات، وإن كانت بعض اللحظات تشهد تهديدًا قاسيًا للوجهين معًا، خاصة عند تصاعد غضب مشلينيا. بذلك يسهم هذا المقطع في تعميق فهمنا لصراعات الشخصيات الداخلية والخارجية، ويكشف عن أبعاد التوتر الديني والاجتماعي الذي يطبع سياق المسرحية بأكملها.

الخاتمة

في نهاية المطاف، يمكننا أن نشير إلى النتائج التالية:

توفيق الحكيم يستخدم مبادئ الخطاب بفعالية لتحقيق أهداف درامية معينة. على الرغم من وجود انتهاكات لمبادئ الكم والجودة والعلاقة والطريقة، فإنَّ هذه الانتهاكات تكون مقصودة لخدمة الحبكة الدرامية. يمكن القول إن نسبة انتهاك مبادئ الخطاب في "أهل الكهف" معتدلة وتعزز من جاذبية النص.

الظروف الصعبة التي تعيشها الشخصيات تجعل من الصعب الحفاظ على التأدب بشكل كامل، مما يعكس واقعهم النفسي والاجتماعي، خاصة في ظل مشاعر القلق والتوتر، والانفصال عن الزمن والمجتمع.

اعتمدت الشخصيات، وخصوصًا مشلينيا ويمليخا، استراتيجيات لغوية مهذبة للحفاظ على الوجهين الإيجابي والسلبي للمخاطَبين، عبر الاستئذان، والاعتذار، وإظهار التواضع، وأظهر الحوار قيمًا مجتمعية ودينية متجذرة، مثل الأخوة، والمساواة، والتوكل على الله.

الاستلزامات الحواريّة تظهر بوضوح في الحوار بين الأميرة بريسكا وغالياس. ففي كل مرة يتم ذكر شيء، سواء كان تساؤلاً أو تصريحًا، هناك دلالة ضمنية توجه المعنى وتربط الأحداث ببعضها البعض، مثلاً، عندما تسأل الأميرة عن غالياس، يكون هناك استلزام أنها متوقعة لوجوده المعتاد بجانبها، مما يبرز أهمية وجود كمؤدب. هذا يعكس العلاقة الاعتيادية بين الشخصيات ويُظهر كيف يتم التأثير والتفاعل بينهما باستخدام الاستلزامات الضمنية.

وعليه، فإن هذا التحليل لا يكشف فقط عن المضامين الخفية في الحوار، بل يُظهر كذلك كيف أن الحوار المسرحي – إذا ما قُرئ تداوليًا – يمكن أن يتحول إلى أداة لفهم الديناميات النفسية والاجتماعية والخطابات السياسية والدينية، بما يضيف أبعادًا جديدة لتأويل النص المسرحي.

Kaynakça

Cemîle, Zîġamî - ʿAlî, Muḥaddâdî. "et-Taḥvîrü'l-Fennî ve Ṣirâüʿz-Zamân fî Mesraḥiyyat 'Ehlü'l-Kehf' lit-Tevfîḳ el-Ḥakîm". *Mecelletü'l-ʿUlûmu'l-Luġati'l-ʿArabiyye ve Âdâbihâ* 12/3 (2020), 452-470.

Fâḫûrî, ʿAdil. "el-İḳtiḍâʾ fî't-tedâvüli'l-lisânî". *Mecelle ʿÂlemü'l-Fikr* 20/3 (1989), 144-166.

Grice, H. P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. http://www.gbv.de/dms/bowker/toc/9780674852709.pdf

Ḥakîm, Tevfîḳ. *Mesraḥiyyât Ehli'l-Kehf*. Ḳâhire: Mektebet Miṣr, 1988.

İsmail, Ṣalâḥ. "en-Naẓariyye'l-ḳaṣdiyye fî'l-maʿnâ ʿinde Grace". *Ḥavliyyâtü'l-*

Âdâb ve'l-ʿUlûmi'l-İctimâʿiyye 25/230 (2005), 1-130. https://doi.org/10.34120/aass.v25i230.595

Kâẓim Sumaysim, Wiʾâm. "Abʿâd el-Âdâbü'l-Felsefî fî'l-Fenni'l-Mesreḥî: Mesreḥiyyât Ahli'l-Kehf Tevfîḳ el-Ḥakîm Unmûẕecen". *Mecelletü Merkez Dirâsâti'l-Kûfe* 1/53 (2019), 599-636. https://doi.org/10.36322/jksc/0105317

Leech, Ceoferî. *Mebâdiʾ et-Tedâvüliyya*. çev. ʿAbdüʾḳâdir Ḳanînî. ed-Dârü"l-Beydâ: Afrîḳiyâ el-Şarḳ, 2013.

Medâs, Ahmed. *Maʿâlim fî menâhic taḥlîli'l-ḫiṭâb*. ʿAmmân: Merkez el-Kitâb el-Akademî, 2019.

Naḥle, Maḥmûd Ahmed. *Âfâḳ cedîde fî'l-baḥsi'l-luġavî el-Muʿâṣir*. Kahire: Dârü'l-Maʿrife el-Cedîde, 2002.

Naʿîme, Saʿdiyye. "Siyâḳü'l-Ḥadeṣi'd-Drâmî fî Mesraḥiyyât Ehli'l-Kehf li-Tevfîḳ el-Ḥakîm". *Maḳâmât li-d-Dirâsâti'l-Lisâniyye ve'l-Edebiyye ve'n-Naḳdiyye* 4/2 (2020), 91-112. https://asjp.cerist.dz/en/article/137989

Ṣaḥrâwî, Mesʿûd. *et-Tedâvüliyya ʿinde el-ʿulemâʾ il-ʿArab: Dirâsât tedâvüliyya li-ẓâhira "el-Afʿâlü'l-Kelâmiyye" fî't-turâsei'l-lisânî'l-ʿArabî*. Beyrut: Dârü't-Ṭalîʿa, 2005.

Şehrî, Abdulhâdî Ẓâfir. *İstrâtijiyyât el-ḫiṭâb: Muḳāraba luġaviyya tedâvüliyya*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2004.

Şibl, ʿAzze. *ʿİlmu'l luġati'n-naṣṣ: en-Naẓariyye ve't-taṭbîḳ*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2007.

Yıkmış, Sezergül. "Türkçede Sezdirim: Duvar Yazıları Örneği". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* Özel Sayı 1 (Ekim 2023), 371-390. https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1338746

Yule, Cûrc. *et-Tedâvüliyya*. çev. Ḳuṣay el-ʿAṭabî. Beyrut: ed-Dârü'l-ʿArabiyye li'l-ʿUlûm Nâşirûn, 2010.

ʿAbd, Muḥammed. *el-Naṣṣ ve'l-ḫiṭâb ve'l-ittiṣâl*. Kahire: el-Akademiyye'l-Ḥadîse li'l-Kitâbi'l-Câmiʿî, 2005.

ʿAbdüʾrraḥmân, Ṭâhâ. *el-Lisân ve'l-mîzân ev et-tekevsuru'l-ʿaḳlî*. ed-Dârü'l-Beydâ: el-Merkezi's-Sekâfî'l-ʿArabî, 1998.

ʿUṣaylî, ʿAbdülaziz. *el-Muʿcemü'l-Müsevver li'l-muṣṭalaḥâti'l-lisâniyyâti't-taṭbîḳiyya*. Riyâd: Mecmaʿü'l-Melik Selmân el-ʿÂlemî li'l-Luġati'l-ʿArabiyye, 2023.

OSMANLI MİMARİSİNİN KİLİS'TEKİ NADİDE BİR ESERİ: CANBOLATOĞULLARI KÜLLİYESİ

A Rare Work of Ottoman Architecture in Kilis: Canbolatogulları Complex

Akın TERCANLI

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Sanatları ve Dini Musiki Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye.

Assst. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Division of Islamic Arts and Religious Music, Kilis, Türkiye.

akintercanli@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8736-0126

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Nisan / April 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 327-364

Atıf / Citation: Tercanlı, Akın. "Osmanlı Mimarisinin Kilis'teki Nadide Bir Eseri: Canbolatoğulları Külliyesi [A Rare Work of Ottoman Architecture in Kilis: Canbolatogulları Complex]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 327-364
https://doi.org/10.51553/bozifder.1652023

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 (**Akın TERCANLI**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

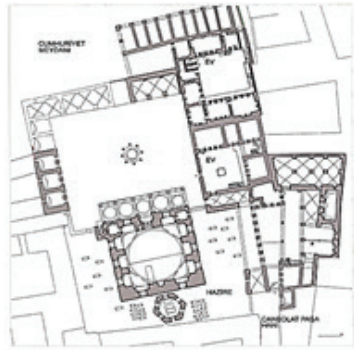
Öz
Kilis, Mercidâbık Muharebesi (1516) sonrasında Osmanlı Devleti'nin kontrolüne geçerek Halep'e bağlı bir sancak olmuştur. Yerleşim yerindeki yönetim değişikliği siyasi sonuçları kadar idari ve imar faaliyetleri açısından da birtakım yeniliklerin yaşanmasına ortam hazırlamıştır. Abbasi döneminden itibaren bölgede etkin bir aile olduğu anlaşılan Canbolatoğulları, Kilis'in yönetimi konusunda öne çıkmaya başlamıştır. Kasım Bey önderliğinde, Yavuz Sultan Selim Han ile başlayan aile ilişkilerinin diplomatik açıdan asıl yönü Kanuni Sultan Süleyman (salt. 1520-1566) zamanında belirlenmiştir. Babası Kasım Bey ile İstanbul'a gelen ve sarayda eğitim gören Canbolat Bey, Kilis'e sancakbeyi olarak atanmıştır. Kilis ve çevresinin öncelikli olarak güvenliğinden sorumlu olan Canbolat Bey, yerleşim yerinde sürdürdüğü imar faaliyetleriyle de Osmanlı kenti dokusunun oluşumuna hizmet etmiştir. Canbolat Bey tarafından yaptırıldığını bildiğimiz han, hamam, cami, bedesten ve türbe gibi yapılar 16. yüzyıl Kilis'inde imar faaliyetlerinin en önemli adımı olarak şehirdeki temel mimari yörüngeyi belirlemiştir. Bu çalışmada da vakfiyedeki bilgilere göre 1553 yılında var olduğu bilinen ve Kilis Sancakbeyi Emir Canbolat Bey tarafından yaptırılan Tekye/Tekke Cami, türbe ve medreseden oluşan Canbolatoğulları Külliyesi'ne odaklanılmıştır. Araştırma, külliyeyi oluşturan yapıların mimari özellikleri ile bezemelerini kültür tarihini oluşturan somut eserler üzerinden değerlendirmeyi hedeflemektedir. Külliyeyi oluşturan yapıların tarihî ve kültürel bağlamını derinlemesine anlamak, mimari özellikleri ile sanatsal değerini ortaya koymak çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Araştırma boyunca yapıları aydınlatmaya dönük tarihî kaynaklar (vakfiyeler, arşiv belgeleri ile seyahatnameler), mimari analizler (plan, cephe ve mimari detaylar) ve kültürel veriler (yerel kaynaklar ile halk arasındaki adlandırmalar) çok yönlü bir şekilde irdelenmiştir. Dokümantasyon metodu temel alınarak hazırlanan çalışmada saha araştırması sonucunda elde edilen görsel verilerden, özellikle yapı analizlerinde sıklıkla yararlanılmıştır. Çalışmada yapının inşa tarihi ve banisi hakkında bilgiler verildikten sonra mimari ve süsleme özellikleri detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Bölümlere ayrılarak incelenen sanat eserlerinin, çağdaşları arasındaki yeri, bezemeler açısından öne çıkan unsurları ve daha genel manada ise Türk-İslam Sanatı açısından konumu ise değerlendirme ve sonuç kısmında irdelenecektir.
Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Kilis, Canbolatoğulları, Külliye, Tekye/Tekke Cami.

Abstract
After the Battle of Marj Dābiq (1516), Kilis came under the control of the Ottoman Empire and became a sanjak of Aleppo. The administrative change in the settlement led to various innovations, not only politically but also in terms of governance and architectural developments. Canbolatoğulları, which is seen as an active family in the region since the Abbasid period, started to come to the fore in the administration of Kilis. The main diplomatic aspect of the family relations that began with Sultan Selim I under the leadership of Kasım Bey was determined during the reign of Sultan Suleiman the Magnificent (A.R. 1520-1566). Canbolat Bey, who came to Istanbul with his father Kasım Bey and was educated in the palace, was appointed as the sanjak bey of Kilis. Canbolat Bey, who was primarily responsible for the security of Kilis and its surroundings, also contributed to shaping the urban structure of the Ottoman city through the construction and development works he undertook in the settlement. Buildings such as inns, baths, mosques, covered bazaars and tombs, which are known were built by Canbolat Bey, determined the basic architectural trajectory in the city as the most important step of the construction activities in 16th century Kilis. This study focuses on the Canbolatoğulları Complex, which consists of a Tekye/Tekke Mosque, a tomb and a madrasah, built by Kilis Sanjak Bey Emir Canbolat Bey and known to have existed in 1553 according to the information in the endowment

charter (waqfiyya). The research aims to evaluate the architectural features and ornaments of the buildings that make up the complex through concrete works that constitute its cultural history. The main purpose of the study is to deeply understand the historical and cultural context of the buildings that make up the complex and to reveal their architectural features and artistic value. Throughout the research, historical sources (waqfiyyas, archive documents and travelogues), architectural analyses (plans, facades and architectural details) and cultural data (local sources and naming among the people) aimed at shedding light on the structures were examined in a multi-faceted manner. In the study prepared based on the documentation analysis method, visual data obtained as a result of field research were frequently used, especially in structural analyses. In the study, after providing information about the construction date and the benefactor of the structure, its architectural and decorative features will be analysed in detail. The place of the works of art, which are examined by dividing into sections, among their contemporaries, the prominent elements in terms of ornamentation and, more generally, their position in terms of Turkish-Islamic Art will be examined in the evaluation and conclusion section.
Keywords: Turkish-Islamic Art History, Kilis, Canbolatoğulları, Complex, Tekye/Tekke Mosque.

Giriş

Kilis'te bulunan cami, medrese ve türbeden oluşan yapı topluluğu Tekke Mahallesi'nde Cumhuriyet Meydanı'nda yer almaktadır. Bu yapıların yanı sıra türbenin olduğu alanda bir hazire, külliyenin kuzeyindeki Paşa Hamamı (1553) ile günümüze ulaşamayan yapılardan bir bedesten, sayıları yüzün üzerinde olduğu anlaşılan dükkânlar, bir han ile Canbolatoğulları'na ait olduğu düşünülen çeşitli sivil mimarlık ürünleri, külliyenin büyük bir yapı topluğunun merkezinde yer aldığını göstermektedir (Res. 1).



Res. 1. Canbolatoğulları Külliyesi'nin Genel Vaziyet Planı[1]

[1] Sıdıka Bebekoğlu-Abdülhamit Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari, Yazıt Eserleri)* (Ankara: Kilis Valiliği Yayınları, 2008), 94.

Vakfiyedeki adıyla Tekye Cami,[2] günümüze tamamı ulaşamayan geniş bir avlunun[3] içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda avlunun güneyine konumlaman dinî mekân tek kubbeli, kare planlı ve beş gözlü son cemaat mahallinden oluşan bir görünüm arz etmektedir. Harimin güneyinde bir türbe yer almakta olup avlu ekseninde yer alan ve tamamı günümüze ulaşamayan medrese hücreleri ise batı kanadındadır. Harime bitişik olarak tasarlanan minare kuzeybatı köşededir. Çalışmada ilk olarak Tekye/Tekke Cami'nin, inşa tarihi ve banisi hakkında bilgi verilecek, ardından ise yapıların mimari ve süsleme özellikleri detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Bölümlere ayrılarak incelenen yapıların çağdaşları arasındaki yeri, bezemeler açısından öne çıkan unsurları ve daha genel manada ise Türk-İslam Sanatlarındaki konumu değerlendirme bölümünde irdelenecektir.

1. Tarihlendirme

Külliyeyi oluşturan yapılardan cami, medrese ve türbenin kitabesi yoktur. Harime giriş kapısı üzerinde dikdörtgen formlu mermer bir kitabelik vardır. Kitabeliğin içerisine günümüz Türkçesi ile "Canbolad Paşa Tekye Camiî Şerifi Arabî 960" ifadesi yazılmıştır. Kitabedeki bu ifadenin günümüze yakın bir zaman diliminde ekletilmiş olduğu anlaşılmaktadır.[4] Kitabesi olmayan caminin "Canbolad/Canpolat Bey Vakfı" adında bir vakfiyesinin olduğu tespit edilmiştir.[5] Arşiv belgesinde dikkatimizi çeken ilk husus "…Sabika Kilis ekrat beyi olan Canbulat Bey medine-i Kilis'te bina eylediği Tekye Camii…" ifadesinin kullanılmasıdır. Bu ifade, cami

[2] Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Kayıtları Arşivi'ndeki 607 numaralı defterde yer alan "Canbolad/Canpolat Bey Vakfı" isimli belgede "…Canbulat Bey medine-i Kilis'de bina eylediği Tekye Camii…" ifadesi geçmektedir. Metin Akis vd., *Kilis Vakıf ve Vakfiyeleri* (Kilis: Kilis Valiliği Yayınları, 2015), 138. Yapıya halk arasında "Tekke Camii" dendiği gibi banisine istinaden "Canbolatoğlu Paşa Camii" de denir. Evliyâ Çelebi (1611-1682) "padişâhâne" olarak nitelendirdiği yapının adını "Canpûladoğlu'nun Cami" ve "Canpûladdiyye Cami" olarak zikretmiştir. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 9/181-182.

[3] Avlunun kuzeyinde yer alan ve günümüzde üzeri küçük bir kubbe ile kapatılan şadırvan orijinal değildir.

[4] Bahsi geçen konu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde irdelenmiştir.

[5] Akis vd., *Kilis Vakıf ve Vakfiyeleri*, 138-139. Vakfiyenin biri 1738 diğeri de 1912 tarihli olmak üzere iki kopyasının daha olduğu söylenmektedir. Abdulkadir Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 18.

adının tarihî belgede net olarak belirlendiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Cami ve aileye ait diğer yapılar hakkında bilgi veren vakfiye kaydı 1553 yılına aittir.[6] Bu bilgiler, kitabesi olmayan ancak arşiv vesikasında adı geçen ve külliyenin merkez yapısı olduğu anlaşılan caminin, 1553 yılında ayakta olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir.

2. Bani

Vakfiyedeki bilgilere göre Tekye Cami, Canbolatoğulları[7] ailesinden Emir Canbolat Bey (1500-1572/73) tarafından inşa edilmiştir. Kilis, Osmanlı hâkimiyetine geçince,[8] şehirde geniş kapsamlı bir imar faaliyeti başlamıştır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan külliye başta olmak üzere araştırma konumuzun dışında kalan ve günümüze ulaşan Mevlevîhâne (1535-1553) ile Paşa Hamamı (1560) gibi günümüze ulaşamayan ancak varlığı bilinen bir han ile bedesten olmak üzere farklı nitelikle yapılar da bu aile tarafından yaptırılmıştır.[9] Kilis'i inşa ettirdikleri eserlerle adeta bir Osmanlı şehri kimliğine kavuşturan aile hakkında bilgi vermek konumuzun seyri açısından oldukça önemlidir.

Canbolatoğulları ailesinin Kilis'e nereden geldiği tam olarak bilinme-

[6] Vakfiyede Canbolat Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılan han, hamam ile sayıları yüzü bulan çeşitli dükkânlardan da bahsedilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Akis vd., *Kilis Vakıf ve Vakfiyeleri*, 138.

[7] Arşiv belgeleri, seyahatname ve özgün çalışmalarda aile adının "Canbolatoğulları/Canpulad/Canpulat/Canpolat Oğulları ya da Canbuladoğlu" olmak üzere farklı şekillerde kullanıldığı görülmektir. Aileye verilen farklı isimler için bk. İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1968), 407; Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari* Eserleri, 17-18; Metin Tuncel, "Kilis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/5-8; Yusuf Küçükdağ, "Kilis Mevlevihanesi, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 24/24 (Aralık 2004), 260; Metin Akis, "İ. Hakkı Konyalı Armağanına Katkı: Kilis Sancağında Canbolat Oğulları Ailesinin Yönetimi", *Şehirlerin Sevdalısı İbrahim Hakkı Konyalı Armağanı* ed. Hasan Bahar (Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015), 392. Biz çalışmada arşiv vesikasındaki isimlendirmeyi yani "Canbolat" ifadesini temel aldık.

[8] Feridun Emecen, "Mercidâbık Muharebesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/174.

[9] Akın Tercanlı, "Kilis'in Hamamları, Çeşmeleri, Hanları, Evleri, Konakları ve Kamu Yapıları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Geçmişten Günümüze Bilge Şehir Kilis*, ed. Mehmet Ali Yıldırım (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2023), 541-542, 561-562; Sıdıka Bebekoğlu-Abdülhamit Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari, Yazıt Eserleri)* (Ankara: Kilis Valiliği Yayınları, 2008), 94, 114.

mektedir. Buna rağmen ailenin Abbasiler döneminden itibaren yerleşim yerinde oldukları ileri sürülmektedir.[10] Aile üzerine yapılan araştırmalarda ilk isim olarak Kasım Bey[11] adı zikredilmektedir. Kasım Bey'in, 1516 yılında Mısır seferine katıldığı anlaşılmaktadır. Sefer dönüşünde Kasım Bey ile on iki yaşında olduğu ileri sürülen oğlu Canbolat (Emir Canbolat Bey) Yavuz Sultan Selim Han ile İstanbul'a gitmiştir.[12] Kasım Bey'in İstanbul'a gelmesi ve sefer sırasında Osmanlı Devleti'nin yanında bulunması siyasi kariyerinde önemli değişikliklerin yaşanmasına ortam hazırlamıştır. Bu düşüncemizi destekleyen en önemli gelişme ise Kasım Bey'in ilk olarak Halep Beylerbeyi Karaca Ahmed Paşa'nın (öl. 1555) hizmetine girmesidir. Kasım Bey'in yükselişi ve Kilis'in, ailesine ocaklık olarak verilmesi, yapılan araştırmalara göre Yezidî Şeyhi İzzeddin Dermezanlu'yu rahatsız etmiş ve Dermezanlu "Kasım Canbulad eğer Halep ve çevresine gelirse büyük fesadlar çıkaracaktır." diyerek Halep Beylerbeyi Karaca Ahmed Paşa'yı Canbolatoğlu'na karşı kışkırtmıştır. Dermezanlu'nun sözlerini İstanbul'a ileten Karaca Paşa, Kasım Canbolat'ı idam ettirmiş mallarına da el koydurtmuştur.[13] Babası Kasım Bey'in ölümü, bu çalışmaya konu olan külliyenin banisi Emir Canbolat Bey'in siyasi kariyerinin başlangıcını oluşturmuştur. Babasının ölümüne rağmen Canbolat Bey'in İstanbul'da kaldığı ve saray-

[10] Aile kökeni hakkında öne çıkan görüşlerden biri de Eyyubilerin, Haçlılarla mücadelesinde İslam topraklarını korumak adına günümüzde Halep'in 60 km. batısında bulunan İdlib'e bağlı bir yerleşim yerine bu ailenin yerleştirilmiş olduğudur. Canbulat Bey'in babası Emir Kasım Bey de İdlib civarına yerleşen Mened adındaki bir şahsın torunlarından biridir. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 424-426; Selim Hasan Haşşi, *Ali Paşa Canbulad* (Lübnan: Beyrut Matbaası, 1986), 14. Yapılan araştırmalara göre Mened öldükten sonra Canbulatoğulları ailesi Çerkes Memlüklüleri ile bir dizi çatışma yaşamıştır. Süleyman Duman, *Celali İsyanları Örneğinde Canbuladoğlu Ali Paşa İsyanı* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 50. Vakfiyede Canbolat Bey için geçen "Ekrad" ifadesinin konargöçer aşiret ya da Kürt boyu beyi anlamında kullanıldığı söylenmektedir. Şenol Çelik, "XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi: Canpulad Bey", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 7 (Güz 2002), 7; Metin Akis, "Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Kilis Sancağındaki Aşiretlerin İdareleri, Nüfusları ve Yaşam Tarzları", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23/35 (Mayıs 2004), 11.

[11] Konyalı'ya göre Kasım Bey'in, yetmiş oğlu vardır. Çeşitli isyanlara karışan Kasım Bey'in oğulları farklı bölgelere sürülmüştür. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 427-429.

[12] Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 427; Haşşi, *Ali Paşa Canbulad*, 16. Peçevî, çocuk yaştaki Canbolat Bey'in Yavuz Sultan Selim Han'ı gördüğünden bahsetmektedir. Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), haz. Bekir Sıtkı Baykal, 1/51.

[13] Duman, *Celali İsyanları Örneğinde Canbuladoğlu Ali Paşa* İsyanı, 50; Haşşi, *Ali Paşa Canbulad*, 19.

daki eğitimine devam etiği anlaşılmaktadır.[14] Bölgedeki güveni ve asayişi sağlamak adına Canbolat Bey'in, 1535 yılında,[15] Kanuni Sultan Süleyman (sal. 1520-1566) tarafından Kilis'e sancakbeyi olarak atanması[16] kendisine karşı duyulan güvenin en somut göstergelerinden biridir. Sancakbeyi olduktan sonra Canbolat Bey, yerleşim yerinde özellikle genel asayişin temini, bölge güvenliği, teftiş, isyan bastırma, eşkıya takibi ve hazine nakli gibi kritik konularda görev almıştır.[17] Bölgede cereyan eden Ulyanoğlu isyanını bastırmak üzere Basra tarafına gönderilen Canbolat Bey, Bağdat Beylerbeyi İskender Paşa'ya (öl. 1571) yardım etmiştir.[18] Eşkıyalığa izin vermeyen Emir Canbolat Kilis'te asayişi sağlayarak[19] uzun yıllar şehrin Osmanlı kenti kimliğine dönüşmesine olanak sağlayan çok sayıda eser inşa ettirmiştir. Uzun yıllar Kilis'in sancakbeyi olan Canbolat Bey 1572/1573 yılında vefat etmiştir.[20]

3. Canbolat Paşa (Tekye/Tekke) Cami

Cami, külliyenin merkez yapısıdır. Yapının medrese ve türbe ile aynı zamanda inşa edilmediği anlaşılmaktadır. Kitabesi olmayan caminin daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir vakfiyesi bulunmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde külliyeyi oluşturan yapıların mimari ve süsleme özellikleri detaylı

[14] Canbolat Bey'in, Kanuni Sultan Süleyman saltanatının ilk yıllarında sarayda eğitim almış olabileceği ifade edilmektedir. Esma Gürsu, *Celali İsyanlarından Canbolatoğlu Ali Paşa İsyanı* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23.

[15] Canbolat Bey'in Kilis sancakbeyliğine atanma tarihi ile ilgili farklı görüşler de vardır. Bazı araştırmacılara göre Canbolat Bey 2 Aralık 1548 yılında sancakbeyi olarak görevlendirilmiş ve 26 yıl bu görevde kalmıştır. Çelik, "XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucusu", 1.

[16] Mücteba İlgürel, "Canbolatoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/144-145.

[17] Mehmet Tektuna, *Hurûfât Defterlerinde Kilis Sanacağı (1690-1832 Sosyoekonomik ve Kültürel Yapı)* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2020), 50.

[18] Abdülkadir Özcan, "İskender Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 565-566.

[19] Tektuna, *Hurûfât Defterlerinde*, 51.

[20] Canbolat Bey'in vefatının akabinde aile üyelerinden önce Cafer Bey yönetimi devralmış (1575-1582), vefatı üzerine de 1579 yılında Habib Bey sancakbeyi olmuştur. 1600'lerin başına kadar Canbolatoğulları ailesinin üyeleri farklı zaman dilimleri içerisinde Kilis'in sancakbeyi olmuşlardır. 1607 yılında meydana gelen Canbolatoğlu Ali Paşa isyanı ile ailenin Kilis ve çevresindeki yönetimi son bulmuştur. Canbolatoğulları ailesinin bir kısmı, Canbolatoğlu Ali Paşa isyanından sonra Kilis sancağından çıkartılmış ve daha güneye sürülmek suretiyle Lübnan'a yerleşmiştir. Akis, "İ. Hakkı Konyalı Armağanına Katkı", 402.

bir şekilde analiz edilecektir. Diğer yapılara nazaran en fazla mimari birime sahip olan Tekye Cami'nin her bölümü ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

3.1. Son Cemaat Yeri

Harime girişin hemen ön tarafında beş gözlü son cemaat bölümü yer alır. Son cemaat bölümü, altı sütun tarafından taşınmakta olup bölümlere ayrılan birimlerin üzeri de kubbelerle kapatılmıştır. Kubbeye geçişler pandantiflerle sağlanmıştır. Doğu, batı ve orta alanda yer alan kubbe diğerlerinden daha küçüktür. Pandantiflerin iç kısımlarında kalem işi tekniğiyle yapılmış bezemeler yer alır.[21] Son cemaat yerindeki sütunlar birbirlerine sivri kemerlerle bağlanmıştır. Sivri kemer genişliğince yer alan kuşatıcı bir kemer cepheye hareketlilik kazandırmıştır. Kemer boşluklarının arasında birer tane olmak üzere toplam dört adet çörtenin varlığı dikkat çekicidir. Son cemaat yerindeki sütunlar yekpare mermerdir.[22] Sütunların kubbeleri taşıyan tepe noktaları ile örtünün ağırlığını zemine ilettikleri noktalarda kurşun renkli bilezikle kaplandığı görülür. Sütun başlıklarındaki mukarnas dolgular yapının mimari tezyinatına katılarak cepheyi hareketli kılmıştır. Ön taraftaki taşıyıcı sütunların arkasında bir diğer ifade ile harime giriş kapının yer aldığı cephede gömme olarak yapılmış iki sütun daha vardır (Res. 2-4).

[21] Son cemaat yeri başta olmak üzere harim kubbesinin içinde, pencere alınlıklarının üstünde ve harim duvarlarında kalem işi bezemeler görülür. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde üzerinde durulacağı gibi kalem işlerinin büyük bir kısmı döneminden değildir.

[22] Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 407.

Res. 2. Tekye Cami Son Cemaat Yeri

Res. 3. Tekye Cami Son Cemaat Yerindeki Kubbe İçleri ve Tek Sütun Detayı

Res. 4. Tekye Cami Son Cemaat Yerindeki Sütun Başlıkları Detayı[23] (Restorasyon Öncesi)

Altı sütun tarafından taşınan beş gözlü son cemaat yerinin olduğu alanda ikisi büyük bir tanesi de küçük olmak üzere üç pencere bulunur. Batı kanadında yer alan ve minareye yakın olan pencerenin nefeslik şeklinde düzenlendiği görülür. Büyük boyutlu açıklıklar, harime giriş kapısının sağ tarafında yer almaktadır. Bu pencereler dikdörtgen formlu olup düz atkılıdır. Atkıların üstünde kirli sarı, siyah ve kahverengi tonlarında zıvanalı birer silme yer alır. Buradaki renk geçişleri pencereyi üç yönden kuşatan çerçevede de kendini göstermektedir. Silmelerde mermer kullanılmıştır (Res. 5).

Res. 5. Tekye Cami Son Cemaat Yerindeki Pencere Düzenlemesi[24] (Restorasyon Öncesi)

Pencereler, dört yönden sivri kemerli ve pahlı bir silme kuşağı ile çevrelenmiştir. Sivri kemerli pencereyi kuşatan silmeler cepheyi hareketli kılmıştır. Pencerelerde yer alan bir diğer süsleme unsuru da alınlıklardaki çinilerdir. Beyaz zemin üzerine, kobalt mavisi tonlarında yer alan çinilerdeki bezeme konsepti dikkat çekicidir. Buradaki süslemede

[23] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 58.

[24] Tülay Kesmez, *Kilis Camileri (Cumhuriyet Dönemine Kadar)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27.

merkezdeki stilize olmuş çiçek motifi (muhtemelen lotus) ile bu çiçeğe bağlanan ve dört yana uzanan yarım hatayîleri andıran bir bezeme vardır. Büyük pencere alınlığında yer alan ve kemer hacmince genişlik bulan bu bezeme konsepti doğudaki ile aynı tezyini anlayışa sahiptir (Res. 6).

Res. 6. Tekye Cami Son Cemaat Yerindeki Pencere Alınlıklarında Yer Alan Çini Detayı[25]

Son cemaat mahalli dışında yapının doğu ve batı cephesinde de pencereleri görmek olanaklıdır. Cephelerdeki altlı-üstlü pencere düzenlemesi birbirlerini tekrar eder niteliktedir. Alt kısımda yer alan pencereler, üsttekilerden daha büyük boyutlu olup dikdörtgen formludur. Kirli sarı ve siyah renkli taşların dönüşümlü olarak kullanıldığı çerçeveler dikkat çekicidir. Pencerelerde düz atkı kullanılmıştır. Sağır sivri kemerli alınlıklar tepe noktalarında, üst taraftaki pencerelerin olduğu yöne doğru düz atkılı silmelerle de kuşatılmıştır. Düzenleme açısından batı cephesine benzeyen doğu cephesindeki aydınlatma alanlarının tek farkı kuzeydoğu köşeyi aydınlatan bir pencerenin daha bulunmasıdır. Güney cephede mihrabın yer alması pencere düzenlemesini değiştirmiştir. Bu cephenin alt tarafına muhtemelen mihraptan dolayı iki pencere açılmıştır. Gerek cephelerdeki pencereler gerekse kubbe kasnağına açılan ve sayıları on altıyı bulan pencere düzenlemesi harimi aydınlatmıştır (Res. 7).

[25] Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi", 9.

Res. 7. Tekye Cami, Doğu Cephesindeki Pencere Düzenlemesinden Detay

Son cemaat yerinin kuzeye açılan cephesinde dört çörten ile iki rozet vardır. Buradaki taş bezemelerin simetrik bir kaygıyla yerleştirildiği görülür. Rozetler, harime giriş bölümünün yer aldığı orta alandaki geniş kubbeyi taşıyan kemer yüzeylerine yerleştirilmiştir. Bu bağlamda orta alandaki kubbenin sağına bir soluna da bir çörten ile rozetin yerleştirildiği görülür. Çörtenlerden ikisinde, (kemerin doğusu ile batısında) motif olarak balık sırtı kullanılmıştır. Burada dikkatleri çeken bir diğer unsur da balık sırtı motiflerinin yer aldığı çörtenlerin hemen altına rozetlerin eklenmiş olmasıdır. Doğudaki yuvarlak rozetin içi altı kollu yıldız ve çokgenlerden meydana gelmiştir. Sekizgen olan diğer rozet ise ortasında sekiz kollu büyük bir yıldız ile çokgenlerden oluşmuştur (Res. 8-9).

Res. 8-9. Tekye Cami Son Cemaat Yerindeki Çörtenler ile Rozetlerden Detay

3.2. Minare

Yapının minaresi, ibadet mekânının kuzeybatı köşesine bitişiktir.

Mimari birime basık kemerli geçişten ulaşılır. Geçişin yer aldığı kaide süsleme açısından oldukça zengindir. Kaide kısmında bantlı süsleme olarak adlandırabilecek bezeme anlayışı hâkimdir. Bu bağlamda siyah ile kirli sarı renkli taşların değişimli olarak kullanılması söz konusudur. Minaredeki iki renkli taş işçiliği bağlı bulunduğu yüzeye hareket kazandırmıştır. Kaidede dikkati çeken bir diğer unsur pahlanmış köşelerdir. Güneybatı ve kuzeybatı köşelerde yer alan, yukarıdan aşağıya doğru genişleyen ve taşıyıcı özelliği olmayan dört sıra hâlindeki mukarnaslar dikkat çekici bir etkiye sahiptir. Mukarnaslı köşeliklerin üzerinde gövde yer alır. Çokgen biçimli gövdede üç bilezik ile mazgal pencereler vardır. Şerefe, minaredeki bezemenin yoğunlaştığı yerlerdendir. Mukarnaslı şerefe altındaki bezemelere şerefe korkuluğundaki alt kollu yıldızlar ile ajurlu bezemeler eşlik eder. Petek kısmı silindiriktir. Taştan yapılan külah ise koni biçimlidir (Res. 10-11).

Res. 10. Tekye Cami Minaresindeki Renkli Taş Bezemeler ile Mukarnaslı Köşelik Detayı

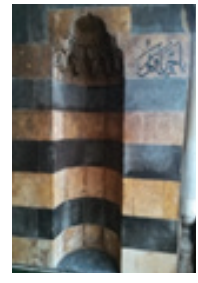
Res. 11. Tekye Cami Minaresindeki Şerefe Detayı[26]

3.3. Harime Giriş

Son cemaat yerinin ortasından harime geçiş yapılır. Yapının planında da dikkat çeken bu durum giriş ile mihrap eksenin simetrik bir kaygı anlayışla tasarlanmış olduğunu göstermesi baskımından son derece

[26] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 59.

önemlidir. Harime geçiş bölümü yapıdaki taş bezemelerin en yoğun olduğu alanlardan da biridir. Basık kemerli geçidin hemen önünde biri doğu diğeri de batıda olmak üzere iki sütunçe varlığı dikkat çeker. Sütunçelerin başlıklarında mukarnas dolguları, taban kısımlarında ise kum saati motifi yer alır. Bu mimari parçaların olduğu alan ile basık kemerli harime geçiş kısmının yer aldığı yüzeyde kirli sarı ve siyah renkli taşlar görülür. Kirli sarı ve siyah renkli taşlar tıpkı minare kaidesinde olduğu gibi burada da bantlı süsleme ekseninde düzenlenmiştir. İki renkli taşın hareketli hâle getirdiği cephedeki süsleme unsurları basık kemerli geçit kısmının üstünde de devam etmektedir. Gömme sütunçelerin hemen üstünde geçit kısmını da içine alan bir kemer bulunur. Kemerde, kirli sarı ve siyah renkli taşlardan meydana gelen bantlı süsleme kuşağı yer alır. Basık kemer ile at nalı formlu kemerin arasında yer alan kavsara kısmında stalaktitleri andıran mukarnas dolgusu yer alır. Kavsaranın tepe noktasında istiridye kabuğu formunu andıran mukarnaslar yukarıdan aşağıya doğru genişleyen altı sıralı bir düzenlemeye sahiptir. Mukarnas dolgusunu oluşturan kuşakların birbirlerinden farklı oldukları görülür. Mukarnas kavsaralı ve basık kemerli geçişin doğusunda ve batısında birer tane olmak üzere toplam iki adet mihrabiye yer alır. İki renkli taş süslemelerin devam ettiği mihrabiyelerin nişlerinde ise dört sıra hâlinde tanzim edilmiş mukarnaslı dolguları görmek olanaklıdır. Basık kemerin hemen üstünde dikdörtgen formlu siyah bir çerçeve ile sınırlandırılmış iç kısmına "Canbolad Paşa Tekye Camiî Şerifi Arabî 960"[27] ibaresinin yer aldığı bir kitabelik vardır (Res. 12-15).



[27] Mermer kitabenin içerisine eklenen yazı orijinal değildir.

Res. 12. Tekye Cami Harime Giriş Kısmındaki Süsleme

Res. 13. Tekye Cami Harime Girişteki Mukarnas Detayı

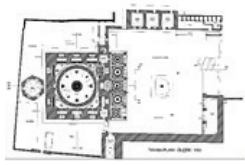
Res. 14. Tekye Cami Harime Girişteki Mukarnas Detayı

Res. 15. Harime Girişin Sağındaki Mihrabiye

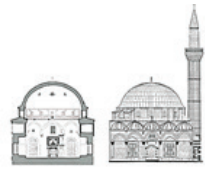
3.4. Harim

Yapının harimi geniş bir kubbe[28] ile kapatılmış olup kare bir planlama göstermektedir. Harime girişin olduğu alanda yani kuzeydoğu ve kuzeybatı cephede, plandan da anlaşılacağı üzere beşik tonozlu birer hücre dikkat çekmektedir. Hücrelere, sivri kemerli nişe açılan ve basık kemer şeklinde tanzim edilen geçişlerden ulaşılır. Kuzeybatıda yer alan birim diğerinden farklıdır. Bu farkın temel sebebi minaredir (Res. 16-19).

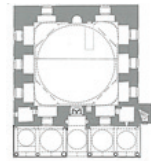
Res. 16. Tekye Cami Kesiti [29]



Res. 17. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Yer Alan Cami Planı[30]



Res. 18. Tekye Cami Kesitleri[31]



Res. 19. Tekye Cami Harim Planı[32]

Harim kubbesi dört yöne doğru genişleyen gömme ayaklarla taşınır. Örtüyü taşıyan sekiz gömme ayak ikişerli olarak yerleştirilmiştir. Sekiz ayağın bu şekilde konumlanmış olması iç kısımda kalan ayakların harime doğru taşıntı yapmasına sebebiyet verdiği gibi ayaklar arasında kalan boş yüzeylerin de derin ve büyük bir niş şeklinde düzenlenmesine olanak sağlamıştır. Kemerlerin boşlukta kalan yüzeylerine de harimin aydınlatılmasına katkı sağlayan pencereler açılmıştır. Pencerelerde kirli sarı ve siyah renkli taşlar kullanılmıştır. Bu alanlarda yer alan sivri kemerli alınlıklarda ise çini kullanımı söz konusudur.[33] (Res. 20).

[28] Harim kubbesi 11. 40m. çapındadır. Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 11.
[29] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 57.
[30] Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi", 5.
[31] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 55.
[32] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 55.
[33] Yapıdaki bezemelerde bitkisel süslemelerin yanı sıra tek yapı tasvirleri, armalar, mızrak,

Res. 20. Tekye Cami Harim Kubbesi

Harim kubbesini yığma olarak yapıldığı anlaşılan gömme ayaklar taşır. İç kısmı kasnaklı olan kubbeye geçiş ögesi tromptur. Kasnağa açılan ve sayıları on altıyı bulan pencerelerle iç kısım aydınlatılmıştır. Kubbe eteğini bir kandillik dolaşmaktadır. Kubbenin iç kısmında, büyük bir çoğunluğu döneminden olmayan yazılar ile bitkisel süslemelerden meydana gelen tezyini bir koridor vardır. Kubbe dış cepheden sekiz adet payanda ile desteklenmektedir.

İbadet mekânının cephelerinde yer alan altlı-üstlü pencereler dikkat çekicidir. Harimde toplam on adet pencere bulunur. Pencerelerde düz atkılar kullanılmıştır. Dış taraftan silmelerle kuşatılan açıklıklar aynı zamanda sathî sivri kemerlerle de hareketlendirilmiştir. Dış cephedeki taş

balta ile vazodan çıkan çiçek demetleri gibi geç dönem Osmanlı resim sanatının konseptine giren tasvirler de vardır. Bu bezemelerin makalede detaylı bir şekilde analiz edilmemesinin en önemli sebeplerinden biri bezemelerin genel karakterindeki bozulmalar ile tasvirlerin çok büyük bir kısmının çok sık tekrarlanan restorasyon dönemlerinden sonra eklenmiş olmasıdır. Harim duvarlarındaki tasvirlerin genel görüntüsü, betimlemelerin 1900'lerin başında yapılmış olduğunu düşündürür. Bu konu hakkında kesin bir yargıya varabilmek için daha detaylı verilere ihtiyaç vardır.

bezemenin yerini iç mekânda çini almıştır. Alınlıklarda özellikle kuzey cephedekiler dışında, mihraba bakan yönlerde çini bezemeler vardır. Alttaki açıklıkların üzerine küçük birer pencere daha açılmıştır. Üst taraftaki pencerelerde vitraylı düzenlemeler yer alırken alt kısımlarda ise basık kemerli ve dikdörtgen formlu açıklıklar bulunur (Res. 21).

Res. 21. Tekye Cami Harim Duvarları

3.5. Harimdeki Yazılar

Kubbeyi taşıyan geniş kemelerin boşlukta kalan yüzeylerinde çeşitli yazılar yer alır. İç mekânda yer alan yazılardan özellikle mihrap yönünde "Allah", "Muhammed" ismi okunurken mihrabın batısında dört halifeden "Ebu Bekir", "Osman" isimleri, doğu yönünde ise "Ömer" ve "Ali" isimleri okunmaktadır. Mahfil katının yer aldığı kuzey cephede ise Ehl-i Beyt'ten "Hasan" ve "Hüseyin" ismi zikredilmiştir. İsimler, madalyon içine yerleştirilmiştir. Mavi zemin üzerine beyaz boya ile yazılan yazıların konturları ise bezelidir. Buradaki bezemelerde stilize edilmiş bitkiler vardır. Kubbe içindeki yazılar ile çeşitli bezemelerin yer aldığı alanlardan biri de mukarnaslı tromplardır. Tromplarda yer alan yazılarda "Hamza el-Abbas", "Talha ve Zübeyr", "Abdurrahman ve Übeyde" ile "Sa'd ve Saîd" isimli sahabe adları yer alır (Res. 20-21).

Kalem işi bezemelerin yoğunlaştığı yerlerden kubbe eteğinde de yazılar bulunmaktadır. Kubbe eteği, kademeli bir şekilde oluşturulan, dıştan iç kısma doğru daralan bir kuşak şeklinde tanzim edilmiştir. İçinde yer aldığı mimari birimin çapına göre ilerleyen bu kuşaklarda genel olarak üsluplaştı-

rılmış bitkiler (çiçekler ve dallar) hatayîler ve palmet motifleri yer alır. Girift bir kompozisyon şeklinde devam eden kuşakların ilkine "Esmâ-i Hüsnâ" yazılmıştır. Kırmızı zemin üzerine beyaz yazıların görüldüğü bu kuşağa mavi, kırmızı ve yeşilin tonları hâkimdir. Kubbe eteğindeki gibi altı kuşağa sahip olan kubbe göbeğine İhlas suresi ile "Bismillâhirrahmânirrahîm" ibaresi yazılmıştır. Göbek kısmının boşlukta kalan yüzeylerinde "Aleyke avnullah,[34] "Tevekkeltü alallah",[35] "Re'sü'l-hikmeti mehâfettüllâh"[36] ve "Ve üfevvizu emrî ilallâh"[37] ifadesi okunur (Res. 20-21).[38]

3.6. Mihrap

Yapının mihrabı harimdeki taş süslemelerin en yoğun olduğu alanlardan biridir. Bağlı bulunduğu duvar yüzeyinden kuzeye doğru taşıntı yapan mihrap[39] sivri kemerli görünüme sahiptir. Harime giriş kısmında olduğu gibi buradaki mihrap nişinin iki yanına birer sütunçe yerleştirilmiştir. Mermer olduğu anlaşılan sütunçelerin kaidesinde palmetlerden meydana gelen kare bir altlık, bu altlığın üstünde de kum saati motifi yer almaktadır. Başlık kısmındaki motifin hemen üstünde ise iki sıra hâlinde tanzim edilen mukarnas kuşağı bulunur. Kum saatli mermer sütunların olduğu yüzeylerde yani yan bordür kuşağında sarı ve siyah renkli taşın münavebeli olarak kullanımı söz konusudur. Sütunçelerin bittiği alan ile kavsara uzantısının son bulduğu alan arasında oluk silme dikkat çeker. Oluk silmeden sonra yer alan kaval silme ile mihrap, iki kısma ayrılmıştır. Siyah renkli kaval silmenin hemen alt tarafında, geniş bir bordür şeklinde uzanan bir yazı kuşağı dikkat çeker. Kuşakta, ma'kılı[40] yazı stiliyle

[34] "Allah'ın yardımı üzerine olsun."
[35] "Allah'a tevekkül ettim."
[36] "Hikmetin başı Allah korkusudur."
[37] "İşimi Allah'a havale ediyorum."
[38] Bu alandaki bazı yazılar, 1950 yılına ait görüntülerde yer almamaktadır. Etek kısmındaki yazıların büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi buradaki ifadeler de olasılıkla yapıya sonradan eklenmiştir.
[39] Yapının mihrabı 4.20m. yüksekliğinde, 2.85m. genişliğinde ve dikdörtgen görünümüyle dikkat çekmektedir. Harimine doğru taşıntı yapan mihrabın hücresi yarım daire planlı olup bu kısım 1.10m. derinliğe ve 1.35m. genişliğe sahiptir. Nebi Butasım, *Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi Mihrapları (1515-1915)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 145.
[40] Kübik bir yazı çeşidi olarak bilinen bu stilde, gözlü ve başlı harfler genellikle tam karedir. Yazı

oluşturulan ve yedi kez birbirini tekrar eden "Kelime-i Tevhid" ibaresi okunur. Yazı kuşağının hemen altında dikey panolarla hareketlendirilen bir alan yer almaktadır. Siyah, kahverengi ve toprak tonlarındaki süsleme kuşaklarının arasında, kirli beyaz renkli mermer blokların yer alması alandaki bezemelerin etkisini artırmıştır (Res. 22-25).

Res. 22. Tekye Cami Mihrabı

Res. 23. Tekye Cami Mihrabındaki Zengi Düğümü[41]

Res. 24. Tekye Cami Mihrabındaki Renkli Mermer Pano Detayı

Res. 25. Tekye Cami Mihrabındaki Ma'kili Yazı Detayı[42] (Restorasyon Öncesi)

Mihrabın üst bölümündeki süslemeler alt kısımlara göre daha hareketlidir. Siyah renkli kaval silmenin üstünde yer alan mihrap nişinin içi mukarnaslıdır. Detaylı bakıldığında buradaki mukarnasların üstten alt tarafa doğru genişlediği ve yedi basamaklı görüntü oluşturduğu anlaşılır. Üzerinde durduğumuz konulardan biri de mukarnas dolgularının özellikle altıncı ve yedinci sırasında karşımıza çıkan süslemeleridir. Buradaki mukarnasların üzerinde palmetler, yapraklı dallar ile stilize olmuş bitkiler yer almaktadır. Bitkisel süslemelerle hareketlendirilen mukarnaslarda ana rengin kahverengi olması ise dikkat çekicidir. Kavsaranın içinde yer aldığı sivri kemerin etrafında, kemer köşeliklerinde ve bordür kuşağında da süslemeler yer alır. Sivri kemeri kuşatan süsleme kuşağı bu bölümdeki en dikkat çekici bezemelerden biridir. Burada kemer genişliğince bir zincirek motifi[43] yer almaktadır. Zincirek motifinin sağ ve sol üstündeki alanlarda ve kenar boşluklarındaki yüzeylerde

çeşidi ile bu stilin kullanıldığı İslam sanatı yapıları için bk. Şerife Çakır, *Ma'kılı Yazının Tasarım Özellikleri ve Kullanım Alanları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 28-30.

41 Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi", 7.

42 Butasım, *Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi Mihrapları*, 630.

43 Zengi düğümüne benzeyen bu bezemenin alışılagelmiş örneklerinden tek farkı geçmelerin bir düğüm ile kesişmemesidir. İslam sanatında geniş bir kullanım alanı bulan Zengi düğümü örnekleri için bkz. Alev Çakmakoğlu Kuru, "Orta Çağ Anadolu Türk Mimarisinde Düğüm Motifi ve İkonografisi", *Erdem* 51 (Ağustos 2008), 26-36.

kıvrım dallı bezemeler vardır. En dışta yer alan geometrik bordür kuşağının kenar hatları, palmet ile stilize olmuş yapraklarla doldurulmuştur. Mihrap alınlığında, kalem işi bezemelerin hemen üstünde Âl-i İmrân suresinin 37. ayeti yazılıdır. Mihrap tamamen mermerdir.

3.7. Minber

Harimdeki bezemelerin yoğun olarak görüldüğü yerlerden biri de orijinal minberdir.[44] Minber, mihrabın batısında yer almaktadır. Mihrap nişinin iç kısmındaki panolarda olduğu gibi minberde de mermer kullanılmıştır. Orijinal dokusu bozulmuş olan ahşap kapı kanatlarının etrafında bezemeler görülür. Taç kısmının altında yer alan giriş/geçiş bölümünde basık kemer kullanılmıştır. Basık kemerin alınlığında kirli sarı, beyaz ve siyah rengin münavebeli bir şekilde kullanıldığı renkli mermerlerden meydana gelen bir bezeme dikkat çeker. Buradaki renkli mermerlerde ise palmet ve rumî kullanılmıştır. Geçit kısmını hareketli kılan bir diğer mimari süsleme unsuru da taç kısmındaki düzenlemelerdir. Taç kısmı, alışılagelmiş uygulamaların aksine dört sıra mukarnas dolguları ile hareketlendirilen bir tepeliğe sahiptir. Tepeliğin üstünde, rumîlerin yer aldığı bir tepelik daha yer alır. Bezemeli geçit kısmından sekiz basamakla ulaşılan köşk kısmına geçilir. Taş bezemelerin yoğunlaştığı köşk dört sütun tarafından taşınan bir kubbe ile örtülüdür. Küçük kubbeyi taşıyan mukarnas başlıklı sütunlar birbirlerine iki renkli mermer (beyaz ve siyah) kullanılarak oluşturulan basık kemerlerle bağlanmıştır. Köşk korkuluğu ile yan aynalık kısmının üstünde yer alan minber korkuluğunda ağırlıklı olarak sarı renkli mermerin kullanıldığı görülür. Bir diğer ifade ile minberin temel bölümlerinde tıpkı mihrapta olduğu gibi sarı tonundaki mermer yoğun olarak kullanılmıştır. Köşk korkuluğunun hemen altında silme ile sonlanan dikdörtgen biçimli bir pano bulunur. Köşk kısmına geçit ile korkuluğun arasında kalan ve yüzeyinde herhangi bir süsleme unsuru yer almayan beyaz renkli mermer levha cepheyi hareketlendirmiştir (Res. 26-27).

[44] Minber ölçüleri hakkında bk. Kesmez, *Kilis Camileri*, 273

Res. 26. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki Çizimlerde Tekye Cami'nin Mihrabı ile Minberi[45]

Res. 27. Tekye Cami Minberi

Minberin yan aynalık bölümü hareketli bir görünüm arz etmektedir. Bu alanda hem geometrik süsleme kuşakları hem de bitkisel karakterli bezemeler bulunur. Konsept açısından ilk dikkat çeken unsur, yan aynalığın üzerindeki iç içe geçen iki üçgendir. Hem içteki küçük üçgenin hem de dış çerçevede yer alan büyük üçgenin etrafı, siyah renkli kalın bir kontur oluşturacak şekilde tanzim edilen silme ile sınırlandırılmıştır. Büyük üçgen ile içteki küçük üçgenin arasına ajur tekniğiyle yapılmış çeşitli çiçekler ile çokgenlerden oluşan geometrik kompozisyonlar yerleştirilmiştir. İç kısımda yer alan ve beyaz mermerden meydana getirilen küçük üçgenin içi ise stilize olmuş palmet ve rumîlerle doldurulmuştur (Res. 28).

Res. 28. Tekye Cami Minberinin Aynalık Kısmı[46] (Restorasyon Öncesi)

Yan aynalığın süpürgelik kısmı, zikzak motifleriyle sınırlandırılmış

[45] Kesmez, *Kilis Camileri*, 209.
[46] Kültür Envanteri, "Kültür Envanteri Canpolat Paşa Tekye Cami", (Erişim 22 Ekim 2023).

geniş bir bordür kuşağı şeklinde tanzim edilmiştir. Bordürün içerisinde yedi pano bulunur. Kuzey tarafa yakın olan pano korkuluğun uzantısıyla uyumlu bir şekilde sonlanmaktadır. Mihraba yakın alandaki soldan birinci panonun içerisinde ve kare panonun boşlukta kalan yüzeylerinde palmet motifleri görülür. Geometrik kompozisyonların egemen olduğu ikinci, dördüncü ve altıncı panodaki çokgenler, kırık çizgilerin birbirleriyle bağlantısı sonucunda oluşmuştur. Mihrap kavsarasını kuşatan kemerde olduğu gibi bu üç panoda da Zengi düğümü dikkat çeker. Diğer panolarda palmet motifleri yer almaktadır (Res. 29).

Res. 29. Tekye Cami Minberinin Süpürgelik Kısmında Yer Alan Motif Detayları[47] (Restorasyon Öncesi)

3.8. Mahfil

Harimde müezzin ve kadınlar mahfili bulunmaktadır.[48] Bu iki mahfil katı basık kemerli harime girişin olduğu alanda yani kuzey cephededir. Müezzin mahfili harime giriş kapısının hemen üzerinde kadınlar mahfili ise kuzeybatı köşede yer alır. Yapının planından anlaşıldığı kadarıyla mihrabın kuzeyindeki mahfil düzenlemelerine basık kemerli harime giriş kapısının batısında kalan ve dama çıkışı da sağlayan küçük bir açıklıktan ulaşılmaktadır. Kadınlar mahfili, mihrabın olduğu yöne doğru çıkıntı yapmaktadır. Çıkıntı yapan birimler hem doğu hem de batı cephedeki ahşap konsol üzerine oturur. Üst kata çıkışı sağlayan merdivenlerden mahfillere ulaşılmaktadır. Tıpkı kadınlar mahfilinde olduğu gibi müezzin mahfiline de basık kemerli geçit kısmından ulaşılır. Mihrabın olduğu alana

[47] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 57.
[48] Mahfil ölçüleri için bk. Kesmez, *Kilis Camileri*, 26.

doğru çıkıntı yapan birimler, kadınlar mahfilinin tersine taş konsollar üzerine yerleştirilmiştir.

Kadınlar mahfili ile müezzin mahfilinin olduğu kuzey cephe süslemeden nasibini en az alan kısımlardan biridir. Günümüze diğer cephelere kıyasla sade bir şekilde gelen kuzey cephenin bezeme açısından zaman içerisinde değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda 1950 yılına tarihlenen ve mahfil katının olduğu alanı gösteren bir fotoğraf konu hakkında fikir vermektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde yer alan bu görüntüye[49] göre bu alanda yani kadınlar mahfilinin altındaki duvar yüzeyinde mimari tasvirler ile çeşitli ağaç ve bitkilerin yer aldığı bir ada tasviri dikkat çekmektedir. Buradaki manzara tasviri günümüze ulaşamadığı gibi manzara betimlemesinin üzerinde, içerisinde Arapça yazılar olduğu anlaşılan dikdörtgen formlu bir kitabelik de günümüze ulaşamamıştır (Res. 30).

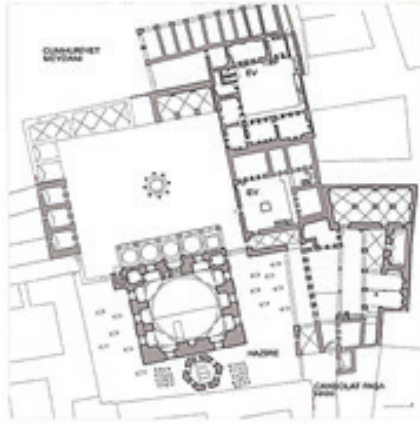
Res. 30. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Yer Alan ve Günümüze Ulaşamayan Müezzin Mahfil Katının Altındaki Manzara Tasviri[50]

4. Medrese

Külliyenin önemli yapılardan biri olan medrese günümüze orijinal dokusu büyük oranda değişime uğrayarak gelmiştir. Mevcut temel izlerinden hareketle hazırlanan külliyeye ait genel vaziyet planı, harimin

[49] Kesmez, *Kilis Camileri*, 27.
[50] Kesmez, *Kilis Camileri*, 280.

kuzeyinde yer alan medresenin bir giriş kapısı olduğu yönündedir. Günümüze ulaşan ve hücreli alanlardan meydana gelen medreseye kuzey, doğu ve batıdan açılan girişlerle ulaşılmaktadır. Asli dokusunu büyük oradan kaybettiği anlaşılan hücrelerden kuzey cephede olanları çapraz tonoz batı kanadında yer alanları ise beşik tonoz örtülüdür. Batı ve doğu cephede yer alan kapıların basık kemerli olduğu görülür (Res. 31).



Res. 31. Tekye Cami'ye Göre Medresenin Konumu ve Planı[51]

Medresenin batı kanadındaki hücre cephesi ile kuzey yöndeki cephe birbirinden farklı özellikler göstermektedir. Bahsi geçen farklılığın ilk belirtisi, batı kanadındaki cepheye açılan pencerelerde kendini gösterir. Kuzeybatı yönündeki basık kemerli girişin sağına doğru sıralanan pencerelerde basık kemerler kullanılmıştır. Hücrelerin genel kurgusu (camekânlarla kapatılması gibi) zaman içerisinde değişime uğradığını gösterir (Res. 32).

[51] Bebekoğlu-Tektuna, *Kilis Kültür Envanteri*, 54.

Res. 32. Canbolatoğulları Külliyesi'nden Günümüze Özgün Dokusu Bozularak Gelen Medresenin Batı Kanadı

Medresenin kuzey tarafında günümüze ulaşamayan bir revak dokusu ile portalin varlığı bilinmektedir.[52] Günümüzde bu alan geniş sivri kemerli, camekânlarla kaplı ve revaklı bir mekâna dönüşmüştür. Yapının planından buradaki hücrelerin de çapraz tonoz örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Doğu kısmındaki revaklar döneminden olup bölmenin batısında kalan revaklar ise sonradan eklenmiştir.

5. Türbe

Anıt mezar altıgen planlı olup konum olarak caminin kıble duvarının hemen önünde yer almaktadır. Türbeye, doğu cephede yer alan basık kemerli bir geçitten girilir. Basık kemerli geçitte kullanılan sarı ve siyah renkli taş bulunduğu yüzeye hareketlilik kazandırmıştır. Hem basık kemerli girişin olduğu doğu cephesine hem de diğer cephelere açılan altlı-üstlü pencereler dikkat çekicidir. Örtüye yakın olan yüzeylere yani üst kısma altı alt tarafa ise beş pencere açılmıştır. Sayısal olarak birbirlerinden farklılaşan pencereler genel form ve biçim açısından da aynı değildir. Alt kısımda yer alan pencereler hem daha büyük hem de düz bir atkı ile son bulurken üst taraftaki açıklıklarda sivri kemerler kullanılmıştır. Alt kısımda yer alan ve açıklıkları dört yönden kuşatan sarı ve siyah renkli

[52] Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 22; Kesmez, *Kilis Camileri*, 30.

münavebeli taş kullanımı, bulundukları alanı hareketli kılan yegâne mimari bezemedir (Res. 33).

Res. 33. Canpolat Paşa Türbesi[53] (Restorasyon Öncesi)

Altıgen planlı türbenin üzeri caminin kubbesinde olduğu gibi kurşunla kaplıdır. Mevcut görüntüden tuğladan örüldüğü anlaşılan kubbe kasnak olmaksızın doğrudan duvarların üzerine oturmaktadır. Türbenin içinde kitabesiz sandukalar yer alır.[54] Türbenin avlusunda bir hazire yer alırken minarenin batısında ise bir türbe daha bulunmaktadır. Bu türbenin avlu ile hazire arasına yerleştirildiği görülür. Burada metfun kişinin, aile üyelerinden Hacı Bekir Canbolat (doğ. 1889-öl?) olduğu söylenmektedir.[55]

6. Onarımlar

Tekye Cami zaman içerisinde[56] özellikle 1950 yılından sonraki arşiv fotoğraflarından edinebildiğimiz kadarıyla pek çok defa yenilemeye, değişime, kimi zaman ise eklemelere maruz kalmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından dinî mekân 1952, 1962, 1972, 1992 ve 2018 yılında tamir edilmiştir. Tarihî kayıtların verdiği bilgileri görsel veriler üzerinden analiz etmek değişimlerin somut izlerini görmek adına daha olanaklıdır.

[53] Kesmez, *Kilis Camileri*, 28.

[54] Emir Canpolat Bey'in sandukasının türbenin içinde olup olmadığı bilinmemektedir.

[55] Kesmez, *Kilis Camileri*, 29.

[56] Caminin tamir edilmesine ilişkin en eski kayıt 1765 tarihli bir arşiv vesikasına dayanmaktadır. Vesikadan anlaşılan harap durumdaki caminin onarılması konusunda bir teklifin olduğudur. Teklif sonucunda dinî mekânın onarılıp onarılmadığı bilgisine belgede yer verilmemiştir. Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 17.

Bu bağlamda 1952 yılında olmayan kalem işleri 1962 yılında eklendiği gibi 1962 yılında eski şadırvana ait kalıntıların da kaldırıldığı anlaşılmaktadır.[57]

24 Nisan 2016 tarihinde Suriye'den terör örgütleri tarafından Kilis'e atılan bir roket sonucu tarihî yapı zarar görmüş terör tehdidi ortadan kalkınca yapı tekrar onarılmıştır. Külliye, 6 Şubat 2023 tarihindeki Maraş merkezli depremlerden de hasar almıştır. Kilis'te depremden zarar gören pek çok tarihî yapının onarımında olduğu gibi Tekye Cami'nin restorasyonuna da 2024 yılında başlanmıştır. Restorasyon çalışmaları hâlen devam etmektir.

7. Değerlendirme

Külliye, Kilis sancakbeyi olan ve 1600'lerin başına kadar şehre doğrudan hizmet eden Canbolatoğulları ailesinin ve şehrin en önemli yapı topluluğudur. Vakfiyesindeki kayda göre 1553 yılında var olduğunu bildiğimiz yapı topluğunun merkez yapısı olan Tekye Cami ile kent dokusunda bir değişimin yaşandığını söylemek de mümkündür. Bir diğer ifadeyle, Canbolatoğlu ailesinin imar faaliyetleri yerleşim yerinde bir yandan Osmanlı kent imajının oluşumuna hizmet ederken diğer yandan da Kilis Ulu Cami (1388) etrafında gelişen kent dokusunun[58] farklı bir merkeze doğru kaymasına olanak sağlamıştır. Memlüklü çağına ait olan Ulu Cami'den konum olarak farklı bir alanın seçilmiş olması bu açıdan oldukça önemlidir. Burada unutulmaması gereken bir diğer husus da sadece külliyenin değil günümüze ulaşamayan ancak aileye ait olduğu bilinen çeşitli konakların, bedestenlerin ve ticari yapıların da yeni oluşan sokak düzeninin içerisine yerleştirilmeye çalışılmış olmasıdır.

Canbolatoğlu Külliyesi inşa edildiği tarih, kent dokusu içindeki konumu ve yerleşim yerinin merkezinde yer almasıyla şehir içi külliyeleri grubuna dâhil olmaktadır.[59] Bu bağlamda Canbolat Bey tarafından yaptırılan bu külliye şehirdeki Osmanlı kenti imajının oluşumuna doğrudan

[57] Kesmez, *Kilis Camileri*, 31.

[58] Akın Tercanlı, "Kilis Ulu Cami Süslemeleri", *Sosyal Bilimler Işığında Edebiyat, İletişim, Sanat, Eğitim, İslami İlimler ve Felsefe Yazıları*, ed. Halil Aldemir-Mustafa Ayyıldız (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2022), 111-113.

[59] Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Külliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/542-544.

hizmet etmiştir. Külliyenin merkezinde caminin yer alması da incelediğimiz bu yapı grubunu "cami odaklı külliyeler" kategorisine dâhil etmemize olanak sağlamaktadır.

Tekye Cami'nin mimarı bilinmemektedir.[60] Dinî mekânın genel tasarım özellikleri, planı ve dış cephesindeki piramidal görünümü gibi uygulamaları eserin Klasik Osmanlı mimarisi üslubunda yapıldığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda caminin şehirdeki aynı türden yapılar içinde de tek olmasına doğrudan olanak sağlamıştır. Cami inşa edildiği yıllarda Kilis, Halep'e bağlı bir sancak olarak idare edilmektedir. 1544/45-46 yılında Mimar Sinan tarafından (1490-1588) Halep'te Hüsrev Paşa Külliyesi inşa edilmiştir.[61] Bu külliyenin özellikle Hüsreviye Cami'nin konumuz açısından önemi yapının hem plan hem tarih hem de cephe tasarımı açısından Tekye Cami'ne olan yakınlığıdır.[62] Tasarım benzerliği dışında Tekye Cami'nin Mimar Sinan tarafından yapıldığına dair herhangi bir belge günümüze ulaşamamıştır. Bütün bu bilgilere rağmen Tekye Cami'nin mimari kurgusu, özenli cephe tasarımları ve motif zenginliği ile Mimar Sinan tarafından yapıldığını bildiğimiz Hüsrev Paşa Cami'ne benzerliği önemlidir. Bu durum da bizlere Tekye Cami'nin, Mimar Sinan ekolünü bilen bir usta ya da usta grubu tarafından yapılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Tek kubbeli, kare planlı ve beş gözlü son cemaat yeri ile dikkat çeken cami planı cephe özellikleriyle oldukça etkileyicidir. Merkezdeki kubbenin dört yöne doğru genişlemesi ve örtünün büyük yığma ayaklar tarafından taşınması, duvarların klasik dönem yapılarında olduğu gibi perde duvar konumuyla mimari kurguya katılmasına olanak sağlamıştır. Plan nezdinde karşımıza çıkan uygulamalar ile yapının dış cephesindeki tasarım anlayışı,

[60] Aile tarafından yaptırıldığını bildiğimiz Paşa Hamamı ile Mevlevîhâne'nin de mimarı bilinmemektedir.

[61] Semavi Eyice, caminin 1545-1546 yılları arasında inşaatının tamamlanmış olması gerektiğini bunun sebebi olarak da yapının banisi olan Deli Hüsrev Paşa'nın 1546 yılından sonra hayatta olduğu bilgisinin tartışmalı olduğunu söylemektedir. Semavi Eyice, "Hüsreviye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/57. Mimar Sinan tarafından yapılan bu külliye Suriye iç savaşında tahribatlara maruz kalmıştır.

[62] Süreyye Eroğlu Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi ve Süsleme özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *II. İksad Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (Gaziantep: İksad Yayınları, 2018), 1/6.

klasik dönem camilerinde olduğu gibi eserin piramidal bir görünüm sergilemesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda dinî mekân plan bakımından Halep Hüsrev Paşa, İstanbul Silivrikapı Hadım İbrahim Paşa (1551), Tekirdağ Rüstem Paşa (1552/1553), Diyarbakır Behram Paşa (l564-1572), Tokat Ali Paşa (1572-1573), Ilgın Lala Mustafa Paşa (1576) ve Bağdat Abdulkadir Geylani (l534) camileriyle benzer özellikler taşımaktadır.[63]

Cami'nin cümle kapısı, mihrabı ve minberi bölgede egemen olan yerel üsluba ve geleneklere göre tanzim edilmiştir. Bu bağlamda Halep Firdevs (1236-1242) ile Sultaniye (1223) Medresesi'nin mihrabı, Kubbetü's-Silsile'nin (13. yüzyıl) ve Halep Behramiye Cami'nin (1580-1583) mihrabı en yakın örneklerdir. Anadolu'da ise Alaaddin Cami (12. yüzyıl)[64] ve Konya Karatay Medresesi'nin (1251-1252)[65] taç kapısında Tekye Cami bezemelerinde olduğu gibi güney etkili bezemeler görülmektedir.[66] Yapının inşa edildiği dönemden orijinal hâliyle günümüze ulaşan minberi de taş bezemeler açısından oldukça değerlidir. Minberdeki motif zenginliği, taşın kullanımı ve süslemelerdeki özenli işçilik Kilis'teki yapılar arasında tektir.

Türk-İslam bezeme konseptinde iki renkli taşın hâkim olduğu bezeme anlayışı, güney çizgisindeki yapılarda diğer bölgelere nazaran daha belirgindir. Şam üzerinden Anadolu'ya taşındığı düşünülen bu bezeme anlayışını Konya Alaaddin Cami'nin harime giriş kapısında görmek olanaklıdır.[67] Bu bağlamda Kilis'teki iki renkli taş bezemelerin en nadide olduğu yapılardan olan Tekye Cami'ne, münavebeli taş kullanımı açısından Paşa Hamamı, Mevlevîhâne ve Kilis Ulu Cami minaresinin kaidesi ile Hoca Hamamı (1545) örnek olarak verilebilir. Bölgesel bezeme konsepti açısından incelediğimiz dinî yapının cephe tasarımları Adana, Gaziantep ve

[63] Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 20.

[64] Rüçhan Arık- Oluş Arık, *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini; Selçuklu ve Beylikler Devri Çinileri* (İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları, 2007), 55.

[65] Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 168.

[66] Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi", 10. Cephe tasarımı açısından iki renkli taşın hâkim olduğu yapıları özellikle Memlüklü sanatında görmek olanaklıdır. Julia Gonella-Meinecke Viktoria, "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyûbîler, Memlükler ve Haçlılar/ Mimari", çev. Nurettin Elhüseyni, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, ed. Markus Hattstein-Peter Delius (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 174-193.

[67] Yılmaz Önge, "Alaaddin Keykubad Döneminde Konya'da İnşa Edilmiş Mimarlık Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran 1988), 52.

Kahramanmaraş'taki çağdaşı olan camilere büyük oranda benzemektedir. Ramazanoğlu Beyliği yapısı olan Adana Ulu Cami (1508-1541) doğu taç kapısı ile harime giriş kapısındaki bezeme konseptiyle Gaziantep Bostan Cami (1577) yakın örnekler arasındadır.[68] Cephesindeki renkli taşlardan ve mihraptaki Zengi düğümünden meydana gelen süsleme konsepti açısından üzerinde duracağımız konulardan bir diğeri süsleme ile mimari program açısındaki seçiciliktir. Bir diğer ifade ile Kilis'in sancakbeyi tarafından yaptırılan Tekye Cami'nin mimari programını oluşturan tek mekânlı ve kubbeli cami, altıgen planlı türbesi ve Konya Ilgın Lala Mustafa Medresesi'ne (1576-1584) benzeyen klasik dönemdeki medrese planının bizleri anlattığı unsurlar ile bezeme konseptinin unsurları aynı değildir.[69] Külliyenin merkez yapısı olan cami ile türbede plan bakımından klasik Osmanlı mimarisinin daha önce de ifade ettiğimiz aynı çağ ve dönem özelliklerini taşıyan mimari bir geleneğe uyulmuşken bezemelerde ise güney etkisi baskın bir şekilde dikkat çekmektedir.

Canbolatoğulları Külliyesi, Osmanlı Devleti'nin en ünlü seyyahlarından biri olan Evliyâ Çelebi'nin (1611-1682) de ilgisini çekmiştir. 1671 yılında Kilis'e geldiği anlaşılan seyyah, şehrin Halep'e bağlı bir sancak olduğundan bahsederek şehirde öne çıkan yapıları kendine has üslubu ile yorumlamıştır. Seyyahın yorumladığı yapılardan biri de Tekye Cami'dir. Yapı için "…malik padişahâne cami…" ifadesini kullanan yazar, ibadethanenin padişahlara yaraşır bir eser olduğundan bahsetmiş, plan ve bezemeler için şöyle demiştir:

"…Canpolatoğlu'nun camiidir ki bir yüksek kubbedir. Dört yarım yan kubbeli ve bir sanatlı mihrap ve minberi var ki bu asırda şebekesine kalem vurur mermerci yoktur. İbret gözüyle baksan insan taaccüp edip hayran olur. Bir sanatlı köşk gibi bir müezzin mahfili var ki bu cami içinde sanki süslü bir kürsüdür…"

Seyyah ayrıca yapının özellikle günümüze de ulaşan minberi ve mih-

[68] Fevziye Eker-Furkan Köksöken, "Kahramanmaraş, Adana ve Gaziantep Örnekleri Işığında Suriye-Zengi Üslubunun Mimari Süslemeye Etkileri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Özel Sayısı (Ekim 2023), 100.

[69] Ahmet Akman, "Dayanışma Simgesi İmaretler ve Anadolu'dan Bir Örnek: Ilgın Lala Mustafa Paşa İmareti", *The Journal of Social Science* 6/12 (Eylül 2022), 309.

rabı karşısındaki hayranlığını dile getirmiştir: "…Dış sofaları 6 ibretlik sütun üzerinde 7 kubbedir, sanki her biri mavi kâsedir ve bukalemun nakşıdır…" Evliyâ Çelebi'nin kullandığı bu ifade hem yapının 1671 yılındaki son cemaat yerinde yer alan kalem işi bezemeleri hem de son cemaat yerindeki sütunların durumu hakkında bilgi vermektedir. Son cemaat mahallindeki sütunlar için "…bukalemun nakşı…" yorumunu yapan Evliyâ Çelebi, buradaki kalem işi bezemeler ile renklerden bahsetmektedir. Seyyahın kullandığı "…Dış sofaları 6 ibretlik sütun üzerinde 7 kubbedir…" ifadesi son cemaat mahallini tarif etmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus yazara göre kubbe sayısının yedi olmasıdır. Son cemaat yerindeki kubbeler, günümüzde altı sütun tarafından taşınmaktadır. Evliyâ Çelebi tarafından bu sayının yedi olarak söylenmiş olması düşündürücüdür. Seyyah, "…baştan başa beyaz ve renkli ham mermer ve nakışlı mermerle süslenmiş bir avludur…" diyerek yapının günümüze ulaşamayan avlusu ile "…Ortasında bir abdest havuzu var, bu da rakip kabul etmeyen sanatlı şadırvanlardan biridir…" ifadesiyle[70] yine günümüze ulaşamayan şadırvanın güzelliğinden bahsetmiştir.

Res. 34. II. Abdülhamid Arşivi'nde Tekye Cami'nin Kuzeydoğudan Görünümü[71]

[70] Seyit Ali Kahraman, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya,*
Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 9/1, 386.

[71] İÜ, "İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı", (Erişim 21 Ekim 2022).

Tarihî bir kaynak olmanın ötesinde özellikle sanat eserlerinin mevcut görüntülerini aktarmada II. Abdülhamid Arşivi oldukça önemli bir eserdir. Bu arşivde yer alan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğindeki coğrafyaları, mekânları ve yapıları gösteren resimler İstanbul Üniversitesi tarafından dijital ortamda ilgililerin kullanımına açılmıştır.[72] Bu arşiv içerisinde Kilis'in genel görüntüsünün yanı sıra Tekye Cami ve Mevlevîhâne gibi şehrin sembol yapılarının resimleri de bulunmaktadır. Bu resimler içerisinde Tekye Cami'nin son cemaat yerinin olduğu alandan çekilen bir görüntü oldukça dikkat çekicidir. Bu görüntüye göre son cemaat mahallinin türbeye yakın alanında yer alan, kubbelerin olduğu duvar yüzeyinde Arapça yazılar bulunur. Günümüze ulaşamayan ve ne zaman eklendiği bilinemeyen yazılarda büyük bir (و) harfi ile "Allah" ve "Muhammed" ismi okunmaktadır (Res. 34).

Res. 35. II. Abdülhamid Arşivi'nde Tekye Cami'nin Kuzeybatıdan Görünümü[73]

Res. 36. Türk Tarih Kurumu Arşivi'nden Tekye Cami[74]

Külliyenin önemli bir yapısı olan ve günümüze büyük oranda hem bozularak hem de bazı birimleri eksilerek gelen medrese hakkında da II. Abdülhamid Arşivi fikir edinmemize olanak sağlamaktadır. Yapının

[72] İstanbul Üniversitesi (İÜ), "İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı", (Erişim 21 Ekim 2022).
[73] İstanbul Üniversitesi, "İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı".
[74] Türk Tarih Kurumu Arşivi, (TTK), "Türk Tarih Kurumu Arşivi Tekke Camii", (Erişim 22 Ekim 2022).

kuzeybatı köşesinden çekilen bir görüntü, kuzey kanadındaki birimleri görmemize imkân tanımaktadır. Görsel verinin bizlere söylediği, günümüze ulaşamayan ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında var olan kuzey yöndeki revaklardır. Bu görüşümüzü destekleyen bir diğer arşiv vesikasına ise Türk Tarih Kurumundaki dijital kaynaklardan ulaşmaktayız.[75] Görüntüde, Tekye Cami ile medresenin kuzey batı kanadı yer almaktadır. Bu fotoğrafta ilk olarak külliyenin kuzeyindeki istinat duvarlarıyla çevrili bir alan ile bir portalin varlığı dikkat çekmektedir. İki küçük kule ile giriş yönünün vurgulandığı bu portal günümüzde mevcut değildir. Üzerinde durduğumuz konulardan biri de medresenin kuzeybatı yönündeki görüntüsüdür. Buradaki fotoğrafta da medresenin kuzeybatı kanadındaki uzantıların son cemaat mahallindeki kubbelerden daha küçük boyutlu olduğu ve düz bir dam şeklinde tanzim edilen bir örtü ile kapatıldığıdır (Res. 35-36).

Tekye Cami bezemelerinde öne çıkan süslemelerden biri de çinilerdir. Son cemaat mahallinin bulunduğu duvar yüzeyindeki pencere alınlıkları ile harimdeki sivri kemerli pencere açıklıklarının üzerinde bu çiniler yoğun olarak kullanılmıştır. Tıpkı iki renkli taş bezemelerde olduğu gibi çiniler de hem bağlı bulunduğu yüzeyin hareketli görüntüsüne katılmış hem de yapıdaki kalem işi, iki renkli taş ve mahfil katının alt kısmında yer alan ahşap bezemeler gibi farklı bir türün de süsleme açısından yapıda yer almasına olanak sağlamıştır.

Dinî mekânın farklı yerlerinde yer alan çinilerin mavi-beyaz grubuna girdiği hatayî başta olmak üzere rumî ve gülce motiflerinin yoğun olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.[76] Çiniler açısından öne çıkan unsurlardan biri de tıpkı renkli taş bezemelerde olduğu gibi Adana Ulu Cami'nin türbe girişi, Hüsreviye Cami'nin pencere alınlıkları ile çinilerin görüldüğü yegâne sivil mimari örneği olan Halep, Canpolat Sarayı'nda bu çinilere rastlandığı anlaşılmaktadır.[77]

[75] TTK, "Türk Tarih Kurumu Arşivi Tekke Camii".

[76] Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi", 9.

[77] Nusret Çam, *Adana Ulu Cami Külliyesi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 25; Yıldız Demiriz, "Osmanlı Keramik ve Çini Sanatında Gül Terminolojisi ve Tanımı, Çini Yazıları", *Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Yazıları* (İstanbul: Sanat Tarihi Derneği Yayınları, 1996), 48-49; Bilgin, "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi", 9.

Tekye Cami'nin mihrabında yer alan yedi sıra mukarnas dikkat çekicidir. Mihrap nişinin tepe noktasındaki istiridye kabuğu şeklindeki bezemenin benzerlerine Harput Ulu Cami (1155-1165) avlu mihrabının kavsarası, Dunaysır Ulu Cami (1204) ile Konya Beyşehir Kızılören Han Mescid (1205-1210) mihrabı kavsarası ve Diyarbakır Mesudiye Medresesi'ndeki (1223) avlu mihrabının kavsarasında rastlanmaktadır.[78]

Mihrap nişlerinde mukarnasların kullanıldığı bilinmekle birlikte yedi sıralı mukarnas düzenlemesi genel bir uygulama değildir. Konu hakkında yapılan bir araştırma oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda Diyarbakır Ali Paşa Cami (1534-1537), Gaziantep Tekke Cami (1638), Şanlıurfa Çakeri Cami (1524), Şanlıurfa Hacı Lütfullah Cami (1720) ve Şanlıurfa Hayrullah Cami (1764) mihrabındaki kavsaranın da yedi sıralı bir düzenlemeye sahip olduğu tespit edilmiştir.[79] Araştırma verilerindeki bu bilgiler, mukarnas oluşumdaki yedi sıralı düzenin, Güney Doğu Anadolu'da Osmanlı döneminde inşa edilen camilerdeki görülme oranının diğer bölgelere kıyasla daha fazla olduğunu düşündürmektedir.

Külliyenin önemli yapılardan biri olan türbe, plan bakımından son derece önemlidir. Bu açıdan üzerinde duracağımız ilk unsur anıt mezardaki altıgen planın, Kilis'teki benzer yapılarda tekrar edilmemesidir. Bilindiği gibi altıgen planlı türbe mimarisi klasik dönem anıt mezarlarda kullanılan tasarımlardandır.[80] Bu durum incelediğimiz türbenin inşasında tıpkı camide olduğu gibi başkent üslubunun etkilerini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Türbe hakkında üzerinde durduğumuz konulardan bir diğeri de anıt mezarın içinde sandukası bulunan kişiler arasında Canbolat Bey'in olup olmadığıdır. Bu konuda kesin bir yargıya varılamamasının sebeplerinden biri Emir Canbolat Bey'in ölüm tarihi ve yeri konusunda ileri sürülen farklı görüşlerdir. Tarihsel verilere göre Canoplat Bey, 21 Temmuz 1571 yılında başlayıp 31 Temmuz 1571 yılında sonra eren Magosa kuşatmasına katılmıştır. Bu bilgiler Canpolat

[78] Alev Çakmakoğlu Kuru, "İkonografik Açıdan Orta Çağ Türk Mimarisinde Yer Alan İstiridye Motifi", *Erdem* 52 (Aralık 2008), 114.

[79] Butasım, *Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi Mihrapları*, 296.

[80] 1555 yılında inşa edilen Topkapı'daki Kara Ahmed Paşa Türbesi ile 1600 yılına ait III. Murad Türbesi bu plan tipinin öne çıkan örnekleri arasındadır. Hakkı Önkal, "Klasik Devir Osmanlı Türbelerinin Plan Özellikleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 54.

Bey'in Kıbrıs seferine katıldığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Canbolat Bey'in türbede gömülü olmadığını düşünen Konyalı, elinde kesin bir veri olmamasına rağmen Kıbrıs seferine katıldığı kesin olarak bilinen Canbolat Bey'in Magosa kuşatması esnasında öldüğünü ileri sürmektedir.[81] Canbolatoğulları ailesi üzerine çalışmalar yapan Metin Akis ise Kıbrıs seferine katılan Canbolat Bey'in Magosa'da şehit düşmediğini hatta seferden bir buçuk yıl sonra İstanbul'dan Canbolat Bey'e emirler gönderildiğini arşiv vesikalarındaki kayıtlardan net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum da bizlere kendi türbesini yaptıran Canbolat Bey'in 1571 yılında Kıbrıs'ta ölmediğini göstermektedir. Arşiv belgesindeki verilerden yola çıkan Akis, Kilis'e döndükten kısa bir süre sonra ölen Canbolat Bey'e ait mezarın kendi yaptırdığı türbenin haziresinde olduğunu düşünmektedir.[82]

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin kontrolüne geçen sancak şehrinde yönetimin değişmiş olması şehir dinamikleri açısından adeta bir domino etkisi yaratmıştır. Memlüklü kültürü üzerinde yaşanan bu değişimde en dikkat çekici alanların başında ise imar faaliyetleri gelir. Bu bağlamda Kilis Ulu Cami gibi bezeme ve cephe tasarımı açısından Memlük geleneğine bağlanan yapılar yerini, Osmanlı şehri kimliğini oluşturan sokak dokusuna, çeşitli yapılara kısacası imar faaliyetlerine bırakmaya başlamıştır. Bu mimari geçişin en somut tanığı da bu çalışmanın konusunu oluşturan Canbolatoğulları Külliyesi'dir. Nüfuzlu bir aile olduğu anlaşılan ve 16. yüzyıl Kilis'ine damga vuran ailenin imar çalışmaları başkent üslubunun yerel dinamikler tarafından takip edilmesine doğrudan olanak sağlayan bir köprü görevi üstlenmiştir. Yapı topluluğunun bir diğer önemi de

[81] Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*, 460.

[82] Akis, "İ. Hakkı Konyalı Armağanına Katkı", 402. Üzerinde durduğumuz konulardan biri de Semavi Eyice'nin 1571 yılında Kıbrıs'ta şehit düştüğüne inandığı ve Canbolat Bey'e ithafen yapıldığını söylediği Magosa'daki Canbolat Bey Türbesi'dir. Yaptığımız tespitlere göre Canbolat Bey'in hem ölüm tarihi hem de türbesi hakkındaki yanlış ve eksik bilgiler sonraki çalışmalarda da tekrar edilmiştir. Semavi Eyice, "Canbolat Bey Türbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/143; Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, 19; Haşşi, *Ali Paşa Canbulad*, 143.

Osmanlı imar faaliyetlerinin bir aile tarafından başlatılan ilk örneği olmasıdır. Günümüze özgün dokusu bozulmadan gelen özellikle cami ile türbenin genel vaziyet planı bu açıdan önemlidir. Camide karşımıza çıkan tek kubbeli, kare mekânlı ve piramidal görünümlü cephe tasarımı, klasik dönem yapılarının sancak şehirdeki tekrarı gibidir. Aynı durum altıgen planlı türbenin mimari tasarımında da kendisini göstermiştir. Plan ve mimari tasarım açısından başkent ekolüne öykünen yapılar bezemede ise tamamen bölgesel süsleme konseptlerinin etkisinde kalmıştır. Bu durum da bizlere külliyeyi oluşturan yapıların plan açısından başkent ekolüne bağlı olduğunu, bezeme konusunda ise yerel dinamiklerin etkisi altında kaldığını göstermektedir.

Kaynakça

Akis, Metin. "Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Kilis Sancağındaki Aşiretlerin İdareleri, Nüfusları ve Yaşam Tarzları". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 23/35 (Mayıs 2004), 9-30.

Akis, Metin. "İ. Hakkı Konyalı Armağanına Katkı: Kilis Sancağında Canbolat Oğulları Ailesinin Yönetimi". *Şehirlerin Sevdalısı İbrahim Hakkı Konyalı Armağanı*. ed. Hasan Bahar. 391-404. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015.

Akis, Metin, vd. *Kilis Vakıf ve Vakfiyeleri*. Kilis: Kilis Valiliği Yayınları, 2015.

Akman, Ahmet. "Dayanışma Simgesi İmaretler ve Anadolu'dan Bir Örnek: Ilgın Lala Mustafa Paşa İmareti". *The Journal of Social Science* 6/12 (Eylül 2022), 299-319.

Arık, Rüçhan-Arık, Oluş. *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini; Selçuklu ve Beylikler Devri Çinileri*. İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları, 2007.

Bebekoğlu, Sıdıka-Tektuna, Mehmet. *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari ve Yazılı Eseler)*. Kilis: Kilis Valiliği Yayınları, 2008.

Bilgin, Süreyye Eroğlu. "Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi ve Süsleme Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme". *II. İksad Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. 1-12. Gaziantep: İksad Yayınları, 2018.

Butasım, Nebi. *Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi Mihrapları (1515-1915)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Çakır, Şerife. *Ma'kılı Yazının Tasarım Özellikleri ve Kullanım Alanları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çam, Nusret. *Adana Ulu Cami Külliyesi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Çelik, Şenol. "XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi: Canpulad Bey". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 7 (Güz 2002), 1-34.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Külliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/542-544. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Demiriz, Yıldız. "Osmanlı Keramik ve Çini Sanatında Gül Terminolojisi ve Tanımı, Çini Yazıları". *Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Yazıları*. 48-49. İstanbul: Sanat Tarihi Derneği Yayınları, 1996.

Duman, Süleyman. *Celali İsyanları Örneğinde Canbuladoğlu Ali Paşa İsyanı*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Dündar, Abdulkadir. *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Eker, Fevziye-Köksöken, Furkan. "Kahramanmaraş, Adana ve Gaziantep Örnekleri Işığında Suriye-Zengi Üslubunun Mimari Süslemeye Etkileri". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Özel Sayısı (Ekim 2023), 93-124.

Emecen, Feridun. "Mercidâbık Muharebesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/174-176. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı vd. 9. Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Eyice, Semavi. "Canbolat Bey Türbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/143. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Eyice, Semavi. "Hüsreviye Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Gürsu, Esma. *Celali İsyanlarından Canbolatoğlu Ali Paşa İsyanı*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Gonella, Julia-Viktoria, Meinecke. "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyûbîler, Memlükler ve Haçlılar/Mimari". çev. Nurettin Elhüseyni. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein-Peter Delius. 174-193. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.

Haşşi, Selim Hasan. *Ali Paşa Canbulad*. Lübnan: Beyrut Matbaası, 1986.

İlgürel, Mücteba. "Canbolatoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

İÜ, "İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı II. Abdülhamid Han Fotoğrafları Albümleri". Erişim 21 Ekim 2022. https://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default

Kahraman, Seyit Ali. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine* 9/1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Kesmez, Tülay. *Kilis Camileri (Cumhuriyet Dönemine Kadar)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1968.

Kuban, Doğan. *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Kuru, Alev Çakmakoğlu. "Orta Çağ Anadolu Türk Mimarisinde Düğüm Motifi ve İkonografisi". *Erdem* 51 (Ağustos 2008), 23-52.

Kuru, Alev Çakmakoğlu. "İkonografik Açıdan Orta Çağ Türk Mimarisinde Yer Alan İstiridye Motifi". *Erdem* 52 (Aralık 2008), 111-124.

Küçükdağ, Yusuf. "Kilis Mevlevîhânesi, Vakıfları ve Vakfiyeleri". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 24/24 (Aralık 2004), 257-287.

Kültür Envanteri. "Kültür Envanteri Canpolat Paşa Tekye Cami". Erişim 22 Ekim 2023. https://kulturenvanteri.com/yer/canbolat-pasa-tekke-camii-kilis/#17.1/36.714771/37.114433.

Önge, Yılmaz. "Alaaddin Keykubad Döneminde Konya'da İnşa Edilmiş Mimarlık Eserleri". *Selçuk Üniversitesi Selçuk Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran 1988), 49-60.

Önkal, Hakkı. "Klasik Devir Osmanlı Türbelerinin Plan Özellikleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 51-71.

Özcan, Abdülkadir. "İskender Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/565-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Peçevî İbrahim Efendi. *Peçevî Tarihi*. haz. Bekir Sıtkı Baykal. 1. Basım. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Tektuna, Mehmet. *Hurûfât Defterlerinde Kilis Sanacağı (1690-1832 Sosyoekonomik ve Kültürel Yapı)*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2020.

Tercanlı, Akın. "Kilis Ulu Cami Süslemeleri". *Sosyal Bilimler Işığında Edebiyat, İletişim, Sanat, Eğitim, İslami İlimler ve Felsefe Yazıları*. ed. Halil Aldemir-Mustafa Ayyıldız. 98-131. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2022.

Tercanlı, Akın. "Kilis'in Hamamları, Çeşmeleri, Hanları, Evleri, Konakları ve Kamu Yapıları Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Geçmişten Günümüze Bilge Şehir Kilis*. ed. Mehmet Ali Yıldırım. 538-607. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2023.

TTK, "Türk Tarih Kurumu Arşivi Tekke Camii". Erişim 22 Ekim 2022. https://arsiv.ttk.gov.tr/details

Tuncel, Metin. "Kilis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/5-8. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

TOKMAK HASAN PAŞA CAMİSİ AHŞAP SÜSLEMELERİ

Wooden Ornaments of Tokmak Hasan Pasha Mosque

Demet TAŞKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Genel Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

Asst. Prof., Yozgat Bozok Univesity, Faculty of Science and Letters, Department of Art History, Division of General Art History, Yozgat, Türkiye.

dmttaskan@gmail.com, ORCID 0000-0001-8553-1131

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 20 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 365-395

Atıf / Citation: Taşkan, Demet. "Tokmak Hasan Paşa Camisi Ahşap Süslemeleri [Wooden Ornaments of Tokmak Hasan Pasha Mosque]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 365-395
https://doi.org/10.51553/bozifder.1631599

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 (**Demet TAŞKAN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Bu çalışmada, Yozgat'ın Şefaatli ilçesinde bulunan Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin ahşap süslemeleri ile bu süslemelerin teknik ve sanatsal özellikleri incelenmiştir. Tokmak Hasan Paşa Camisi, kitabesine göre, H 1187/ M 1773-1774 yılında Tokmak (Çerkez) Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami, 18. yüzyıl Osmanlı mimarisinin önemli bir örneği olmakla birlikte dışarıdan bakıldığında basit bir köy camisi gibi görünmektedir. Ancak iç mekân süslemeleriyle oldukça dikkat çekicidir. Yapının tavanı, tavanı taşıyan direkleri ile minberi ahşaptır ve iyi işçiliğe sahip süslemeleri vardır. Bunun dışında duvar resimleri ve hatları ile de dikkat çekmektedir. Yapı, Yozgat'ın iki önemli eseri olan Çapanoğlu (1779) ve Başçavuşoğlu (1800) Camilerinden daha önce yapılmıştır. 2021-2022 yıllarında kapsamlı bir restorasyon sürecine giren yapının Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından restorasyonu yapılmıştır. Yapı tarafımızdan 2019 yılında restorasyon öncesinde incelenmiş, detaylı fotoğrafları çekilmiş ve rölövesi alınarak belgelenmiştir. Ardından 2023 yılında restorasyondan sonra tekrar inceleme ve detaylı fotoğraflama yapılmıştır. Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin ahşap süslemelerini konu alan bu çalışmada, öncelikle yapının kısa bir tanımı yapılmış, ardından kitabeler ve yapı duvarlarında yer alan yazıtlar değerlendirilmiştir. Böylece yapının geçirdiği onarım süreçleri ile bu süreçlerde yapıya eklenen ya da yapıdan kaybolan değerler vurgulanmıştır. Daha sonra asıl konuyu teşkil eden ahşap elemanların ve süslemelerin detaylı betimlemelerine yer verilmiştir. Tavan süslemeleri, ahşap direkler, minber ve diğer ahşap unsurların süsleme teknikleri ve üzerlerindeki motif ve kompozisyonlar ayrıntılı olarak incelenmiştir. Yapının tavanında yer alan yoğun bezemeler, natüralist üsluptaki çiçekler, natürmortlar ve minyatür geleneğinde yapılmış manzara tasvirleri, dönemin sanatsal eğilimlerini ve Batılılaşma Dönemi etkilerini yansıtmaktadır. Ahşap süslemeler, ahşap üzerine kalemişi tekniği ile yapılmış olup bu tekniklerin detaylı açıklamaları ve örnekleri çalışmada sunulmuştur. Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin çağdaşı olan eserlerle karşılaştırılması sonucunda, yapının hem benzer hem de özgün yönleri ortaya konulmuştur. Bu çalışma, Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin Türk sanat tarihindeki yerini belirlemek ve literatüre kazandırmak amacıyla yapılmıştır. Yapının süslemeleri ve bu süslemelerin sanatsal değerleri, dönemin diğer örnekleriyle kıyaslanarak değerlendirilmiştir. Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin ahşap süslemeleri gerek teknik gerekse sanatsal açıdan önemli bir yere sahip olup bu çalışma ile eserin detaylı bir incelemesi sunulmuştur. Sonuç olarak, Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin ahşap süslemeleri, 18. yüzyıl Osmanlı süsleme sanatının nadir ve değerli örneklerinden biridir. Bu çalışmanın, eserin tanınması, korunması ve gelecek nesillere aktarılması konusundaki farkındalığı artırması hedeflenmektedir.
Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Ahşap, Süsleme, Yozgat, Cami, Kalemişi.

Abstract
This study examines the wooden ornamentation of Tokmak Hasan Pasha Mosque, located in the Şefaatli district of Yozgat, along with the technical and artistic characteristics of these decorations. According to its inscription, the mosque was built in H 1187 / M 1773–1774 by Tokmak (Circassian) Hasan Pasha. While it is an important example of 18th-century Ottoman architecture, it appears to be a simple village mosque from the outside. However, its interior ornamentation is highly remarkable. The ceiling, the columns supporting the ceiling, and the minbar are made of wood and feature finely crafted decorations. Additionally, the mosque attracts attention with its wall paintings and inscriptions. Constructed earlier than two significant architectural

works of Yozgat's Westernization period—Çapanoğlu and Başçavuşoğlu Mosques—the structure underwent an extensive restoration process between 2021 and 2022, carried out by the Sivas Regional Directorate of Foundations. Prior to this restoration, the mosque was examined in 2019, during which detailed photographs were taken, and its measured drawings were documented. Following the restoration, another examination and detailed photographic documentation were conducted in 2023. This study, which focuses on the wooden ornamentation of Tokmak Hasan Pasha Mosque, first provides a brief description of the building, followed by an evaluation of its dating and the inscriptions found on its walls. In this context, the restoration processes undergone by the mosque and the values either added to or lost from the structure during these interventions are highlighted. Subsequently, the study presents a detailed description of the wooden architectural elements and decorations, including the ceiling ornamentation, wooden columns, minbar, and other wooden components. The decorative techniques applied to these elements, as well as the motifs and compositions they feature, are analysed in detail. The ceiling decoration, comprising dense embellishments, naturalistic floral motifs, still-life compositions, and landscape depictions executed in the miniature painting tradition, reflects the artistic tendencies of the period and the influences of the Westernization era. The wooden ornamentation was created using the painted wood technique ("*kalemişi*"), and this study provides detailed explanations and examples of these techniques. By comparing the mosque with its contemporary structures, both its similarities and unique aspects are revealed. The purpose of this study is to determine the place of Tokmak Hasan Pasha Mosque within Turkish art history and to contribute to the academic literature on the subject. The artistic value of the mosque's decorations has been evaluated through a comparative analysis with other examples from the same period. The wooden ornamentation of Tokmak Hasan Pasha Mosque holds a significant place both technically and artistically, and this research presents a comprehensive examination of the monument. In conclusion, the wooden ornamentation of Tokmak Hasan Pasha Mosque stands as a rare and valuable example of 18th-century Ottoman decorative arts. This study aims to enhance awareness regarding the recognition, preservation, and transmission of this cultural heritage to future generations.
Keywords: Turkish-Islamic Art History, Wooden, Decoration, Yozgat, Mosque, Hand Drawing.

Giriş

Bu çalışmada, Yozgat'ın Şefaatli İlçesinde bulunan, Tokmak Hasan Paşa Camisi, ahşap elemanları, bu elemanların süsleme teknikleri ile ahşap yüzeylerini bezeyen motifler ve manzara tasvirleri bakımından ele alınacaktır. Tokmak Hasan Paşa Camisi'ni konu alan çalışmalar oldukça sınırlı sayıdadır.[1]

[1] Begüm Buğdaycı, "Yozgat Tokmak Hasan Paşa Camii Duvar Resimleri Üzerine Bir Araştırma", *Art Sanat* 21 (2024), 161-201; Demet Taşkan, "Yozgat'ta Unutulmuş Bir Eser: Tokmak (Çerkez) Hasan Paşa Camisi", *XII. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri*, ed. Osman Kunduracı - Ahmet Aytaç (Konya: y.y., 2019), 123-128; Hakkı Acun, *Tüm Yönleriyle Çapanoğulları ve Eserleri* (İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2016).

Eserin Anadolu Türk Sanatı açısından önem arz eden ahşap süslemeleri ile ilgili bugüne kadar kapsamlı bir yayın yapılmamıştır. Oysa bu süslemeler Batılılaşma Dönemi'nin karakteristik özelliklerini yansıtmakta olup bunlar arasında manzara tasvirleri bilhassa değer taşımaktadır. Bu çalışma kapsamında amacımız yapının ahşap süslemelerini malzeme, teknik motif ve kompozisyon özellikleriyle kapsamlı bir şekilde tanıtılması ve karşılaştırmalarla dönemi içerisindeki yerini ortaya koymaktır. Böylelikle Türk sanatı literatürüne anlamlı bir katkı da sağlanmış olacaktır.

1. Tokmak Hasan Paşa Camisi

Cami, Yozgat şehir merkezine yaklaşık 49 km mesafede bulunan Şefaatli İlçesine bağlı Paşaköy'dedir. Devrinde bir medrese ile birlikte küçük bir külliye oluşturmakta iken günümüzde medreseye dair bir iz kalmamıştır.[2]

Cami, yapının içinde doğu duvarının kuzeyinde, mahfil katı hizasında bulunan kitabeye göre H 1187/M 1773 yılında yapılmıştır. Banisi Çerkez Mehmet Paşa'dır.

Yapı, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. İki sıra halinde yerleştirilmiş altı adet ahşap direkle üç sahına ayrılmıştır. Düz ahşap tavanlı olup, kuzeyinde harime doğru çıkıntı yapan ahşap mahfil katı vardır.

1.1. Yapının Kitabeleri ve Yazıtları

Yapının içinde, doğu duvarının kuzeyinde, mahfil katı hizasında duvar yüzeyinde oval bir kartuş içine yazılmış kitabesi vardır (Fotoğraf 1). Bu kitabeye göre yapı, H 1187/M 1773 yılında Çerkez Mehmet Paşa tarafından inşa edilmiş ve H 1313/M 1895 yılında Yakup Muzaffer tarafından tamir edilmiştir. Esasen bir tamir kitabesi olan bu yazıta, yapının inşa tarihi de eklenmiştir. Kitabede verilen bilgilere göre yapı inşasından 122 yıl sonra tamir edilmiştir. Ancak yapıldığı döneme ait bir kitabenin var olup olmadığı belirsizdir. Bununla birlikte, tamir sırasında inşa tarihinin ve yapının banisinin açıkça belirtilmiş olması, orijinal bir

[2] Osman Oral, "Yozgat Halkının Dini Anlayış ve İnançlarına Katkı Veren Medrese, Zaviye ve Alimler", *SOBİDER* 15 (2017), 117-131.

kitabesi olduğu ancak kaybolduğu için bu bilgilerin tamir kitabesine eklendiği düşünülmektedir. Büyük ihtimalle inşa kitabesi günümüzde ayakta olmayan medresedeydi ve medrese yıkıldıktan sonra kitabe de kaybolmuştur.

Fotoğraf 1: Yapının kitabesi (2023)

Duvarlarda yer alan tüm hatların, tamir kitabesiyle olan benzerliğinden, bunların da yapının 1895 yılındaki tamiri sırasında yazılmış olması muhtemeldir.

Yapı, 2021-2022 yıllarında kapsamlı bir restorasyondan geçirilmiş ve bu süreçte, duvar yüzeylerindeki boyaların altından çeşitli yazılar ve nakışlar ortaya çıkarılmıştır. Bu restorasyon sırasında, batı duvarının kuzey kısmında, mevcut kitabenin karşısında yer alan "Yâ Hazreti Bilâl-i Habeşi" yazısının altında bir başka kitabe keşfedilmiştir. 1950 tarihli olan bu kitabe Osmanlı alfabesiyle yazılmış olup, sonunda "Ameli Nakkaş Muhsin Bali" ifadesi yer almaktadır. Bu durum, 1950 yılında Nakkaş Muhsin'in, yapının duvarlarına Kâbe, cennet ve cehennem tasvirleri ile cami resimlerini yaptığını düşündürmektedir. Kâbe tasviri altında önceki döneme ait cami tasviri olduğu tahmin edilen duvar resmi restorasyon

sırasında tespit edilmiş ve ilgili kurula rapor edilmiştir. Buradan 1950'de Nakkaş Muhsin günümüzde var olan duvar resimlerini yapmadan önce de yapının duvarlarında çeşitli duvar resimleri olduğu çıkarımını yapabiliriz.

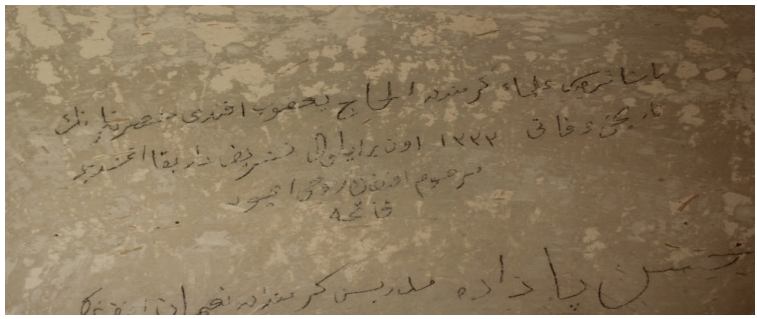
Ayrıca, 1966 yılında yapının bazı bezemelerinin Hacı Özkan tarafından tamir edilmiş veya eklenmiş olabileceği anlaşılmaktadır.[3] Bahsi geçen Hacı Özkan ismi ise, 2021-2022 restorasyonu öncesinde tarafımızdan belgelenmiştir (Fotoğraf 2). Bu isim, orta mahfilin tavan silmelerinin yüzeyinde, buradaki bezemenin üzerine yazılmıştır.

Fotoğraf 2: 1966'da yapıda tadilat yapan Hacı Özkan'ın adının geçtiği yazı (2019)

Ayrıca yapının pencere iç duvarlarında çok sayıda Osmanlıca yazı bulunmaktadır.[4] Bu yazılar yakın tarihe kadar yazılmış olmakla birlikte, "Paşa Karyesi ulema ikramından el-Hac Yakup Efendi Hazretleri'nin tarihi vefatı 1333 (M 1914) 11 Eylül'ü teşrifi beka etmiştir. Merhum Efendinin ruhu için Fatiha" (Fotoğraf 3) ve "Hafız Efendi'nin vefatı 1934" şeklindedir. Bahsi geçen yazılar 2023 yılındaki restorasyon sonrasında tarafımızdan tespit edilmiştir.

[3] Taşkan, "Yozgat'ta Unutulmuş Bir Eser: Tokmak (Çerkez) Hasan Paşa Camisi", 124.

[4] Bu yazılar tarafımızdan incelenmiş, usta ismi, nakkaş ismi ya da ahşap süslemelerle alakalı herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Başka bir çalışmaya konu olacağından bunlara burada detaylı bir biçimde değinilmemiştir.



Fotoğraf 3: Yapının pencere iç duvarlarında bulunan Osmanlıca metinlerden örnek (2023)

Bunlar dışında bir de 2019'da yaptığımız araştırmalarla belgelediğimiz ve minberin aynalık kısmında yer alan bezemeler arasında, oldukça küçük boyutta, kurşun kalemle yazılmış izlenimi veren, Osmanlıca bir metin vardır (Fotoğraf 4). Bu yazı yedi satırdan oluşmakta olup yazıların silik olmasından dolayı okunması oldukça güçtür. Okunabilen ilk üç satır şöyledir:

"Bin iki yüz … altı senesi
Rebiülahiri yirmi beşinci
günü yevmi……."

Ne yazık ki yazı 2021-2022 yılında yapılan restorasyon sırasında silinmiştir. Bu yazı pencere iç duvarlarında yer alan yazılarla aynı tarzdadır.

Fotoğraf 4: Minber aynalığında bulunan ve restorasyonda silinen yazı (2019)

Yapının pencere iç duvarları ve minberde tespit ettiğimiz yazılar burada yakın geçmişe kadar bir medrese olduğunu belgelemektedir. Köy

eşrafının kulaktan dolma bilgilerle söylediği kadarıyla medrese caminin avlusunda bulunmaktaydı. Ancak büyük olasılıkla medrese yıkıldıktan sonra da eğitim camide devam etmiştir. Aynı yazıların arasında "Mehmet Türkaslan 1954 yılında burada okudum." şeklinde Latin harfleriyle yazılmış yazı da bunun kanıtıdır.

Özetleyecek olursak yapı H 1187/M 1773 yılında Çerkez Mehmet Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Konumuzu teşkil eden tüm ahşap bezemeler bu döneme ait olmalıdır. Daha sonra H 1313/M 1895 yılında Yakup Muzaffer tarafından tamir ettirilmiştir. İç duvar yüzeylerinde yer alan hatların ise bu dönemde eklendiği düşünülmektedir. 1950 yılında Nakkaş Muhsin Bali duvar yüzeylerindeki cennet, cehennem ve cami tasvirlerini yapmıştır. Hacı Özkan ise 1966 yılında restorasyon sonrasında ortaya çıkan mihraptaki nakışları, duvardaki resim ve yazıların bir kısmını ve direkleri boyayan kişi olmalıdır.

1.2. Yapının Ahşap Süslemeleri

Yapının tavanını taşıyan altı direği, tavanı, mahfil katı, minberi ve vaaz kürsüsü ahşaptır. Vaaz kürsüsünün sanatsal bir değeri olmayıp yakın tarihte yenilenmiştir.

Fotoğraf 5: Ahşap direkleri ve mihrap yönünden ikinci sırayı oluşturan direkten tavana atılan destek (2023)

Ahşap direkler, sekiz adet olup mihrap önünde yer alan iki direğin

yarısı mihrap duvarına gömülmüştür. Kuzeydeki iki ahşap direk mahfil tarafından kesilmiştir; bu nedenle tavandan mahfile kadar uzanır ancak zemine kadar inmez. Mihrap yönündeki ikinci sırayı oluşturan direklerin yaklaşık olarak orta hizasından tavanda sahınların sınırını belirleyen profil benzeri bölüme destekler yerleştirilmiştir (Fotoğraf 5).

Direkler sade bir görünüme sahip olup, daire kesitli mermer kaideler üzerine oturtulmuştur. Sütun gibi düzenlenmiş bu ahşap direklerde oldukça kaliteli işçilikle yapılmış Korint düzende ahşap sütun başlıkları bulunmaktadır. Tüm sütun başlıkları aynı biçimde tasarlanmıştır. Başlıklarla tavan arasında yer alan dikdörtgen prizma şeklindeki yastıkların yüzeyinde, mihrap yönündeki dört sütun hariç, kalemişi tekniğiyle yapılmış korniş benzeri desenler yer almaktadır (Fotoğraf 6).

Fotoğraf 6: Ahşap sütun başlıklarının genel görünümü (2019)

Mihrap duvarına bitişik iki direk ile mihrap yönündeki ikinci ve üçüncü direklerin, direk başlıkları ile tavan arasında yer alan yastık bölümlerinde hat örnekleri bulunmaktadır (Fotoğraf 7-8). Bu hat örnekleri, mihrap yönündeki direklerin kuzey yüzünde, ikinci sıradaki iki direğin batı yüzlerinde yer almaktadır. Üçüncü sıradaki direklerden doğuda yer alanın hatları batı yüzünde, batıda yer alanın ise doğu yüzündedir.

Hatlar, oldukça kaliteli bir işçiliktedir. Mihrap yönündeki iki direkte müsenna (aynalı) hat ile yazılmış "Muhammed" ifadesi bulunmaktadır (Fotoğraf 7). Diğer direklerde ise Ashâb-ı Kehf isimlerini içeren madalyon biçimli hat yazıları yer almaktadır (Fotoğraf 8). Ancak, Ashâb-ı

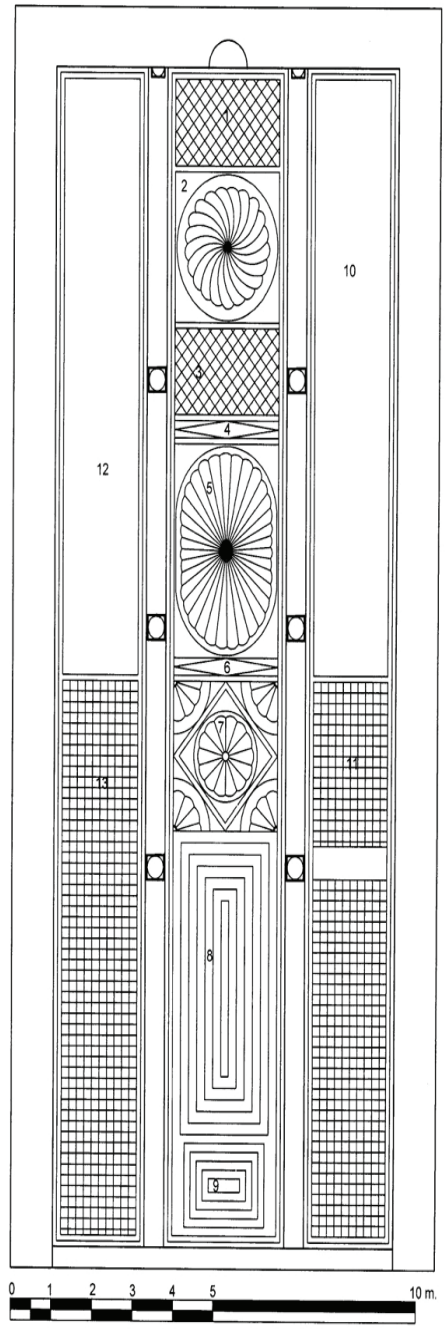
Kehf isimlerini içeren hatlardan, ikinci sıra direğin batı yüzündeki hariç, diğerleri restorasyon sonrası ortaya çıkarılmıştır.

Fotoğraf 7-8: Sütün başlıkları ile tavan arasındaki hat örnekleri (2019)

Tavan, kuzey-güney yönünde yerleştirilmiş 8 adet ahşap direk tarafından taşınmaktadır. Direklerin üzerinde bulunan ve profil tarzında düzenlenmiş ahşap elemanla tavan üç bölüme ayrılmıştır (Çizim 1). Orta kısım, güneyden kuzeye doğru uzanan dokuz bölüm halinde düzenlenmiştir. Bu bölümlerden iki, beş ve yedi numara ile gösterilenlere göbek yerleştirilmiştir (Çizim 1). Bir ve üç numaralı kısımlar ise çıtalarla kaset şeklinde bölümlere ayrılmıştır.

Dört ve altı numaralı bölümler doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen biçiminde düzenlenmiş olup her iki bölümde de kaleyi anımsatan şehir tasvirleri yer almaktadır. Sekiz ve dokuz numaralı bölümler ise çıtalarla bordürlere ayrılmıştır. Göbekler, kasetli alanlar ve bordürlü yüzeyler çıta veya parçaların çakılmasıyla oluşturulmuştur. Bu alanlardaki tüm yüzeyler dönem özelliklerini yansıtan natüralist bezemelerle süslenmiştir.

10 ve 11 numara ile gösterilen bölümler, batıdaki sahının üzerini; 12 ve 13 numaralı bölümler ise doğudaki sahının üzerini örtmektedir. Bu bölümlerden 10 ve 12 numara, tamamen kalemişi tekniğiyle yapılmış bezemelerle kaplanmıştır. 11 ve 13 numara ise ahşap çıtalarla kasetlere ayrılmış olup yüzeyleri aynı teknikte uygulanmış desenlerle bezenmiştir.



Çizim 1: Tavanın genel düzeni (Çizen: Demet Taşkan)

1 numaralı bölüm, doğu-batı yönünde uzanan dikdörtgen biçimindedir (Çizim 1). Bu bölümün çevresi bir kuşakla sınırlandırılmıştır. Yüzey, dekoratif çıtaların çakılmasıyla baklava dilimleri şeklinde parçalara ayrılmıştır. Her bir baklava diliminin içine, birer papatya motifi yerleştirilmiştir (Fotoğraf 9).

Fotoğraf 9: Tavanda 1 numaralı bölümün görüntüsü (2019)

2 numaralı bölüm, kare biçiminde olup merkezine, çıtaların çakılmasıyla oluşturulmuş daire biçimli dekoratif bir göbek yerleştirilmiştir (Çizim 1). Göbek, hafif "C" kıvrımı yapan dilimlere ayrılmıştır. Her bir dilimde, birbirinden farklı natürmort kompozisyonlar yer alır. Ortadaki göbeği çevreleyen kare köşelerinde, "S" ve "C" kıvrımlarının hâkim olduğu barok karakterde dallar işlenmiştir (Fotoğraf 10).

Fotoğraf 10: Tavanda 2 numaralı bölümde bulunan tavan göbeği (2019)

3 numaralı bölüm gerek ölçüleri gerekse süsleme, yapım tekniği ve kompozisyonu bakımından 1 numaralı bölümün tekrarıdır.

4 numaralı bölüm, doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen biçimindedir (Çizim 1). Bu bölümde manzara tasviri yer alır. Tasvirde, bir dağın çevresine kurulmuş bir şehir görülmektedir. (Fotoğraf 11).

Fotoğraf 11: Tavanda 4 numaralı bölümde bulunan manzara tasviri (2019)

5 numaralı bölüm, kuzey-güney yönünde uzanan dikdörtgen biçimindedir (Çizim 1). Merkezinde çıtalarla oluşturulmuş oval biçimli dekoratif bir göbek bulunmaktadır. Göbek, çıtalarla dilimlere ayrılmıştır ve her dilimde natüralist üslupta çiçek motifleri yer alır. Göbeğin tam merkezinde, oyma tekniğiyle yapılmış ve sarkıt biçiminde oldukça gösterişli bir göbek daha bulunmaktadır (Fotoğraf 12).

Fotoğraf 12: Tavanda 5 numaralı bölümde bulunan tavan göbeği (2023)

6 numaralı bölüm, doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen biçimindedir ve 4 numaralı bölümle aynı ölçülerdedir (Çizim 1). Yüzeyinde,

diğer manzara tasviri yer alır. Bu tasvirde, Avrupa kalelerine benzer bir kale ile çevresindeki şehir resmedilmiştir. Dört tarafı su ile çevrili olan kalenin etrafındaki sularda teknelerin bulunması dikkat çekicidir (Fotoğraf 13).

Fotoğraf 13: Tavanda 6 numaralı bölümde bulunan manzara tasviri (2023)

7 numaralı bölüm, kare biçiminde düzenlenmiştir. Merkezinde çıtalardan oluşturulmuş daire biçimli bir göbek yer alırken, karenin köşelerinde bu göbeğin dörtte biri şeklinde düzenlenmiş çeyrek göbekler bulunmaktadır (Çizim 1). Ortadaki göbekte, her bir dilimde natüralist çiçeklerin yer aldığı vazo ve ibrik kompozisyonu işlenmiştir. Köşelerdeki çeyrek göbeklerde ise bahar dalları tasvir edilmiştir (Fotoğraf 14).

Fotoğraf 14: Tavanda 7 numaralı bölümde bulunan tavan göbeği (2019)

8 numaralı bölüm, kuzey-güney doğrultusunda uzanan dikdörtgen biçimindedir ve orta sahın üzerindeki en geniş alanı kaplamaktadır (Çi-

zim 1). Bu bölüm, iç içe düzenlenmiş yedi sıra bordürden oluşmaktadır. Bordür sınırları çıtaların çakılmasıyla belirlenmiş olup yüzeylerde barok karakterdeki "S" ve "C" kıvrımlı dalların ardışık düzenlenmesiyle kompozisyon oluşturulmuştur.

9 numaralı bölüm, doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen biçimindedir (Çizim 1). Bu bölümde, 8 numaralı bölümdeki gibi iç içe yerleştirilmiş bordürler kompozisyonu oluşturmuştur.

10 numaralı bölüm, kuzey-güney yönünde uzanan dikdörtgen biçimindedir (Çizim 1). Etrafını batı yönde iki sıra, diğer yönlerde bir sıra bordür çevrelemektedir. Yüzeyde, barok karakterde bezemeler bulunmaktadır. Bu bölümün ortasında, içi meyve dolu bir tepsi motifi yer alır. Tepsinin etrafında dolanan ve tüm yüzeyi dolaşan "S" ve "C" kıvrımlı dallar, bölümün iki ucunda palmetlerle sonlanarak kompozisyonu tamamlamaktadır (Fotoğraf 15).

Fotoğraf 15: Tavanda 10 numaralı bölümde görülen kompozisyon (2019)

11 numaralı bölüm, çıtalarla kasetlere ayrılmıştır. Her bir kasetin içine, birer gül motifi yerleştirilmiştir. Kasetin köşelerinden çıkan dallar merkezindeki gülle sonlanmaktadır (Fotoğraf 16).

Fotoğraf 16: Tavanda 11 numaralı bölümün kompozisyonu (2019)

12 numaralı bölüm, 10 numaralı bölümle büyük ölçüde benzerdir. Ancak, ortasında yer alan natürmort bakımından farklılık göstermektedir. Burada, aynı tepsi içinde farklı meyve motiflerine yer verilmiştir. Tasvirde, tepsi içinde bir karpuzun tepe noktasından kesilmiş hali ile buna saplanmış bir bıçak motifi dikkat çeker. Bunun çevresinde ise çeşitli meyveler bulunmaktadır.

Fotoğraf 17: Tavanda 12 numaralı bölümün kompozisyonu (2019)

13 numaralı bölüm, 11 numaralı bölümle aynı ölçülerde olup yine çıtalarla kasetlere ayrılmıştır. Bu bölümde kasetlere yerleştirilen iri çiçeklerin merkezi kasetlerin kesişme noktasındadır (Fotoğraf 18).

Fotoğraf 18: Tavanda 13 numaralı bölümün kompozisyonu (2019)

Minber, yapının güneybatı köşesinde, duvara bitişik bir konumdadır. Tamamen ahşap malzeme kullanılarak yapılmış olan minberin yüzeyinde, barok karakterli kalemişi tekniğiyle işlenmiş bezemeler bulunmaktadır (Fotoğraf 19). Minberin aynalık bölümü yüksek tutularak korkuluk görevini de üstlenmiştir. Köşk kısmı oldukça küçük boyutlu olup, köşk altı panosu ve dolap kapağındaki bezemeler dikkat çekicidir.

Fotoğraf 19: Minberin görüntüsü (2019)

Minberin kapı bölümü oldukça sade bir görünüme sahiptir. Kapının alınlık kısmında ve kemer köşeliklerinde natüralist çiçek motifleri bulunmaktadır. Alınlık üzerinde ayrıca şu ifade yer alır.

"Çerağ mescid mihrab minber Ebubekir Ömer Osman Haydar"

Aynalık ve korkuluk bölümü, sekiz adet ahşap levhanın birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu bölümün yaklaşık orta noktasında, bir madalyon içinde, ayaklı ve iki kulplu bir vazonun içinde meyvelerle oluşturulmuş bir natürmort kompozisyonu bulunmaktadır. Zeminden başlayıp madalyonun etrafında dolanarak yukarı doğru uzanan "S" ve "C" kıvrımlı dallar, aralarına yerleştirilmiş çeşitli natürmortlarla birlikte, aynalık kompozisyonunu tamamlamaktadır.

Dolap bölümü, dekoratif bir kemerle taçlandırılmıştır. Bu kemerin köşeliklerinde gül motifleri işlenmiştir. Dolap kapağı, aynalık bölümünde yer alan natürmortta olduğu gibi, bir vazonun içinden çıkan gül ağacı tasviri ile bezenmiştir.

Köşk altı bölümü, iki ayrı panoya ayrılmıştır. Bu panoların her birinde, dolap kapağında görülen natürmordun daha küçük bir versiyonu yer almaktadır. Köşk kısmı, oldukça küçük boyutludur ve sade bir görünüme sahiptir.

2. Değerlendirme

Tokmak Hasan Paşa Camisi, ahşap süslemeleri bakımından, çağdaşı eserlerle benzerlik göstermekle birlikte, hem süslemelerin yoğun olarak tavanda bulunması hem de tavanda yer alan manzara tasvirlerinin çağdaşlarından oldukça farklı olması bakımından önemlidir.

Yapıda ahşap süslemenin en yoğun olduğu yer tavandır. Direklerle taşınan ahşap tavanda, tavan yüzeyleri panolara ayrılmış (Çizim 1) ve boş yer kalmayacak şekilde tamamen bezenmiştir. Bunun dışında ahşap direkler ve minber ahşap malzemenin kullanıldığı diğer elemanlardır.

Teknik bakımından değerlendirmemiz gerekirse yapıda en yoğun ahşap süsleme tekniği olarak ahşap üzerine kalemişi tekniğini görmekteyiz. Mahfil katı tavanında boyaların aşındığı yerlerden gördüğümüz detaylar teknik hakkında bize bilgi vermektedir (Fotoğraf 20). Buradan

ahşap yüzeylerin alçı sıva ile sıvanarak pürüzsüzleştirilip, ardından çeşitli boyalarla boş yüzey bırakılmadan bezendiğini anlamaktayız. Bu teknik, ahşap üzerine nakışlar uygulanırken kullanılan tekniktir. Ahşap üzeri alçı ya da ince bir tutkal üstübeç ile kaplanmakta, bunun üzerine tutkal veya su ile karıştırılmış boyalarla nakışlar işlenmektedir. Bu teknik Osmanlı süsleme sanatındaki "kalemişi tekniği"nin farklı biçimdeki uygulamasıdır.[5]

Ayrıca tavan göbeklerinde ahşap üzerine çıtaların çakılmasından oluşturulan çakma tekniği olarak adlandırabileceğimiz tekniği görmekteyiz. Bunlar dışında yine tavan göbekleri ortasına yerleştirilmiş sarkıt biçimli göbekler ise oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Ahşap süslemede en yoğun uygulanmış teknik ise ahşap üzerine nakışların uygulandığı kalemişi tekniğidir.

Fotoğraf 20: Tavanda aşınmış bir bölümden ahşap yüzeyinde alçı malzemeyi gösteren fotoğraf (2019)

Ahşap tavanı kompozisyon bakımından çağdaşlarıyla kıyasladığımızda farklılık olduğu aşikârdır. Bunun temel nedeni tavanın iki sıra halinde düzenlenmiş sekiz adet ahşap direkle üç bölüme ayrılmasıdır. Bu özelliğiyle

[5] Günsel Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977).

yapı Anadolu'daki Selçuklu dönemi ahşap direkli camilere benzemektedir. Ancak Tokmak Hasan Paşa Camisi'yle yakın tarihlerde inşa edilmiş ahşap direkli camilere de Anadolu'nun çeşitli yerlerinde rastlanmaktadır. Özellikle Denizli Acıpayam Yazır Köyü Camisi (1802)[6] tavan düzenlemesi bakımından oldukça benzerdir. Bunun dışında Yozgat Divanlı Köyü Camisi (1678-79),[7] Çanakkale Yenice Pazarköy Camisi (1795),[8] Denizli Çivril Bayat Köyü Camisi (1872),[9] Manisa Turgutlu Sinirli Köyü Camisi (1874),[10] Denizli Boğaziçi Kasabası Eski Cami (1876),[11] Kırşehir Mucur Hüseyin Ağa Camisi (18. yy) ve Emine Hanım Camisi (18.yy)[12] de tavan düzenlemesi bakımından benzer örneklerdir. Ancak bu örnekler nadir olmakla birlikte çağdaş eserlerin çoğunun tavanlarının gerek dinî gerek sivil mimaride, yapının beden duvarları tarafından taşındığını ve hiçbir bölüntüye uğramadığını, tavanın merkezine ise bir göbek yerleştirildiğini görüyoruz. Öncelikle Yozgat'ta bulunan çağdaş eserlerle kıyasladığımızda Başçavuş Camisi (1800),[13] Cevahir Ali Efendi Camisi (1788),[14] Nizamoğlu Konağı (1871) ve Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki dinî ve sivil mimari örneklerinin tavanlarının da çıtalarla çakma tekniğiyle bezendiğini ve merkezlerine iri birer göbek yerleştirildiğini görmekteyiz.

Ahşap üzerine kalemişi bezeme Anadolu Selçuklu, beylikler ve Osmanlı mimarisinde erken dönemlerden beri kullanılmaktadır. Hem dinî hem sivil mimaride özellikle ahşap tavan yüzeyleri ahşap üzerine kalemişi tekniğinin en çok uygulandığı elemanlar olmuştur. Batılılaşma

[6] Rüçhan Arık, *Batılılaşma Döneminde Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998).

[7] Sadakat Safiyye Mumcuoğlu Türker, "Ahşap Direkli ve Tavalı Bir Cami: Yozgat Divanlı Köyü Camii", *Bozok Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2024), 66-95.

[8] Zekiye Uysal, "Anadolu'da Ahşap Direkli İki Cami", *Turkish Studies* 9/10 (2014), 1107-1123.

[9] Tülün Değirmenci Tural, "Geleneğin Yeniden İcadı Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri", *Milli Folklor* 16/126 (2020), 118-135.

[10] Başak Katrancı Kasalı, "Sinirli Köyü Camii Duvar Resimleri", *Sanat Tarihi Dergisi* 28/2 (2019), 595-615.

[11] Şakir Çakmak, "Boğaziçi Kasabası Eski Cami (Balkan/Denizli)", *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*, Ankara, 1995), 529-540.

[12] Şerife Tali, "Kırşehir/Mucur'daki Hüseyin Ağa Camii ile Emine Hanım Cami'nin Kalemişleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/25 (2021), 504-528.

[13] Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1973).

[14] Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*.

Dönemi'nde "Edirnekâri" adıyla anılan ahşap üzerine boyama tekniği kapılarda, dolaplarda, minber, kürsü, kutu, hokka gibi eşyalarda uygulanmıştır.[15]

Motif ve kompozisyon bakımından değerlendirme yapmak gerekirse dönemin karakteristik bezeme türleri olan natürmort ve natüralist çiçeklerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Ayrıca "S" ve "C" kıvrımlarıyla oluşturulmuş kartuşlar ve barok karakterdeki dallar ile akant yaprakları ve natüralist üsluptaki çeşitli çiçekler dönemin vazgeçilmez bezeme unsurları olarak burada da yerini almıştır. Yine dönem özellikleri arasında yer alan manzara tasvirlerine bu yapıda tavanda rastlamaktayız. Ahşap sütun başlıkları ile tavan arasına yerleştirilmiş dikdörtgenler prizması şeklindeki yastık yüzeyindeki hat örnekleri de bu alanda değerlendirilmesi gereken önemli unsurlardır. Motif ve kompozisyon bakımından Batılılaşma Dönemi özelliklerini yansıtan yapı, bu motif ve kompozisyonların uygulandığı yer bakımdan çağdaşlarından ayrılır. Batılılaşma Dönemi özelliklerini taşıyan motif ve kompozisyonların yoğun olarak tavanda olmaları bakımından farklıdır. Bu şekilde tavanda yoğun bezemeyi Ödemiş Bademli Kılcızade Mehmet Ağa Camisi (1811) tavanında görmekteyiz. Ancak burada tavan yüzeyi herhangi bir bölüntüyle sınırlanmadan tüm tavan yüzeyi orman tasvirleri ve aralarındaki natüralist çiçeklerle bezenmiştir.[16]

Yapıda natürmortlar iki tür halinde düzenlenmiştir. Bunlardan ilki farklı türlerdeki vazo ya da ibriklerden çıkan ve bir kurdele ile bağlanmış buket halindeki çiçekler; ikincisi ise bir tepsi içindeki çeşitli meyve tasvirlerinden oluşan natürmortlardır. İlk türün tüm örneklerini iki numaralı ve yedi numaralı bölümde yer alan tavan göbeklerinin çıtalarla oluşturulmuş dilim yüzeylerinde, minberde ve tavanla direkler arasına yerleştirilmiş destek yüzeyinde görmekteyiz. Tavan göbeklerindeki natürmortlar buradaki dilimin şekline göre yerleştirilmiş ve hafif "C" biçimli bir kıvrım yapmıştır (Fotoğraf 21). Her bir dilime farklı natürmort gelecek şekilde düzenlenmiştir. Bu natürmortların, yine ahşap üzerine kalemişi tekniğiyle yapılmış, benzerlerini Topkapı Sarayı III.

[15] Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 171.
[16] İnci Kuyulu, "Bademli Kılcızade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)", *Vakıflar Dergisi* 24 (1994), 147-158.

Ahmet Yemiş Odası (1705)[17] ve Mudanya Tahir Paşa Konağı (1224-25)[18] başoda duvar yüzeylerinde, Tokat Canikli Konağı[19] başodasında yüklük üstünde yer alan panolarda ve Bilecik Kasımlar Köyü Camisi (1776) minberi aynalık yüzeyinde,[20] Soma Hızır Bey Camisi (1791) minber ve vaaz kürsüsünde[21] görmek mümkündür. Ayrıca Manisa Selendi Satılmış Köyü Camisi duvar resimlerinde çok sayıda ibrik içine çiçeklerin yerleştirilmesiyle oluşturulmuş natürmort bulunmaktadır ve bunun yoğun biçimde Bektaşilik, Hurufilik ve Mevlevilikte de kullanıldığı düşünülür.[22] Tokmak Hasan Paşa Camisi tavan göbeklerinde bulunan natürmortlar tavan göbeğinin dilimlerinin şeklini alması bakımından farklıdır. Ayrıca Batılılaşma Dönemi'nin önemli eserlerinden ahşap tavana sahip Denizli Acıpayam Yazır Köyü Camisi (1802), Yozgat Başçavuş Camisi (1800), Cevahir Ali Efendi Camisi (1788), Nizamoğlu Konağı (1871) tavanlarında bu türde natürmort örneklerine rastlanmamıştır.

Fotoğraf 21: Tavandan birinci türdeki natürmort örnekleri (2019)

[17] Salih Salbacak, "Lale Devrinin Dekoru III. Ahmed Yemiş Odası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 516.

[18] Erkan Atak, "Kalemişi Süslemeleriyle Bir Lâle Devri Eseri: Mudanya Tahir Paşa Konağı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 431.

[19] Nurcan Sertyüz - Faruk Şahin, "Tokat Canikli Konağı Ahşap Üzeri Kalemişi Bezemeleri", *Kalemişi* 6/12 (2028), 238.

[20] Gülsen Tezcan Kaya, "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarisinde Kalemişi Bezemeli Bir Yapı: Bilecik Kâsımlar Köyü Camisi", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 9/23 (2022), 113.

[21] Renda, *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*, 174.

[22] Cengiz Gürbıyık, "Bir Halk Ressamı İzinde Satılmış Köyü Camii Duvar Resimleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (2021), 347-373.

Fotoğraf 22: Minber ve tavandan birinci türden natürmort örnekleri (2019-2023)

İkinci türdeki natürmortlar ise on numaralı bölüm ile on iki numaralı bölümün orta kısımlarında ve minber aynalığının merkezinde yer alır. Burada tüm yüzey "S" ve "C" kıvrımı dallarla bezenmiştir. Bu kompozisyonun yaklaşık orta kısmında oval bir madalyon benzeri kap içinde çeşitli meyvelerden oluşan natürmort yer alır (Fotoğraf 23). Yozgat Başçavuş Camisi (1800) mahfil tavanının orta bölümünde yer alan natürmort tasviri bu natürmortla benzerdir ve yine ahşap üzerine kalemişi tekniğiyle yapılmıştır. On iki numaralı bölümde çeşitli meyvelerin yer aldığı natürmortta karpuz, üst kısmından kesilmiş ve üzerine bir bıçak saplanmış şekilde tasvir edilmiştir. Batılılaşma Dönemi yapılarında duvar resimlerinde çokça karşılaşılan bu tasvirin benzerlerini Nizamoğlu Konağı'nın (1871) tavan eteğinde, Soma Hızır Bey Camisi (1791) mihrap duvarında,[23] İzmir Ödemiş Çamyayla Köyü Lülebey Camisi (19. yy) mahfil katı duvarında,[24] Manisa Turgutlu Sinirli Köyü (1874) harimde kemer köşeliğinde,[25] Manisa Demirci Küpeler Köyü Camisi (1889) minber aynalığında[26] görmekteyiz. Nizamoğlu Konağı'nda gördüğümüz karpuz tasviri, üzerine bir bıçak saplanması bakımından benzer olmakla birlikte perspektif açısında Tokmak Hasan Paşa Camisi tavanında yer alan natürmort daha basittir. On numaralı bölümde bulunan natürmortlar on

[23] Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami.*
[24] Mehmet Top - Gülcan Özbek, "Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Cami", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (2019), 227-260.
[25] Katrancı Kasalı, "Sinirli Köyü Camii Duvar Resimleri", 610.
[26] Cengiz Gürbıyık, "Demirci Küpeler Camii Duvar Resimleri", *Art Sanat* 13 (2020), 143-167.

iki numaralı bölüm ile benzer bir kap içinde yine çeşitli meyvelerden oluşmaktadır. Natürmortta ışık, gölge ve meyvelere boyut katma çabası fark edilmektedir. Minber aynalığının merkezinde bulunan natürmortta ise ayaklı, iki yandan tabana kadar uzanan kulpları bulunan bir madalyon içinde üst üste yerleştirilmiş çeşitli meyveler ve bunların yaprakları vardır (Fotoğraf 22). Bu kompozisyon da içten daire biçimli, dıştan dilimli bir çerçeve içindedir.

Fotoğraf 23: Tavandan ikinci türden natürmort örnekleri (2019)

Fotoğraf 24: Minberde ikinci türden natürmort örneği (2019)

Lale Devri bezemelerinde tüm yüzeylerin kemerli ya da kemersiz kartuşlara bölündüğü ve bunların içine meyveli ya da vazolu çiçeklerden oluşan natürmortların yerleştirildiği görülür. Bu düzenleme Hint-Moğol mimarisinde çinihane olarak adlandırılan açık ya da kapalı mekânlarda görülen küçük nişlerin duvar yüzeylerine nakışlarla uygulanmasıdır.[27] Lale

[27] Deniz Çalışır, "Osmanlı Görsel Kültüründe Meyve Teması: Natürmort Resimleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *Turkish Studies* 3/5 (2008), 65-86.

Devri'nden başlayarak Batılılaşma Dönemi'nin dinî ve sivil çok sayıda eserinde natürmortlar duvar yüzeylerindeki kartuşlar içinde görülmektedir. Tokmak Hasan Paşa Camisi natürmortları yoğun olarak tavanda görülmesi bakımından çağdaşı eserlerden farklıdır.

Bu yapının tavanında dört (Fotoğraf 25) ve altı (Fotoğraf 26) numara ile gösterilen bölümde yer alan her iki manzara tasviri de değerlendirilmesi gereken önemli ögelerdir. Bunlar hem tavanda bulunmaları hem de topografik özellikte olmaları bakımından çağdaşlarından ayrılır. Tavanda dört numara ile gösterilen bölümde bulunan manzara tasviri dikdörtgen biçimli pano içerisinde yer alır. Panonun merkezinde, köşeleri panonun kenarlarına yerleştirilmiş baklava dilimi biçiminde bir dağ ve bu dağın etrafı ile panonun köşe noktalarına mimari unsurlar yerleştirilmiştir. Bu tasvirde zemin kırmızımsı dağ ve mimari unsurlar kahverengi-sarı tonlarındadır. Dağ tasviri şematik olup yine baklava dilimleri ile doldurularak dağa boyut verilmek istenmiştir. Burada manzara tasviri renk bakımından tavanın bütünüyle uyumludur. Dağın etrafında mimari yapılar arasında ağaçlar vardır (Fotoğraf 25).

Fotoğraf 25: Tavandan 4 numaralı bölümde bulunan manzara tasviri (2023)

Altı numara ile gösterilen manzara tasviri renk tonları bakımından dört numara ile ve tavanın bütünü ile benzerdir. Aynı ölçülerde dikdörtgen bir pano içinde, köşe noktaları dikdörtgenin her bir kenarının orta noktasıyla kesişen baklava dilimi vardır. Bu baklava dilimiyle bir su birikintisi ve içinde bulunan kale tasvir edilmiştir. Bu su birikintisi hendek değil de göl ya da kanal olmalıdır. Çünkü içinde kalenin etrafında kayıklara da yer verilmiştir. Su birikintisini temsil eden baklava dilimi ile dikdörtgen

arasında kalan alanda ağaçlar ve mimari tasvirler bulunmaktadır. Kalenin kulelerinin tepelerinde haç vardır (Fotoğraf 26).

Fotoğraf 26: Tavandan 6 numaralı bölümde bulunan manzara resmi (2023)

Osmanlı duvar resimlerinin içerik ve biçim bakımından minyatür sanatından etkilendiği görüşü hâkimdir.[28] Tokmak Hasan Paşa Camisi'nde doğu batı doğrultusunda dikdörtgen çerçeve içinde bulunan dört ve altı numaralı bölümlerde bulunan manzara tasvirlerinin topografik resimlerde olduğu gibi tek bir görüş açısına sahip olmadığını görmekteyiz.[29] Bu iki manzara tasvirinde de resimler kuzey ve güneyden bakılır bir açıya sahiptir. Yani kuzey yönden bakıldığında tepenin ve gölün yarım manzarası, güneyden bakıldığında diğer yarım manzarası konumlandırılmıştır. İkinci türdeki natürmortlarda özellikle meyvelere boyut katma çabası fark edilirken manzara tasvirlerinde bu çabadan özellikle kaçınılmış olmalıdır.

Bu tarz şehir tasvirlerini gerek minyatürlerde gerekse Batılılaşma Dönemi yapılarını süsleyen duvar resimlerinde görmekteyiz. Gerek İstanbul gerek Anadolu'da duvar resimlerinde İstanbul manzaraları çoğunluktadır.[30] Ancak bunlardan farklı olarak Tokmak Hasan Paşa Camisi tavanında yer alan her iki manzara tasvirinde de İstanbul resmedilmemiştir.

Manzara tasvirleri tavanda bulunan diğer bezemelerle bütünlük arz etmektedir. Bu da sanatçının gerek renk gerekse tasvirleri biçimlendirme konusunda bağımsız hareket etmediğini, yapının tüm ahşap bezemeleriyle uyum içinde tasarım kaygısı güttüğünü düşündürmektedir. Bu iki manzara tasvirinde de farklı kalelerin olması ve resimlerin topografik

[28] Tarkan Okçuoğlu, *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).
[29] Serpil Bağcı vd., *Osmanlı Resim Sanatı* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006).
[30] Bağcı vd., *Osmanlı Resim Sanatı*, 300.

özellikler göstermesi yapının banisi Çerkez Mehmed Paşa'nın (Çerkes Hasan Paşa)[31] asker kökenli olması ya da görev aldığı yerlerle ilgili olması muhtemeldir.

Yapıda ahşap malzeme üzerine hat örnekleri oldukça kaliteli olup bu örnekler mihrap üzerindeki tavan eteğinde, sütun başlıklarında ve minber kapısının taç kısmındadır. Tavan eteğinin mihrap üstüne gelen kısmında, dört adet kartuş içinde bulunan iyi kalitede hat örneği görülür. Burada ilk kartuştan başlayarak sırasıyla "Bismillâhirrahmânirrahîm, Lâ ilâhe illallâh, Muhammed resûlullâh Yâ müfettiha'l-ebvâb iftah lenâ hayre'l-bâb" yazmaktadır. Sütun başlıklarından, mihrap yönündekilerin kuzey yüzünde, diğerlerinde ise ikinci sıradaki iki sütunun batı yüzlerinde, üçüncü sütunlardan doğudakinin batı, batıdakinin ise doğu yüzündedir. Mihrap yönündekilerden her ikisinde de müsenna (aynalı) hatla yazılmış "Muhammed" ismi yer almaktadır. Diğerlerinde ise "Ashâb-ı Kehf" isimlerini içeren madalyon şeklinde düzenlenmiş hat vardır. Bu madalyonun çok benzerini Uşak Banaz Yeşilyurt Camisi içinde batı duvarının güneyinde,[32] Uşak Aktaş Köyü Camisi'nin son cemaat yerinin batı duvarında yer alan kalemişi madalyonda,[33] Aydın Kuyucak Kayran Köyü Camisi'nde, Denizli Belenardıç Camisi, Çivril Bayat Camisi, Acıpayam Yassıhöyük Camisi ve Topraklı Camisi'nde[34] görmekteyiz. Ashâb-ı Kehf isimleri hem Hristiyanlar hem de Müslümanlarca kutsal sayıldığından cami ve tekkelere hatta muskalara nakşedilmiştir. Bazen sihir ve tılsım yerine geçen Hz. Süleyman'ın altı köşeli mührü ile kullanılmıştır.[35]

Minber kapısının taç kısmında ise "Çerağ mescid mihrab minber; Ebubekir Ömer Osman Haydar" yazmaktadır. Minber kapısının taç kıs-

[31] Caminin inşası Paşa'nın mîr-i mîrânlık görevine getirildiği yıldır. Ölüm tarihi ise caminin haziresinde bulunan mezardaki ölüm tarihiyle aynıdır.

[32] Şeyda Algaç, "Uşak-Banaz-Yeşilyurt (Holuz) Köyü Camii ve Kalemişi Bezemeleri", *Art Sanat* 13 (2020), 1-26.

[33] Türkan Acar, "Uşak İli Aktaş Köyü Camii", *The Journal of Academic Social Science Studies* 75 (2019), 361-380.

[34] Ayşe Aydın, "Batılılaşma Dönemi Tasvir Sanatına Yeni Bir Örnek: Muğla Keyfoturağı Camii", *Art Sanat* 15 (2021), 1-34.

[35] Malik Aksel, "Yazı-Resim Ashab-ı Kehf Gemisi", *Türk Folklor Araştırmaları* 10/199 (1966), 3986-3989.

mının yüzeyinde yer alan ifadeye Rufai Zikir Usulü'nde rastlamaktayız.[36] Ayrıca Azerbaycan Mosul Cuma Mescidi'nin (1836) mihrap üzerinde bulunan panoda,[37] Urfa'da Dergâh Camisi'nin kitabesinde yine aynı ifade bulunmaktadır.[38]

Yozgat, Batılılaşma Dönemi Osmanlı camilerinin önemli örnekleri olan Başçavuş (1800) ve Çapanoğlu (1779) Camilerini barındırması bakımından önemlidir. Tokmak Hasan Paşa Camisi (1773) bu yapılardan daha erken tarihlidir ve konumuzu teşkil eden ahşap süslemelerde ilk inşa tarihinde yapılmış olmalıdır. Bu bakımdan yapı Batılılaşma Dönemi Yozgat camilerinin ilk örneği olması bakımında önemlidir.

Sonuç

Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin ahşap süslemeleri, 18. yüzyıl Osmanlı mimarisinin özgün ve dikkat çekici bir örneğidir. Bu çalışmada, caminin ahşap elemanları ve süslemeleri detaylı bir şekilde incelenmiş, bu süslemelerin teknik, sanatsal ve tarihsel özellikleri ortaya konulmuştur.

Yapının ahşap süslemeleri, dönemin sanat anlayışını ve estetik değerlerini yansıtan önemli unsurlar içermektedir. Özellikle tavan süslemeleri, natüralist çiçekler, barok karakterdeki dallar ve manzara tasvirleri gibi motiflerle bezeli olup Batılılaşma Dönemi etkilerini açıkça göstermektedir. Bu süslemelerin ahşap üzerine kalemişi tekniği ile yapılmış olması, eserin sanatsal ve teknik değerini daha da artırmaktadır. Kalemişi tekniği, Osmanlı süsleme sanatında yaygın olarak kullanılan bir yöntem olup burada ahşap yüzeylerdeki ustalıklı uygulamalarıyla dikkat çekmektedir.

Çalışmada, Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin benzer dönem eserlerle olan ilişkisi de ele alınmıştır. Ahşap direkli cami geleneğinin devamı olarak değerlendirilebilecek bu yapı gerek tavan düzenlemesi gerekse süslemeleriyle Anadolu'daki diğer örneklerle karşılaştırılmıştır. Bu karşı-

[36] İrfan Eğitim ve Kültür Vakfı, "Rufâi Zikir Usûlü" (Erişim 07 Şubat 2024).

[37] Anar Azizsoy, "Batılılaşma Devri Tasvir Sanatının Azerbaycan Mimarisinde Görülen Duvar Resimlerinden Örnekler", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/29 (2015), 157-184.

[38] Mikail Dumlu, *Kadirriye Tarikatı Halisiye Şubesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). Burada "Çerağ-ı Mescid-i Mihrab-ı Minber" ifadesinin Hz. Muhammed'i, "Haydar" kelimesinin ise Hz. Ali'yi ifade ettiği söylenmektedir.

laştırmalar, caminin hem benzerliklerini hem de özgün yönlerini ortaya koymaktadır. Özellikle Denizli Acıpayam Yazır Köyü Camisi (1802) ve Çanakkale Yenice Pazarköy Camisi (1795) gibi yapılarla yapılan karşılaştırmalar, Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin bu gelenekteki yerini belirlemek açısından önemlidir.

Yapının tavanında yer alan manzara tasvirleri, dönemin minyatür geleneği ile bağlantılı olup Matrakçı Nasuh'un eserlerini anımsatan özellikler taşımaktadır. Bu tasvirler, tavan süslemelerinde nadir görülen unsurlar olarak dikkat çekmektedir. Manzara tasvirlerinde kullanılan topografik unsurlar ve kompozisyon teknikleri, eserin sanatsal değerini ve özgünlüğünü vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin ahşap süslemeleri, Türk sanat tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu çalışma, yapının süslemelerini detaylı bir şekilde ele alarak eserin sanatsal, teknik ve tarihsel özelliklerini ortaya koymuş ve literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Yapının restorasyon sürecinde ortaya çıkarılan yeni bulgular, eserin tarihine ve sanatına dair daha derinlemesine bir anlayış sunmaktadır. Tokmak Hasan Paşa Camisi, ahşap süsleme sanatının nadir ve değerli örneklerinden biri olarak sanat tarihçileri ve araştırmacılar için önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Bu bağlamda, caminin korunması ve gelecek nesillere aktarılması büyük önem taşımaktadır. Sanat tarihi literatüründe hak ettiği yeri alması, yapı üzerindeki çalışmaların devam etmesi ve detaylı analizlerin sürdürülmesi gerekmektedir. Tokmak Hasan Paşa Camisi'nin, Türk sanat tarihine yaptığı katkıların daha iyi anlaşılması ve bu mirasın korunarak yaşatılması, kültürel ve sanatsal mirasımıza sahip çıkmanın gereğidir.

Kaynakça

Acar, Türkan. "Uşak İli Aktaş Köyü Camii". *The Journal of Academic Social Science Studies* 75 (2019), 361-380.

Acun, Hakkı. *Tüm Yönleriyle Çapanoğulları ve Eserleri*. İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 2016.

Aksel, Malik. "Yazı-Resim Ashab-ı Kehf Gemisi". *Türk Folklor Araştırmaları* 10/199 (1966), 3986-3989.

Algaç, Şeyda. "Uşak-Banaz-Yeşilyurt (Holuz) Köyü Camii ve Kalemişi Bezemeleri". *Art Sanat* 13 (2020), 1-26. https://doi.org/10.26650/artsanat.2020.13.0001

Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1973.

Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Döneminde Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998.

Atak, Erkan. "Kalemişi Süslemeleriyle Bir Lâle Devri Eseri: Mudanya Tahir Paşa Konağı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 413-447.

Aydın, Ayşe. "Batılılaşma Dönemi Tasvir Sanatına Yeni Bir Örnek: Muğla Keyfoturağı Camii". *Art Sanat* 15 (2021), 1-34. https://doi.org/10.26650/artsanat.2021.15.0001

Azizsoy, Anar. "Batılılaşma Devri Tasvir Sanatının Azerbaycan Mimarisinde Görülen Duvar Resimlerinden Örnekler". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/29 (2015), 157-184.

Bağcı, Serpil vd. *Osmanlı Resim Sanatı*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.

Buğdaycı, Begüm. "Yozgat Tokmak Hasan Paşa Camii Duvar Resimleri Üzerine Bir Araştırma". *Art Sanat* 21 (2024), 161-201. https://doi.org/10.26650/artsanat.2024.21.1009286

Çakmak, Şakir. "Boğaziçi Kasabası Eski Cami (Balkan/Denizli)". *Dokuzuncu Milletlerarası TürkSanatları Kongresi*. 529-540. Ankara, 1995.

Çalışır, Deniz. "Osmanlı Görsel Kültüründe Meyve Teması: Natürmort Resimleri Bağlamında Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 3/5 (2008), 65-86.

Değirmenci Tural, Tülün. "Geleneğin Yeniden İcadı Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri". *Milli Folklor* 16/126 (2020), 118-135.

Dumlu, Mikail. *Kadirriye Tarikatı Halisiye Şubesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Gürbıyık, Cengiz. "Bir Halk Ressamı İzinde Satılmış Köyü Camii Duvar Resimleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (2021), 347-373.

Gürbıyık, Cengiz. "Demirci Küpeler Camii Duvar Resimleri". *Art Sanat* 13 (2020), 143-167. https://doi.org/10.26650/artsanat.2020.13.0006

İrfan Eğitim ve Kültür Vakfı. "Rufâi Zikir Usûlü". Erişim 07 Şubat 2024. https://irfanvakfi.org.tr/wp-content/uploads/2018/05/Rufai_Zikir_Usulu.pdf

Katrancı Kasalı, Başak. "Sinirli Köyü Camii Duvar Resimleri". *Sanat Tarihi Dergisi* 28/2 (2019), 595-615.

Kuyulu, İnci. "Bademli Kılcızade Mehmet Ağa Camii (Ödemiş/İzmir)". *Vakıflar Dergisi* 24 (1994), 147-158.

Mumcuoğlu Türker, Sadakat Safiyye. "Ahşap Direkli ve Tavalı Bir Cami: Yozgat Divanlı Köyü Camii". *Bozok Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2024), 66-95.

Okçuoğlu, Tarkan. *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Oral, Osman. "Yozgat Halkının Dini Anlayış ve İnançlarına Katkı Veren Medrese, Zaviye ve Alimler". *SOBİDER* 15 (2017), 117-131.

Renda, Günsel. *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı 1700-1850*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977.

Salbacak, Salih. "Lale Devrinin Dekoru III. Ahmed Yemiş Odası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 512-518.

Sertyüz, Nurcan - Şahin, Faruk. "Tokat Canikli Konağı Ahşap Üzeri Kalemişi Bezemeleri". *Kalemişi* 6/12 (2028), 223-248. https://doi.org/10.7816/kalemisi-06-12-08

Süreyya, Mehmed. *Sicil-i Osmani*. çev. Seyid Ali Kahraman. 2 Cilt. İstanbul, 1996.

Tali, Şerife. "Kırşehir/Mucur'daki Hüseyin Ağa Camii ile Emine Hanım Cami'nin Kalemişleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/25 (2021), 504-528.

Taşkan, Demet. "Yozgat'ta Unutulmuş Bir Eser: Tokmak (Çerkez) Hasan Paşa Camisi". *XII. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri*, ed. Osman Kunduracı - Ahmet Aytaç. 123-128. Konya: y.y., 2019,

Tezcan Kaya, Gülsen. "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarisinde Kalemişi Bezemeli Bir Yapı: Bilecik Kâsımlar Köyü Camisi". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 9/23 (2022), 95-123.

Top, Mehmet - Özbek, Gülcan. "Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Cami". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (2019), 227-260.

Uysal, Zekiye. "Anadolu'da Ahşap Direkli İki Cami". *Turkish Studies* 9/10 (2014), 1107-1123.

HANEFÎ FIKIH DÜŞÜNCESİNDE FARKLI BİR SES: BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ

A Divergent Voice in Ḥanafī Jurisprudence: Bishr ibn Ghiyāth al-Marīsī

Ekrem KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye.

Asst. Prof., Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Division of Fiqh, Ağrı, Türkiye.

ekoc@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0408-9834

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 397-438

Atıf / Citation: Koç, Ekrem. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farklı Bir Ses: Bişr b. Gıyâs el-Merîsî [A Divergent Voice in Ḥanafī Jurisprudence: Bishr ibn Ghiyāth al-Marīsī]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 397-438
https://doi.org/10.51553/bozifder.1647374

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 (**Ekrem KOÇ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
İslâm hukukunun tarihsel gelişimi, farklı içtihat anlayışları ve mezhep içi tartışmalarla şekillenmiş, bu süreç içerisinde birçok âlimin özgün katkıları mezheplerin fıkhî zenginliğini artırmıştır. Hanefî mezhebinin erken dönem fakihlerinden biri olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (öl. 218/833), klasik Hanefî metodolojisinden belirli noktalarda ayrılan görüşleriyle dikkat çeken bir isimdir. Bu çalışma, Bişr'in Hanefî mezhebi içindeki konumunu incelemeyi, fıkhî görüşlerini sistematik bir şekilde değerlendirmeyi ve onun mezhep içindeki metodolojik ayrışmalarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, onun ibadet, aile hukuku, muamelat hukuku ve fıkıh usulü alanlarındaki farklı yaklaşımları ele alınmış, Hanefî mezhebi içindeki etkileri tartışılmıştır. Makalenin hacmini aşmamak adına, özellikle furu' konularında Bişr'in düşünce yapısını daha iyi kavramamıza imkân tanıyan meseleler seçilmiş, diğer görüşlerinin içeriğine dair ise tablolar aracılığıyla genel bir çerçeve sunulmuştur. Bununla birlikte, Bişr'in fıkıh usulüne dair ayrıntılı özgün yaklaşımı bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira, onun usul düşüncesini yansıtan görüşlerinin daha derinlikli bir incelemeyi gerektirdiği ve bu konulara özel olarak odaklanan müstakil bir çalışmanın daha isabetli olacağı değerlendirilmiştir. Bu sebeple, bu makale birkaç usul görüşü dışında Bişr'in mezhep içindeki furu' meselelerindeki ayrışmalarına, yorum çeşitliliğine ve metodolojik tercihlerine yoğunlaşarak Hanefî mezhebi içerisindeki özgün konumunu belirginleştirmeyi hedeflemiştir. Bu süreçte, klasik fıkıh literatürü, tabakât eserleri ve mezhep içi tartışmaları ele alan kaynaklardan hareketle onun görüşlerinin mezhep içindeki yeri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bişr'in fıkhî görüşleri, klasik Hanefî metodolojisi içinde önemli bir tartışma alanı açmış, sonraki fakihler arasında içtihat sınırları ve fıkıh usulü bağlamında ele alınmaya devam etmiştir. Onun kıyas ve istihsan hakkındaki eleştirileri, re'y ekolü içinde hukuk metodolojisinin belirlenmesine dair süregelen tartışmalara katkıda bulunmuş, mezhep içindeki yorum çeşitliliğini artırmıştır. Bununla birlikte, kelâmî görüşleri nedeniyle farklı mezheplerden sert eleştiriler alması, fıkhî mirasının gölgede kalmasına neden olmuştur. Bu çalışma, Hanefî mezhebi içinde farklı içtihat anlayışlarının nasıl şekillendiğini anlamaya yönelik bir katkı sunmaktadır. Bişr'in fıkıh alanındaki görüşlerinin detaylı olarak ele alınması, onun Hanefî fıkhı içindeki özgün konumunu belirlemeye yönelik önceki araştırmalara derinlik kazandırmaktadır. Aynı zamanda, fıkıh usulü tartışmalarının gelişiminde onun fikirlerinin nasıl bir etki oluşturduğu konusunda yeni açılımlar sağlamaktadır. Elde edilen bulgular, mezhep içi tartışmaların tarihsel süreçte fıkhî çeşitliliğin gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu göstermekte ve Bişr'in içtihat metodolojisinin klasik Hanefî anlayışıyla hangi noktalarda kesişip ayrıştığını ortaya koymaktadır.
Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefî Mezhebi, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, İçtihat, Mezhep İçi Görüş.

Abstract
The historical development of Islamic law has been shaped by different approaches to ijtihād and intra-madhhab debates, wherein numerous scholars have made unique contributions, enriching the jurisprudential tradition of various madhhabs. One of the early jurists of the Ḥanafī school, Bishr ibn Ghiyāth al-Marīsī (d. 218/833) is a noteworthy figure due to his views that diverge from the classical Ḥanafī methodology in certain aspects. This study aims to examine Bishr al-Marīsī's position within the Ḥanafī school, systematically evaluate his jurisprudential opinions, and analyse his methodological divergences within the madhhab. The research focuses on his distinctive approaches in matters related to worship (ʿibādāt), family law, commercial transactions (muʿāmalāt),

and the principles of Islamic jurisprudence (uṣūl al-fiqh), while also discussing his influence within the Ḥanafī school. To maintain the scope of the article, specific furūʿ (substantive law) issues that offer deeper insights into Bishr's legal reasoning have been selected. At the same time, the content of his other views is presented in tabular form to provide a general overview. Although, his detailed and original approach to legal theory (uṣūl al-fiqh) is beyond the scope of this study, as his methodological contributions necessitate a more in-depth examination, which would be more appropriately addressed in a separate study. Consequently, apart from a few of his uṣūl views, this article focuses primarily on Bishr's divergences in furūʿ matters and the diversity of interpretations within the Ḥanafī school, aiming to clarify his unique position within the madhhab. To this end, classical fiqh literature, ṭabaqāt works, and sources discussing intra-madhhab debates have been utilized to comparatively analyse the placement of his views within the Ḥanafī tradition. Bishr al-Marīsī's jurisprudential opinions opened significant debates within the classical Ḥanafī methodology and continued to be discussed by later jurists in the context of the boundaries of ijtihād and the principles of fiqh. His criticisms of qiyās (analogical reasoning) and istiḥsān (juristic preference) contributed to the ongoing discourse on legal methodology within the rationalist (ra'y) school, thereby increasing the interpretative diversity within the madhhab. However, his theological views led to severe criticism from scholars of different schools, which resulted in his jurisprudential legacy being somewhat overshadowed. This study contributes to the understanding of how different approaches to ijtihād have shaped the Ḥanafī school. A detailed examination of Bishr al-Marīsī's jurisprudential views adds further depth to previous research on his position within Ḥanafī jurisprudence. Additionally, it provides new perspectives on how his ideas influenced the development of uṣūl al-fiqh debates. The findings demonstrate how intra-madhhab discussions have historically contributed to the evolution of jurisprudential diversity and reveal the points of convergence and divergence between Bishr al-Marīsī's ijtihād methodology and the classical Ḥanafī approach.
Keywords: Islamic Law, Ḥanafī School, Bishr bin Ghiyāth al-Marīsī, Ijtihad, Intra-Sect Opinion.

Giriş

Bu makale, Hanefî fıkıh tarihinin erken döneminde önemli bir yere sahip olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'yi (öl. 218/833) merkeze alarak onun kimliğini, eserlerini ve fıkhî yaklaşımını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bişr'in özgün içtihatları ve bu içtihatların mezhep içindeki etkileri, Hanefî fıkhının gelişim sürecine ışık tutan unsurlar arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra, onun görüşlerinin diğer âlimlerle olan bağlantıları ve tartışmaya açtığı meselelerin, Hanefî fıkıh geleneğinin anlaşılmasına yönelik yeni perspektifler sunduğu değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Bişr'in fıkıh düşüncesindeki özgün katkılarını gün yüzüne çıkararak bu alandaki akademik literatüre yeni bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bişr'e ait doğrudan bir eserin mevcut olmaması, onun görüşlerini

değerlendirmeyi zorlaştırmakla birlikte, Hanefî mezhebindeki rivayetler ve hakkında ulaşılabilen diğer bilgiler, görüşlerine dair analiz yapmamıza imkân sağlamaktadır. Çalışma kapsamında, Bişr'in kimliği, eserleri ve fıkhî görüşleri üzerine mevcut basılı ve dijital kaynaklar kapsamlı bir şekilde taranmış ve analiz edilmiştir.

Bişr'in fıkhî görüşlerinin tespiti sürecinde, İslâm hukukunun farklı alanlarına ve diğer mezheplerin literatürüne de başvurulmuştur. Bu çerçevede yalnızca Hanefî mezhebiyle sınırlı kalınmamış; Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri başta olmak üzere, kelâm, hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerin diğer dallarına ait kaynaklara da başvurulmuştur. Böylelikle, Bişr'in fıkhî görüşlerinin hem mezhepler arası karşılaştırılmasına hem de İslâm ilimlerinin farklı disiplinlerinde nasıl değerlendirildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte dijital veri tabanları kullanılarak literatürde elde edilen veriler tümevarım yöntemiyle analiz edilmiştir. Bu yaklaşım, Bişr'in fıkhî düşüncesine dair daha zengin ve derinlemesine bir anlayış geliştirilmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte, Bişr hakkında en zengin malzemenin Hanefî kaynaklarında bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak çalışmanın hacmini aşmamak adına, Bişr'in tüm fıkhî görüşlerine yer verilmemiş; daha çok Hanefî mezhebine aykırı olan ve kaynaklarda kapsamlı bir şekilde ele alınan görüşler üzerinde durulmuştur. Bu seçici yaklaşım, makalenin akademik derinliğini korumayı ve Bişr'in Hanefî fıkhına katkılarını daha iyi yansıtmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Bişr'in bazı fıkhî görüşlerinin usul anlayışına olan etkileri de bu çalışmada tespit edilmiştir. Ancak, bu görüşler ayrı bir çalışmada daha ayrıntılı olarak incelenmek üzere saklanmış olup bu makalede ele alınmamıştır.

Hanefî fıkıh düşüncesine dair temel konuların incelendiği bu çalışmada, Nâṭıfî'nin (öl. 446/1054) *el-Ecnâs fî furûʿi'l-fıḳhi'l-İslâm*, Seraḫsî'nin (öl. 483/1090) *el-Mebsûṭ*, Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *Bedâʾiʿu's-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*, İbn Mâze'nin (öl. 616/1219) *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, Zeyla'î'nin (öl. 743/1342) *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ* ve Aynî'nin (öl. 855/1451) *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye* gibi klasik Hanefî fıkıh eserlerinden istifade edilmiştir. Bu kay-

naklar, Hanefî fıkhının sistematiğini anlamak ve mezhep içindeki farklı görüşleri incelemek açısından önemli bir referans sunmaktadır.

Hanefî fıkıh literatüründeki temel eserlerin yanı sıra tabakât literatüründen de büyük ölçüde faydalanılmıştır. Özellikle Dârimî'nin (öl. 280/894) *Nakdu'l-İmâm*, Saymerî'nin (öl. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *Târîhu Baġdâd*, Zehebî'nin (öl. 748/1347) *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ* ve Kureşî'nin (öl. 775/1373) *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eserleri, dönemin önde gelen Hanefî âlimlerinin biyografileri ve ilmî katkılarını belgeleyen temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Literatürde Bişr üzerine yapılan çalışmalar genellikle onun itikadî görüşleriyle sınırlı kalmaktadır. Ahmet Saim Kılavuz'un "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri" adlı bir makalesi mevcut olup, ilgili çalışmada Bişr'in fıkıh anlayışına değinilmemiştir.[1]

Bu çalışmada, Hanefî literatürünün taranması yoluyla Bişr'in görüşleri tespit edilmiş ve bu görüşler Hanefî mezhebinin genel anlayışıyla karşılaştırılmıştır. Bişr üzerine sınırlı sayıda çalışmanın bulunması, bu araştırmanın önemini artırmaktadır. Makalenin ilk bölümünde Bişr'in hayatı ve ilmî şahsiyeti ele alınmıştır. İkinci bölümde Hanefî fıkıh literatüründeki muteber kaynaklarda atıfta bulunulan bazı fıkhî görüşleri analiz edilmiştir. Çalışmanın sonunda ise, Bişr'in görüşlerinin Hanefî mezhebi içindeki etkisi ve bu görüşlerin mezhebin genel doktrini ile nasıl örtüştüğü ya da ayrıştığı değerlendirilmiştir.

1. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Ebû Abdirrahmân Bişr b. Gıyâs b. Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî olan Bişr el-Merîsî'nin doğum yılı tam olarak belirlenememiş olsa da vefat ettiği yaş dikkate alarak, hicri 138 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.[2] Zeyd b. el-Hattâb ailesinin azatlılarından olan Bişr'in

[1] Ayrıntı için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 99-109.

[2] Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOsmân b. Ḳâymâz ez-Żehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006), 8/337.

babasının Kûfe'de Yahudi kökenli bir boyacı ya da kuyumcu olduğu kaydedilir. Ancak, babasının Kûfeli olup olmadığı tam kesinlik kazanmamıştır. Bişr'in çocukluk yıllarında Bağdat'a taşındığı düşünülmektedir ve vefat ettiğinde yaklaşık 80 yaşında olduğu bilgisi mevcuttur.[3]

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin "el-Merîsî" nisbesi, iki farklı yer ile ilişkilendirilmektedir. İlki, Mısır'da Nubya ile Asvan arasında yer alan bir köy olan Merîs'tir. Bu, ailesinin buradan Bağdat'a göç etmiş olabileceğini düşündürmektedir. İkincisi ise Bağdat'ta Deccâc ve Bezzârîn nehirleri arasındaki Derbu'l-Merîs bölgesidir. Bişr'in burada yaşaması nedeniyle bu lakabı aldığı rivayet edilmektedir.[4] Ayrıca, babasının Zeyd b. el-Hattâb ailesinin azatlısı olması sebebiyle "el-Adevî" lakabıyla da anıldığı bilinmektedir.[5]

Re'y ekolüne mensup kabul edilen Bişr hem fıkıh hem de kelâm alanında dikkate değer ve özgün görüşleriyle tanınan bir âlimdir. Yaklaşık 80 yaşında vefat ettiği bilgisine dayanarak doğum tarihi tahmin edilebilmekle birlikte, bu tarihin kesin olmaması, onun Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) doğrudan talebesi olduğu iddiasını tartışmaya açık hale getirmektedir. Nitekim Hasan b. Ziyâd'ın (öl. 204/819) rivayeti, Bişr'in

[3] Kaynaklarda صبّاغ (boyacı) ve صيّاغ (kuyumcu) olarak geçmektedir. Hatta bazı kaynaklarda قصّار (elbise yıkayıcısı) olarak geçmektedir. Bk. Żehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 8/336; Ṣalâḥuddîn Ḫalîl b. Aybek b. Abdullâh es-Ṣafedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Aḥmed el-Arnâ'ûṭ - Türkî Muṣṭafâ (Beyrût: y.y., 1420/2000), 10/94.

[4] Ebû Bekr Aḥmed b. Alî Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, nşr. Beşâr Avvâd Maʿrûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 7/531; Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḫallikân el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İḥsân Abbâs (Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1318/1900), 1/278; Abdulbâsıṭ b. Mûsâ b. Muḥammed b. İsmaîl eş-Şâfiʿî el-Almevî, *el-ʿİḳdu'ṯ-telîd fiḥtiṣâri'd-durru'n-naḍîd/el-Muʿîd fî 'edebi'l-müfîd ve'l-müstefîd*, nşr. Mervân el-Aṭiyye (b.y.: Mektebetü's-Ṣeḳâfeti'd-Dîniyye, 1424/2004), 242; Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed b. Muḥammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Ḥâşiyetü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti Kitâbi't-Tenḳîḥ alâ şerḥi Tenḳîḥi'l-fuṣûl fi'l-uṣûl li-Şihâbiddîn el-Ḳarâfî* (Tunus: en-Nehda Nehcü'l-Cezîre, 1341/1922), 2/213; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220-221.

[5] Żehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 8/336. Ayrıca Hattâb oğullarına "Adevî" nispeti hakkında bilgi için bk. Ebû Abdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ İbn Saʿd, *eṭ-Ṭabaḳât*, nşr. Alî Muḥammed ʿOmer (Kahire: Mektebetü'l-Ḫancî, 1421/2001), 6/556; Ebû Abdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ İbn Saʿd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ - Mütemmimu's-ṣaḥâbe - eṭ-Ṭabaḳâtü'l-ḫâmise*, nşr. Muḥammed b. Ṣâmil es-Sulemî (Tâif: Mektebetü's-Ṣıddîḳ, 1414/1993), 2/241; Ebû Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḫârî, *et-Târîḫu'l-'evsaṭ*, nşr. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977), 1/316, 2/58; Ebû Bekr Aḥmed b. Alî Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müteferrik*, nşr. Muḥammed Sâdık 'Âydın el-Hâmidî (Dimeşk: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997), 3/1528.

yalnızca Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) talebelik yaptığını belirtmekte, bu da Ebû Hanîfe'ye talebelik iddiasına şüpheyle yaklaşılmasını desteklemektedir.[6] İmam Muhammed'in (öl. 189/805) öğrencisi olduğuna veya ders halkasına katıldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Bununla birlikte, Kefevî'nin (öl. 990/1582) bibliyografya eserinde yer alan, Bişr'in Ebû Hanîfe'den "bir nebze de olsa" ilim aldığı yönündeki ifadeler, bu bağlamda önemli bir veri sunmaktadır.[7] Kefevî'nin bu kaydı, Bişr'in doğrudan ders alıp almadığı sorusuna kesin bir yanıt sunmasa da onun Ebû Hanîfe'nin ilmî çevresine bir şekilde temas etmiş olabileceğini göstermektedir. Ancak, Bişr'in yaklaşık 80 yıl yaşamış olması bilgisi ve bu sürenin Ebû Hanîfe'nin vefatıyla çakışmaması, doğrudan bir talebelik ilişkisini kronolojik olarak zorlaştırmaktadır. Bu çelişki, Bişr'in Ebû Hanîfe ile doğrudan bir ilmî ilişkiden ziyade, onun ilmî mirasından dolaylı yoldan faydalandığı ihtimalini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, Kefevî'nin aktarımı, Bişr'in Ebû Hanîfe'nin talebelerinden veya ilmî çevresinden etkilenerek onun düşünce dünyasına aşinalık geliştirmiş olabileceğine işaret etmektedir.

Natıfî'nin naklettiği "Bişr, Ebû Hanîfe'ye fahiş (miktarın) sınırını sordum."[8] ifadesi, Bişr'in Ebû Hanîfe'nin talebesi olduğuna dair zahirî deliller arasında en kuvvetlisidir. Bu ifade ilk bakışta, Bişr'in Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde yer alarak ona talebelik ettiği sonucunu doğurur. Ancak, imlâen oluşmuş Emâlî[9] geleneğinde Ebû Yûsuf'tan nakledilen bilginin,

[6] Ebû Abdullâh el-Ḥuseyn b. Alî b. Muḥammed b. Caʿfer es-Ṣaymerî el-Ḥanefî, *Âḫbâru Ebî Ḥanîfe ve ʾaṣḥâbuhu* (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kütüb, 1405/1985), 162; Ebü'l-Ḳâsım Abdullâh b. Muḥammed es-Saʿdî İbn Ebi'l-Avvâm, *Feḍâʾilu Ebî Ḥanîfe ve aḫbâruhu ve menâḳıbuh*, nşr. Latîfurrahmân el-Behrâʾicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010), 118; Ebü'l-Feth Muḥammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel veʾn-nihal*, nşr. Muḥammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1404/1983), 1/205; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 30.

[7] Muḥammed b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mezhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: İrşâd Kitabevi, 1438/2017), 1/467.

[8] bk. Ebü'l-Abbas Aḥmed b. Muḥammed b. ʿOmer en- Nâṭıfî, *el-Ecnâs fî furûʿi'l-fıḳhi'l-İslâm* (Medine: Dâru'l-Meʾsûr, 1417/2016), 1/427. قد ذكر في «كتاب الصَّلاة» إمْلاء، روايَةَ بِشْر بن غِياث قال: سَأَلْتُ أَبا حَنِيفَةَ عن الكَثِير الفاحش، فَكَرِهَ أن يَحدَّ فيه شَيْئًا

[9] Emâlî, hocanın belirli metinlere bağlı kalmaksızın, kendi içtihat ve yorumunu sözlü olarak ifade edip talebelerine yazdırması yoluyla ortaya konulan, akademik bilgi birikiminin pratik yansımasıdır. Bu metinler, hocanın sözlü müessesesinde üretildiği için hem öğretim sürecinin dinamik bir ürünü hem de erken dönem İslâm ilim geleneğinde uzman otoritenin bilgisinin

Bişr'in doğrudan talebe olarak değil, Ebû Hanîfe'nin ilmî çevresiyle temas halinde olduğunu göstermesi daha makul bir yorum sunmaktadır.[10]

Bişr, özellikle Ebû Yûsuf'un seçkin öğrencilerinden biri olup ondan fıkıh eğitimi almış ve önemli fıkhî görüşler ileri sürmüştür.[11] Ebû Yûsuf, onun için "girişi dar, keskin uçlu ve kırılgan bir iğneye benzer" şeklinde bir benzetme yapmıştır. Hadis alanında da Hammâd b. Seleme, Süfyân b. Uyeyne ve Ebû Yûsuf gibi isimlerden rivayetler aktarmıştır.[12] Bişr, Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin eserlerinin sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.[13] İsmail b. Hammâd'ın (öl. 212/828) dedesi Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Câmiʿ fil-furûʿ* adlı eseri derlediği ve bu eserin rivayet zincirinde Bişr'in önemli bir yere sahip olduğu aktarılmaktadır.[14] Bu rivayet, Bişr'in, Ebû Hanîfe'nin fıkhî mirasının korunması ve sonraki nesillere ulaştırılmasındaki katkılarını göstermekte, ayrıca onun, Hanefî fıkhının gelişim sürecine olan katkısının da kanıtı olarak değerlendirilmektedir.

Bişr, kelâm ilminde derinleşmiş ve bu alandaki farklı görüşleriyle tanınmıştır. Sünnî çevrelerde, bu görüşleri sebebiyle ciddi eleştiriler almıştır.[15] Zehebî'nin aktardığına göre, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Bişr ve Ahmed b. Ebî Duâd (öl. 240/855) gibi isimleri, Hanefî olup Mu'tezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) öğrencileri arasında saymıştır.[16] Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (öl. 235/845)

nesnel bir şekilde aktarılmasını sağlayan önemli bir telif türü olarak değerlendirilir. Ayrıntılı bilgi için bk. OrhanEnçakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 64-65.

10 Ayrıntılı bilgi için bk.Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 64-65.

11 Ṣaymerî, *Âḫbâru Ebî Ḥanîfe*, 162; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 7/531; Ẑehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 8/337; Ebû Muḥammed Abdulḳâdir b. Muḥammed el-Ḳureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye* (Karaçi: Mîr Muḥammed Kütübhâne, ts.), 1/164-165; Kefevî, *Ketâ'ibü aʿlâmi'l-aḫyâr*, 1/467.

12 Ḳureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye*, 1/164-165; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 30.

13 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/4; Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 190.

14 Muṣṭafâ b. Abdullâh Ḥâcî Ḫalîfe Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẕ-ẕunûn an esâmi'l-kütübi'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Muŝennâ, 1941), 1/575; Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 228.

15 Saymerî, *Âḫbâru Ebî Hanîfe*, 162.

16 Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOŝmân b. Ḳâymâz ez-Ẑehebî, *el-Arş*, nşr. Muḥammed b. Ḫalîfe b. Alî et-Temîmî (Medîne: el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, 1424/2003), 1/70.

onun önde gelen talebelerinden biri olup itikadî görüşlerinin takipçisi olmuştur.[17] Vâkıfe'nin önde gelen temsilcilerinden Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'nin (öl. 266/880) de Bişr'in talebesi olduğu belirtilir. Ayrıca, Yahya b. Kâmil el-Cahzerî (öl. 240/854) de Bişr'in talebesidir, ancak daha sonra Mürcie'den İbâziyye mezhebine geçmiştir.[18] Zaferânî (öl. 260/874), Bişr'in derslerine katılmış, ancak onunla münazara edecek seviyeye ulaşmadığını dile getirmiştir.[19]

Bişr'in itikadî görüşleri, farklı mezheplerle ilişkilendirilmiştir ve özellikle Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunması nedeniyle geniş çapta tartışmalara yol açmıştır. Mu'tezile, Mürcie ve Cehmiyye ile benzer düşünceler benimseyen Bişr, kabir azabı ve mizan gibi meseleleri reddetmiş, bu görüşleri de onu bazı Sünnî çevreler tarafından eleştirilen bir şahsiyet haline getirmiştir. Ancak bazı kaynaklar, onun dindarlığını ve takvasını öne çıkararak olumlu bir bakış sunmuştur.[20]

Bişr ile Şâfiî (öl. 204/820) arasındaki münazaralar, dönemin ilmî tartışma ortamını yansıtmaktadır. Bişr, Hicaz'da Şâfiî ile tanışmış ve onun ilmî yetkinliğinden çok etkilenmiştir.[21] Bir rivayete göre Şâfiî'nin Bağdat ziyareti sırasında Bişr'in annesi, oğlunun görüşlerinden rahatsız olduğunu belirtmiş ve Şâfiî'den yardım istemiştir. Şâfiî, Bişr'e bu görüşlerin İslâm'ın

[17] Ṣaymerî, *Âlḥbâru Ebî Ḥanîfe*, 162; Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Ṭabaḳâtü'l-fuḳahâ'*, nşr. İḥsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râ'idi'l-Arabî, 1390/1970), 1/138.

[18] Ebü'l-Ferec Muḥammed b. İsḥâḳ b. Muḥammed el-Verrâḳ el-Bağdâdî İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramaḍân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 227.

[19] Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 72.

[20] Ebû Sa'îd 'Oŝmân b. Sa'îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Naḳḍu'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Oŝmân b. Sa'îd ale'l-Merîsî el-Cehmî*, nşr. Ebû Âsım eş-Şevvâmî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012), 22; 'Oŝmân b. Alî b. Meḥcen el-Bâri'î Faḫruddîn ez-Zeyla'î el-Hanefî, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ şerḥu Kenzi'd-daḳâiḳ ve Ḥâşiyeti'ş-Şelebî* (Kâhire: el-Maṭba'atü'l-Kubre'l-'Emîriyye, 1313), 3/101; Ebü'l-Vefâ Alî b. Aḳîl b. Muḥammed b. Aḳîl el-Bağdâdî, *el-Vâḍıḥ fî uṣûli'l-fiḳh*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî (Beyrût: y.y., 1420/1999), 2/123; Ṣafedî, *el-Vâfî*, 10/94; Ḳureşî, *el-Cevâhiru'l- muḍiyye*, 1/164-165; Tûnisî, *Ḥâşiyetü't-tavżîḥ*, 2/213; Ebü'l-Abbâs Taḳiyyuddîn Aḥmed b. Abdilḥalîm İbn Teymiyye el-Ḥarrânî, *et-Tis'îniyye*, nşr. Muḥammed b. İbrâhîm el-Aclân (Riyâḍ: y.y., 1420/1999), 1/344; Ẑehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/336; Muḥammed b. Hasan b. Arabî es-Seâlibî el-Filâlî Hacvî, *el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1995), 1/431; Sirâcuddîn Maḥmûd b. Ebî Bekr el-Urmevî, *et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl*, nşr. Abdulḥamîd Alî Ebû Zuneyd (Beyrût: y.y., 1408/1988), 1/116.

[21] Ebû Bekr Aḥmed b. Alî Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *el-İḥticâc bi'ş-Şâfi'î*, nşr. Ḫalîl İbrâhîm Mullâ Ḫâṭır (Haripur: el-Mektebetü'l-Eŝeriyye, t.y.), 56; Ebü'l-Faḍl Aḥmed b. Alî İbn Ḥacer el-Asḳalânî, *Tevâli't-te'sîs li me'âli Muḥammed b. İdrîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1406/1986), 81.

ana kaynaklarına dayanıp dayanmadığını sormuş, Bişr olumsuz yanıt vermiştir. Şâfiî, ona kelâmî konular yerine fıkıh ve hadisle ilgilenmesini tavsiye etmiştir.[22]

Hasan b. Ziyâd, Bişr'i, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair görüşlerini Ebû Hanîfe, Züfer (öl. 158/775) ve Ebû Yûsuf'a dayandırdığı iddiasıyla yalan söylemekle suçlamıştır. İmam Muhammed'in talebesi Hişâm b. Ubeydullah (öl. 221/836) ise onu Cehm b. Safvân'ın halefi olarak görmektedir.[23] Bu, Hanefî çevrelerindeki ilk ve en ciddi eleştirilerden biri olarak kabul edilebilir. Ancak sonraki Hanefî âlimleri Bişr'e karşı daha ılımlı bir tavır sergilemiş, onun fıkhî görüşlerine değer verirken itikadî düşüncelerine mesafeli yaklaşmışlardır.[24] Kelâm konusundaki radikal fikirleri, farklı çevrelerden eleştirilere maruz kalmasına ve tekfir edilmesine yol açmıştır.[25] Bununla birlikte, furû-i fıkıh alanındaki katkıları, Hanefî literatüründe önemli bir yer edinmesini sağlamıştır.[26]

Şâfiî literatüründe Bişr'in istihsanı reddettiği hususu, Şîrâzî'nin (öl. 476/1084) eserlerinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.[27] Bu mesele, özellikle Şâfiî ile Bişr arasındaki fıkhî tartışmalar bağlamında değerlendirilmektedir. Şîrâzî, Bişr'in istihsanı açıkça reddeden görüşünü aktarmış ve

[22] Dârimî, *Naḳḍu'l-İmâm*, 22; İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, 3/787; Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 37-41.

[23] Ebü'l-Ḳâsım Hibetullâh b. el-Ḥasan b. Manṣûr eṭ-Ṭaberî Lâlekâ'î er-Râzî, *Şerḥu 'Usûli 'i'tiḳâdi 'ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Aḥmed b. Sa'd b. Ḥamdân el-Ğâmidî (Riyâd: Dâru Ṭaybe, 1423/2003), 3/427.

[24] Abdulazîz Buhârî (öl. 730/1330), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'yi özellikle Mu'tezile'ye yakınlaşan teolojik görüşlerinden dolayı eleştirmekte ve bu eleştirilerini daha çok itikad bağlamında yapmaktadır. Bk. Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed Alâeddîn el- Buḫârî el-Ḥanefî, *Keşfu'l-esrâr şerḥu uṣûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) 1/8; 3/96; 4/19, 280, 341.

[25] Dârimî, *Naḳḍu'l-İmâm*, 24-26; Ebû Bekr Aḥmed b. Alî Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Medineti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: y.y., 1422/2001), 7/531-532.

[26] Ṣaymerî, *Âḫbâru Ebî Ḥanîfe*, 162; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 227; Ḳureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye*, 1/164-165; Ẑehebî, *el-Arş*, 1/70.

[27] Şîrâzî, Şâfiî ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin istihsan görüşünü Ebû Hanîfe'ye atfettiklerini ve bunu, delilsiz olarak insanın hoşuna giden şeyi kıyasa tercih etmek olarak tanımladıklarını iddia etmiştir. Bk. Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tabṣıra fî uṣûli'l-fiḳh*, nşr. Muḥammed Ḥasan Heytû (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1982), 492, 494. Ayrıca Abdullâh b. Hamza da (öl. 614/1217), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin istihsanı reddettiğini ve onu reddedenlerin çoğunun, istihsanı, nefsin arzusu ve tercihine dayanan delilsiz hüküm vermek anlamında kabul ettiklerini belirtir. Bk. Abdullâh b. Ḥamza, b. Mansûr-Billâh b. Süleymân el-Ḥasenî ez-Zeydî, *Safvetü'l-iḫtiyâr fî usûli'l-fiḳh* (Sa'dah: Merkezu Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 342.

onun bu yaklaşımının dönemin diğer fıkhî eğilimleriyle olan zıtlığını vurgulamıştır.

Bişr, farklı mezhep literatürlerinde hem fıkhî hem de itikadî yönleriyle ele alınmış bir isimdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî kaynaklarında ona dair değerlendirmeler, mezheplerin kendi doktrinleri çerçevesinde farklılık göstermektedir.

Şâfiî literatürde, Bişr ile İmam Şâfiî arasında gerçekleşen münazaralar ve Şâfiî'nin ona yönelttiği itikadî ve fıkhî uyarılar yer almaktadır. Bu bağlamda, Şâfiî'nin onun bazı görüşlerine doğrudan karşı çıktığı ve tartışmalarında onu eleştirdiği görülmektedir.[28]

Mâlikî kaynaklarda ise Bişr'in görüşlerine daha çok teorik çerçevede yer verilmiş, halku'l-Kur'ân,[29] ümmü'l-veled[30] ve içtihatta isabet[31] gibi itikadî, fıkhî ve fıkıh usulü meselelerinde görüşleri aktarılmak suretiyle ona atıfta bulunulmuştur. Bu kaynaklarda Bişr, doğrudan eleştirilerin hedefi olmaktan ziyade, fikirleri üzerinden tartışılmış bir figürdür.

Hanbelî mezhebi ise Bişr'e yönelik en sert eleştirileri yönelten mezhep olmuştur. Ancak bu tepkiler, onun fıkhî görüşlerinden ziyade itikadî görüşlerine odaklanmıştır. Hanbelîler özellikle halku'l-Kur'ân meselesindeki yaklaşımı nedeniyle ona ağır eleştiriler yöneltmiş ve genel olarak onun kelâmî görüşlerine karşı çıkmışlardır.[32]

Farklı mezhep kaynaklarındaki bu değerlendirmeler, Bişr'in sadece fıkhî değil, aynı zamanda itikadî görüşleriyle de döneminde tartışmalı bir şahsiyet olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Kaynaklarda, Bişr el-Merîsî'nin *el-İrcâ*, *er-Red ale'l-Havâric*, *el-İstitâ'a*,

[28] Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *el-İḫticâc bi'ş-Şâfi'î*, 56; İbn Ḥacer el-Asḳalânî, *Tevâli't-te'sîs li me'âlî Muḥammed b. İdrîs*, 81. Ayrıca bk. Dârimî, *Naḳḍu'l-İmâm*, 22; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 3/787-788.

[29] Ebû 'Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muḥammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muḥammed Atâ, Muḥammed Alî Mu'avvıd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000), 2/513.

[30] Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Alî Ḳâḍî Abdulvehhâb, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, nşr. Alî Muḥammed İbrâhîm Bûrvîbe (Beyrut: y.y., 1430/2009), 615.

[31] Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *ez-Żaḫîre*, nşr. Muḥammed Ḥaccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/146, 11/374.

[32] Dârimî, *Naḳḍu'l-İmâm*, 24-26; Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Medineti's-selâm*, 7/531-532; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 3/787-788.

er-Red ale'r-Râfîda, *Küfrü'l-Müşebbihe*, *el-Ma'rife* ve *el-Va'îd*[33] gibi kelâm konularına dair birçok eser telif ettiği bildirilmektedir. Fıkıh sahasında ise *el-Hucec*[34] ve Ebû Yûsuf'tan naklettiği *Nevâdir* (*Nevâdiru Bişr b. Gıyâs*) ve *Emâlî* adlı eserleri rivayet ettiği bilinmektedir.[35] Bu eserlerin hiçbirinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

Hicri 218 yılının Zilhicce (833 Aralık) ayında vefat eden Bişr el-Merîsî, özellikle kelâm alanında geliştirdiği özgün fikirleriyle İslâm düşünce dünyasında önemli bir yer edinmiştir.[36] Ölümünün ardından bu görüşleri uzun süre tartışılmaya devam etmiş, itikadî ve fikhî konulara getirdiği farklı bakış açısı birçok çevrede yankı bulmuştur.

2. Bazı Fıkhî Görüşleri

Bu bölümde, Hanefî literatürde geçen ve Bişr'e atfedilen fıkhî görüşler ele alınacaktır. Kaynaklarda ismi tam, kısaltılmış veya yalnızca "Bişr" şeklinde geçmektedir. Hanefî mezhebinde "Bişr" adıyla tanınan iki âlim vardır: Bişr b. Velîd (öl. 238/853) ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî. Her ikisi de Ebû Yûsuf'un öğrencisidir. Bu nedenle, Hanefî kaynaklarında sadece "Bişr" olarak geçen rivayetlerin hangisine ait olduğu, ayrı bir karine olmadıkça kesin olarak belirlenememektedir. Çalışmada, yalnızca nispeti açıkça belirlenebilen görüşler incelenmiş, belirsizlik içeren aktarımlar dikkate alınmamıştır. Bişr el-Merîsî'ye ait olduğu açıkça anlaşılan görüşler ise delilleriyle analiz edilmiştir.[37]

[33] Żehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 8/336.

[34] Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẕ-ẕunûn*, 1/632.

[35] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/59, 101, 174, 294, 313; Ebü'l-Me'âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Ḥanefî İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2004), 8/471; Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mışrî İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râiḳ şerḥu Kenzi'd-daḳâiḳ ve minḥatü'l-ḫâliḳ ve tekmiletü't-ṭûrî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/71;Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, 67, 147.

[36] Dârimî, *Naḳḍu'l-İmâm*, 31; Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 7/545.

[37] Örnek: Yalnızca "Bişr" olarak geçen bir yer için bk. Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîri'l-Ḥâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr ala Taḥrîri'l-Kemâl b. Hümâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 3/304. Aynı konuda başka bir yerde bu şahıs, Bişr el-Merîsî olarak geçmektedir. Bk. Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî uṣûli'l-fıḳh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 130; Ebû Ya'la Muḥammed b. el-Huseyn el-Ferrâ', *el-'Udde fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Aḥmed b. Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. (b.y.: y.y., 1410/1990), 5/1548; İbn Akîl, *el-Vâḍıḥ*, 5/357; Ebü'l-Ḥasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İḥkâm*

Kaynaklarda Bişr el-Merîsî ile Bişr b. Gıyâs'ın iki farklı kişi sanılmasının aksine, aslında aynı kişi olduklarının belirtilmesi dikkat çekicidir.[38] Her iki ismin de aynı şahsiyete ait olduğu bilinmektedir. Bu sebeple çalışmada Bişr b. Gıyâs veya Bişr el-Merîsî olarak yapılan rivayetler üzerinden ona nispet edilen görüşlere yer verilecektir.

Bişr el-Merîsî'ye nispet edilen fıkhî görüşler incelenirken mezhep içindeki metodolojik farklılıkları belirginleştiren altı temel görüş detaylı bir analizle ele alınmıştır. Makalenin kapsamı gereği yalnızca bu altı görüş ayrıntılı şekilde incelenmiş, ancak literatürde ona atfedilen diğer rivayetler ve farklı yaklaşımlar da tespit edilerek bir tablo halinde sunulmuştur. Böylece, Bişr'in Hanefî mezhebi içindeki konumu bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulmuştur.

2.1. Çıplak Kimsenin Namazı

Namazın geçerli olabilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bunlardan biri de setr-i avrettir, yani avret yerlerinin örtülmesidir. Bu, namazın sahih olması için şarttır.[39] Örtünmenin imkânsız olduğu durumlar ise İslâm hukukunda tartışmalara yol açmış ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Hanefîler, sahâbeden Abdullâh b. Abbas (öl. 68/687) ve Abdullâh b. Ömer'in (öl. 73/693) rivayetlerine dayanarak oturmanın mahremiyeti koruma amacına hizmet ettiğini vurgulamaktadır. Buna karşın, Bişr ve İmam Şâfiî, rükû ve secdenin terk edilmemesi gerektiğini savunmuştur.[40] Bu farklı görüşlerin temel dayanakları dikkate alındığında, Hanefîlerin ihtiyat ilkesini benimsediği söylenebilir.

fî uṣûli'l-aḥkâm, nşr. Abdurrezzâḳ Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 4/182.

38 Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ*, 3/101.

39 Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Aḥmed el-Kâsânî el-Ḥanefî, *Bedâ'iʿu's-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986), 1/116-117; Fatih Okumuş, "Setr-i Avret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/576; Heyet, "Setr-i Avret", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez vd. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2006), 4/1779.

40 Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, nşr. Ḫalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrût: y.y., 1414/1993), 1/186; Ebü'l-Meḥâsin Faḫrulislâm Abdulvâḥid b. İsmâʿîl b. Aḥmed er-Rûyânî eṭ-Ṭaberî, *Baḥru'l-meẕheb*, nşr. Ṭârıḳ Feṭḥî es-Seyyid (b.y.: y.y., 2009), 2/107; Şemseddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḫaṭîb eş-Şirbînî eş-Şâfiʿî, *Muğni'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿâni elfâẓi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1415/1994), 1/396; Vehbe Zuḥaylî, *Fiḳhu'l-İslâmi ve edilletüh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 1/582.

Bişr ve İmam Şâfiî, avret yerleri örtülemediğinde dahi diğer rükünlerin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Şâfiî mezhebine göre örtünecek bir şey bulamayan çıplak kimse, ayakta durmasına engel olacak herhangi bir özrü bulunmadığı sürece, namazını kıyam, rükû ve secde ile eda etmelidir. Zira ayakta durabilme imkânı varken bu temel rüknü terk etmesi caiz görülmemektedir.[41] Bu bağlamda, bu kimseler sadece setr-i avret şartını yerine getiremeyip diğer rükünleri eda edebilecek durumda olduklarından, fıkhî ilkeler gereği mümkün olan yükümlülükleri ifa etmeleri gerekir. Zira fıkıhta, bir ibadetin bazı şartları yerine getirilemiyorsa, bu durum ibadetin tamamının düşmesini gerektirmez. Aksine, kişinin gücünün yettiği kadarıyla amel etmesi esastır. Bu kapsamda, setr-i avret şartının zorunluluk sebebiyle düşmesi bir "ruhsat" hükmü olup diğer yükümlülükler düşmemektedir.[42]

Bişr ve İmam Şâfiî'nin görüşlerinin arka planında, rükünlerden biri eksik olduğunda diğerlerinin korunması gerektiğine dair usulî bir anlayış bulunmaktadır. Rükün, "bir şeyin varlığı kendisiyle kaim olan unsur" olarak tanımlandığından,[43] kıyam ve secdenin terk edilmesi namazın geçerliliğini ortadan kaldırır. Setr-i avret şartının yerine getirilememesi mazeret kabul edilse de buna ek olarak bir rüknün daha terk edilmesi eksikliği artırır. Bişr'in yaklaşımı, namazın farziyetini ve rükünlerini belirleyen sarih nassları merkeze alarak kıyas ve ihtiyattan ziyade lafzî delillere dayanır. Bu doğrultuda onun, şekilsel ve zahirî anlamı önceleyen, rükünlerin namazın geçerliliğindeki belirleyici rolünü vurgulayan bir metodoloji benimsediği söylenebilir.

2.2. Babanın Süt Hısımlığındaki Etkisi

İslâm hukukunda süt hısımlığı yoluyla evlilik yasağı fakihler arasında farklı değerlendirilmiştir. Tartışmalı konulardan biri, sütün oluşmasına

[41] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/186; Abdulvâḥid er-Rûyânî, *Baḥru'l-meẕheb*, 2/107.

[42] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/186; Abdulvâḥid er-Rûyânî, *Baḥru'l-meẕheb*, 2/107.

[43] ʿUbeydullâh b. Mesʿûd b. Tâci'ş-Şerîʿa ʿOmer b. eṡ-Ṡadri'ş-Şerîʿa b. Maḥmûd eṡ-Ṡadru'ş-Şerîʿa el-Maḥbûbî el-Buḫârî, *et-Tavḍîḥ fî ḥall ġavâmiḍi't-Tenḳîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2014), 546; Tevhit Ayengin, "Rükün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286.

sebep olan erkeğin (baba) süt emen çocukla hısımlık oluşturup oluşturmadığı, yani lebenü'l-fahl meselesidir.[44]

Genel kabul gören görüşe göre, süt emziren kadının kocası süt babası sayılır ve bu nedenle süt annesinin emzirdiği çocuk onunla evlenemez.[45] Fakihler bu hükmü, "Nesep yoluyla haram olan, süt emme yoluyla da haram olur."[46] hadisine dayandırarak süt hısımlığının nesep bağı gibi bağlayıcı olduğunu savunmaktadır.

Buna karşılık, sahâbî Râfi' b. Hadîc (öl. 73/692) tarafından Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen bir görüş, süt emziren kadının kocasının süt babası olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Tâbiîn fakihlerinden Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Atâ b. Yesâr (öl. 103/721) ve Hanefî fakih Bişr de bu anlayışı benimseyerek sütü sağlayan kocanın süt hısımlığı oluşturmayacağını ve dolayısıyla bu bağın evlenme yasağı doğurmayacağını savunmuşlardır.[47]

Hz. Âişe'nin süt mahremiyeti konusundaki tutumu, genel hükmün dışında bir ihtiyat veya bireysel içtihat olarak değerlendirilmelidir. Resûlullah'ın doğrudan beyanı, süt mahremiyetinin hem emziren kadın hem de onun kocası (süt baba) yönünden sabit olduğunu ortaya koysa da Hz. Âişe'nin uygulamaları, bu ilişkinin yalnızca doğrudan emziren

[44] Ebû Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, *el-Ümm*, nşr. Rifʿat Fevzî Abdulmuṭṭalib (b.y.: Dârul-Vefâ, 1422/2001), 6/65-66; Ebû Bekr Aḥmed b. Alî el-Ceṣṣâṣ er-Râzî, *Şerḥu Muḫtaṣarıʾṭ-Ṭaḥâvî*, nşr. ʿİsmetullâh ʿİnâyetullah Muḥammed vd. (b.y.: Dârul-Beşâʾir, 1431/2010), 5/255-256; Ebüʾl-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî, *Muḫtaṣaruʾl-Ḳudûrî fiʾl-fıḳhiʾl-Ḥanefî*, nşr. Kâmil Muḥammed Muḥammed ʿUveyḍa (b.y.: y.y., 1418/1997), 152; Ebüʾl-Ḥasen Alî b. Muḥammed el-Baṣrî el-Mâverdî, *el-Ḥâviʾl-kebîr fî fıḳhi mezhebiʾl-İmâmiʾş-Şâfiʿî*, nşr. Alî Muḥammed Meʿûḍ - ʿÂdil Aḥmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârulʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1419-1999), 11/357; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132; Ebüʾl-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Cedd el-Ḳurṭubî, *el-Beyân veʾt-taḥṣîl veʾş-şerḥ veʾt-Tevcîh veʾt-taʿlîl liʾmesâiliʾl-müsteḫrace*, nşr. Muḥammed Ḥaccî vd. (Beyrut: Dârulʾl-Ğarbiʾl-İslâmî, 1408/1988), 5/148-149; Abdulvâḥid er-Rûyânî, *Baḥruʾl-meẕheb*, 11/395; Esra Özdemir, "İslam'da Süt Akrabalığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *İlahiyat* 2 (2019), 15-32.

[45] Şâfiʿî, *el-Ümm*, 6/65-66; Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣariʾṭ-Ṭaḥâvî*, 5/255-256; Ḳudûrî, *Muḫtaṣaruʾl-Ḳudûrî*, 152; Mâverdî, *el-Ḥâviʾl-kebîr*, 11/357; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân veʾt-taḥṣîl*, 5/148-149; Abdulvâḥid er-Rûyânî, *Baḥruʾl-meẕheb*, 11/395.

[46] Ebüʾl-Ḥasen Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Müsnedüʾṣ-ṣaḥîḥuʾl-muḫtaṣar bi naḳliʾl-adl aniʾl-adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet (Kahire: Dârulʾt-Teʾṣîl, 1435/2014), "Rada", 33 (No. 3558); Ebû Abdullâh Muḥammed b. Yezîd İbn Mâce el-Ḳazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Heyet (Kahire: Dârulʾt-Teʾṣîl, 1435/2015), "Nikâh", 34 (No. 1937).

[47] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132; Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾṣ-ṣanâʾiʿ*, 4/3.

kadın üzerinden kurulması gerektiği yönünde bir ihtiyat davranışını yansıtmaktadır.[48] Bu durum, süt emziren kadın ile süt emen çocuk arasında hısımlık oluşturduğunu, ancak sütün meydana gelmesine sebep olan erkeğin (babanın) bu bağa dâhil olup olmadığı konusunda farklı yorumlar bulunduğunu göstermektedir.

Bişr, süt hısımlığını dar bir çerçevede ele alarak, yalnızca sütü veren anne ile çocuk arasında hüküm doğurduğunu, babanın (süte sebep olan kocanın) bu ilişkiye dâhil edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Tâbiîn fakihlerinden Saîd b. Müseyyeb ve Atâ b. Yesâr da benzer şekilde, "Süte sebebiyet veren koca, haram olmaz."[49] ilkesine dayanarak bu tür süt akrabalığının evlilik yasağı oluşturmadığını ileri sürmüşlerdir.[50] Oysa çoğunluk fakihler, süt emme yoluyla oluşan bağın nesep bağıyla aynı hükümlere tâbi olduğunu kabul etmektedir.[51] Dolayısıyla Bişr'in görüşü, süt hısımlığının sınırlarını daraltan ve akrabalık ilişkilerini daha sınırlı bir çerçevede ele alan bir içtihat olarak değerlendirilebilir.

Bişr'in haber-i vâhidlerin bağlayıcılığına dair yaklaşımı, süt hısımlığını dar yorumlamasında belirleyici olabilir. Zira bu konuda genişletici görüşler büyük ölçüde haber-i vâhid rivayetlerine dayanır. Eğer Bişr, haber-i vâhidi kesin delil olarak kabul etmiyor veya kavlî hadisleri fiilî sünnete kıyasla daha zayıf görüyorsa, bu durum onun yaklaşımını şekillendirmiş olabilir.

Ayrıca, Bişr'in meşhur hadisleri ayetlerin zahirî anlamını daraltıcı bir unsur olarak kabul edip etmediği de önemlidir. Hanefî fakihler, "Nesep yoluyla haram olan, süt emme yoluyla da haram olur."[52] hadisini, Bakara

[48] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132; Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-ṣanâʾiʿ*, 4/3.

[49] انّ لبن الفحل لا يحرم bk. Ebû Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed eṭ-Ṭaḥâvî el-Mıṣrî, *Muḫtaṣaru iḫtilâfi'l-ʿulemâʾ*, nşr. Abdullâh Neẕîr Aḥmed (Beyrut: y.y., ts.)2/318; Ebû Bekr Aḥmed b. Alî er-Râzî el-Ceṣṣâṣ, *Âḥkâmu'l-Ḳurʾân*, nşr. Muḥammed Ṣâdıḳ el-Kamḥâvî (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984), 3/68; Ebü'l-Ḥasen Alî b. Ḫalef b. Abdulmelik İbn Baṭṭâl, *Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 7/200; Ebû Muḥammed Alî b. Aḥmed el-Endelusî İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ bi'l-âṡâr*, nşr. Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 10/183; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132.

[50] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132; Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-ṣanâʾiʿ*, 4/3.

[51] Şâfiʿî, *el-Ümm*, 6/65-66; Ceṣṣâṣ, *Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*, 5/255-256; Ḳudûrî, *Muḫtaṣaru'l-Ḳudûrî*, 152; Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 11/357; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 5/132; İbn. Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-taḥṣîl*, 5/148-149; Abdulvâḥid er-Rûyânî, *Baḥru'l-meẕheb*, 11/395.

[52] Müslim, *el-Müsned*, "Rada", 33 (No. 3558); İbn Mâce, *Sünen*, "Nikâh", 34 (No. 1937).

233. ayeti ile değerlendirerek süt hısımlığını genişletirken Bişr'in hadisi bağlayıcı görmemesi veya ayeti hadisin belirlediği kapsamda yorumlamaması mümkündür.

Bişr'in içtihat yöntemi, nassların zahirî anlamını esas alan, kıyas yerine lafız merkezli bir yorum benimseyen ve haber-i vâhidin bağlayıcılığını dar çerçevede ele alan bir yaklaşıma işaret etmektedir. Ancak, onun kıyas ve hadisler üzerine sistematik bir usul anlayışına sahip olup olmadığı, mevcut verilerle kesin olarak değerlendirilememektedir.

2.3. Sıhriyet Yoluyla Evlenme Engelinde Ölçüt

İslâm hukukunda toplum düzenini koruma ve aile yapısını güçlendirme amacıyla evlenme engelleri belirlenmiştir. Bu engeller, mahremiyetin korunmasını ve aile içi ilişkilerin sınırlandırılmasını sağlar.

Sıhriyet yoluyla haram olan kadınlardan biri de eşin annesi ve büyükanneleridir. Kur'ân-ı Kerîm, "*Karılarınızın anneleri…*"[53] ifadesiyle bu yasağı açıkça belirtmiştir. Bu hüküm, zifafa girilmiş olsun ya da olmasın geçerlidir; ancak âlimler arasında bu konuda tam bir ittifak bulunmamaktadır.[54]

Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884), Bişr ve öğrencisi Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, bir kadının annesinin ancak zifaftan sonra haram olacağını savunmuşlardır. Bu görüşe göre bir kimse bir kadınla evlenip zifaftan önce boşanırsa veya kadın ölürse, bu kişinin kadının annesiyle evlenmesi caizdir. Konuya dair sahâbe arasında ihtilaf bulunsa da bu görüşün Abdullâh b. Mes'ûd (öl. 32/652-653) ve Câbir b. Abdullâh (öl. 78/697) gibi sahâbeden de rivayet edildiği nakledilmiştir. Bu âlimler, Kur'ân'daki, "*karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız*"[55] ifadesine dayanırlar.[56] Onlara göre

[53] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), en-Nisâ 4/23.

[54] Mâverdî, *el-Ḥâvî l-kebîr*, 9/196; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve t-taḥṣîl*, 17/136-137; Ebû Bekr Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed Alâuddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetü l-fuḳahâ* (Beyrut: Dâru l-Kütübi l-İlmiyye, 1414/1994), 2/122; Kâsânî, *Bedâi u s-sanâi*, 2/258; Ebû Muḥammed Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ḳudâme el-Maḳdisî el-Cemâîlî, *el-Muğnî*, nşr. Abdullâh et-Türkî, Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv (Riyad: Âlemu l-Kütüb, 1417/1997), 9/515-516.

[55] en-Nisâ 4/23.

[56] Ebü l-Muẓaffer Manṣûr b. Muḥammed es-Semʿânî el-Mervezî, *Tefsîru l-Ḳurʾân*, nşr. Yâsir b.

ayette, eşlerin anneleri ve üvey kızlar zikredildikten sonra cinsel münasebet şartı vurgulanmıştır. Dolayısıyla sadece nikâh akdiyle haramlığın meydana gelmesi hükmü bu ayetten çıkarılamaz. Onlar şartların her iki duruma (hem anneler hem üvey kızlar için) uygulanması gerektiğini, dilsel bir zorunluluk olarak görürler. Bu görüşlerini, "şart ve istisnanın birden fazla kelimeye atfedilmesi durumunda, hepsine yönelmesi gerektiği" kuralına dayandırırlar.[57]

Hanefî mezhebi, Nisâ Sûresi 23. ayetin genel ifadesine dayanarak, eşin annesinin evlilik akdiyle birlikte haram olduğunu kabul eder ve bunu Abdullâh b. Ömer'den rivayet edilen bir hadise dayandırır.[58] Hadiste, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim bir kadınla evlenirse, cinsel ilişki olsun veya olmasın, kadının annesi ona haram olur. Eğer cinsel ilişki gerçekleşmişse, kadının kızı da kendisine haram olur."[59] Eşin annesinin haramlığını cinsel ilişki şartına bağlayanlar, "şart ve istisnanın birden fazla kelimeye atfedildiğinde hepsine uygulanması gerektiği" kuralını öne sürerken, bu görüşe şu şekilde cevap verilmiştir: Ayette belirtilen bir şart değil, bir sıfat olup sıfatın bağlandığı kelimenin diğerlerine de uygulanması zorunlu değildir.[60]

Hanefîler ayrıca, ayette geçen "من نسائكم" (*eşlerinizden*) ifadesinin hem tamlama hem de edat kullanılarak esreli olmasının dil kurallarına aykırı olduğunu belirtirler. Ayetteki "ربائبكم" (*üvey kızlarımız*) ifadesinin, "vav" harfiyle önceki cümleye bağlandığını, ancak aynı hükmün hem anneler

İbrâhîm-Ğanîm b. Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997), 1/412; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 2/258; İbn Ḳudâme, *el-Muğnî*, 9/516; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ*, 2/102; Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420/2000), 5/23, 477; Kemâluddîn Muḥammed b. Abdulvaḥid b. Abdilḥamîd İbnü'l-Hümâm es-Sîvâsî, *Fetḥu'l-ḳadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/210.

[57] Ebü'l-Ḳâsım Maḥmûd b. Amr Zemaḫşerî, *el-Keşşâf an ḥaḳâiḳı ğavâmiḍi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 1/494; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4/199; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 3/210.

[58] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4/199; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 2/258; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ*, 2/102; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 5/23, 477; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 3/210.

[59] Ebû Alî Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî el-Baġdâdî, *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî (b.y.: y.y., 1419/1998), 279-280; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4/199; Ebü'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed el-Ḥâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, nşr. Muḥammed Alî Şâhîn (Beyrut: y.y., 1415/1994), 1/359.

[60] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/494; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4/199; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 3/210.

hem de üvey kızlar için geçerli olmasının dilsel açıdan mümkün olmadığını savunurlar.[61]

Bu iki yaklaşımın odak noktası, cinsel münasebetin nikâh sonrası annelerin haram olmasında şart olup olmadığıdır. Hanefîler, nikâhın yeterli olduğunu, Bişr ise cinsel ilişki şartını savunur. Hanefîler nikâh akdiyle kayınvalidenin haram olduğunu belirtirken, Bişr bu haramlığın cinsel münasebete bağlı olduğunu ileri sürer. Hanefîlerin görüşü, ayetteki dilsel yapı ve rivayetlerin genel mantığına dayanırken, Bişr ayetteki şartların hem anneler hem de üvey kızlar için geçerli olmasına vurgu yapar.

Bişr'in sıhriyet yoluyla evlenme engeline dair yaklaşımı, nasslara bakışını ve usul anlayışını anlamak açısından önemli ipuçları sunar. Onun Hanefîlerden ayrıldığı temel nokta, meşhur hadislerin ayetin zahirî anlamını tahsis edici bir delil olup olmadığını kabul etmemesidir. Hanefîler, "Kim bir kadınla evlenirse, cinsel ilişki olsun veya olmasın, kadının annesi ona haram olur."[62] hadisini delil alarak ayeti bu doğrultuda yorumlarken, Bişr ayeti doğrudan dilbilgisel yapısına göre anlamış ve hadisi bağlayıcı bir tahsis delili olarak görmemiştir. Bu yaklaşım, onun nassların zahirî anlamını merkeze alan bir içtihat yöntemi benimsediğini göstermektedir.

Bişr'in haber-i vâhidlerin bağlayıcılığı konusundaki tutumu da burada belirleyici olabilir. Hanefîlerin hadise dayanarak yaptığı tahsisi kabul etmemesi, onun haber-i vâhidleri kesin delil saymadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Eğer Bişr, haber-i vâhidi bağlayıcı kabul etseydi, hadisi merkeze alarak hüküm verir ve ayet-hadis ilişkisini farklı bir çerçevede ele alırdı. Ancak, meşhur hadise rağmen ayetin lafzî yorumuna bağlı kalması, onun haber-i vâhidlerin delil değerini sınırlı gördüğüne işaret etmektedir.

2.4. Üç Boşamadan Sonra Yeniden Evlilik Şartları

Evlilik, insanın doğasında olan bir ilişki biçimi; boşanma ise kaçınılmaz durumlarda başvurulan bir haktır. İslâm hukukunda erkeğin boşama

[61] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4/199; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 3/210.
[62] Hâşimî, *el-İrşâd*, 279-280; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 4/199; Ḫâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1/359.

hakkı üç seferle sınırlandırılmış olup üçüncü boşamadan sonra evliliğin yeniden kurulması daha ağır şartlara bağlanmıştır.

Bir erkek, hür bir kadını üç kez veya cariyeyi iki kez boşadığında, kadın ancak başka bir erkekle geçerli bir evlilik yapıp cinsel birliktelik yaşadıktan ve bu evlilik sona erdikten sonra önceki kocasına helal olur.[63] Bu hüküm, Kur'ân'da *"Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz."*[64] ayetiyle belirtilmiştir.

Hanefîler, kadının ikinci kocasıyla cinsel münasebete girmesi gerektiğini, "nikâh" kelimesinin cinsel ilişki anlamında yorumlanmasına ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisine dayandırır: "İlk kocasına, ikinci kocası onunla cinsel ilişkiye girmedikçe helal olmaz."[65] Ayrıca, sahâbî Rifâa el-Kurazî'nin hadisi de bu görüşü desteklemekte ve "... Aranızda fiilî evlilik yaşanmadıkça bu mümkün değil."[66] rivayetiyle nikâhın yalnızca akit değil, cinsel birleşmeyi de içeren bir süreç olduğunu göstermektedir. Hanefîler, hadisin açık beyanı nedeniyle "nikâh" kelimesini sadece evlilik akdi olarak anlamanın eksik bir yorum olduğunu savunur.

Bu görüş, Kur'ân, hadis ve icmâ delillerine dayanır. İkinci evlilikte cinsel münasebetin şart koşulması, sahâbe döneminden itibaren genel kabul görmüş ve icmâ oluşmuştur. Hanefîler, bu şartın Kur'ân, sünnet ve ümmetin icması ile sabit olduğunu vurgulamaktadır.[67]

Hanefîlere göre, Bakara 230. ayetindeki "nikâh" kelimesi dil açısından öncelikle cinsel ilişkiyi ifade eder, ancak örfte ve fıkıh literatüründe

[63] Mâverdî, *el-Ḥâvî l-kebîr*, 9/368-369; Abdulvâḥid er-Rûyânî, *Baḥru l-meẕheb*, 9/356-357; İbn Ḳudâme, *el-Muğnî*, 10/154-155; Zeylaʿî, *Tebyînu l-ḥaḳâiḳ*, 2/258; Ebû Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-ʿİnâye fî şerḥi l-Hidâye* (Beyrut: Dâru l-Fikr, ts.), 4/180; İbnü l-Hümâm, *Fetḥu l-ḳadîr*, 4/180.

[64] el-Bakara 2/230.

[65] Ebû Bekr Abdurrezzâḳ b. Hemmâm es-Ṣanʿânî Abdurrezzâḳ, *el-Muṣannef* (Kahire: Dâru t-Teʿṣîl, 1435/2015), 5/310.

[66] Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, nşr. Muḥammed Avvâme (b.y: Dâru l-Ḳıble, ts.), 9/66; Ebû Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Mesâ'il*, nşr. Zuheyr el-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü l-İslâmî, 1401/1981), 373; Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmiʿu l-beyân an teʾvîli ʾâyi l-Ḳurʾân*, nşr. Abdullâh b. Abdilmuḥsin et-Türkî (Beyrut: Dâru Hicr, 1422/ 2001), 4/169.

[67] Zeylaʿî, *Tebyînu l-ḥaḳâiḳ*, 2/258; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/177-180; İbnü l-Hümâm, *Fetḥu l-ḳadîr*, 4/178-180; Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Alî Ḳâḍî Abdulvehhâbî, *el-Maʿûne ala meẕhebi ʿâlimi l-Medîne*, nşr. Ḥamîş Abdulḥak (Mekke: Mektebetü l-Muṣṭafâ, 1415/1995), 1/829.

evlilik akdi anlamında da kullanılabilir. Ayetin bağlamı dikkate alındığında, "nikâh" kelimesinin yalnızca evlilik akdi olarak yorumlanması, birden fazla mecaz kullanımını gerektirir. Eğer "nikâh" sadece evlilik akdi anlamında kabul edilirse, "başka bir koca" (زوجًا غيره) ifadesinin anlam kazanabilmesi için yeni eşin sadece nikâh akdiyle "zevc" (eş) olarak kabul edilmesi gerekir ki bu, iki ayrı mecaz kullanımına yol açar. Hem "nikâh" kelimesinin akit anlamında mecaz olması hem de yeni eşe "zevc" denilmesi mecaz olur.[68]

Buna karşılık, "nikâh" cinsel ilişki anlamında kabul edilirse, yalnızca kadına izafe edilen "nikâh" ifadesi mecaz olur. Kadının nikâh yapma fiili sadece evlilik akdini kapsadığından, burada mecazî olarak onun cinsel ilişkiye izin vermesi anlamı çıkar. Böylece, tek bir mecaz kullanılmış olur ve daha sade, doğal bir yorum ortaya çıkar. Hanefîler, "nikâh" kelimesini cinsel ilişki olarak anlamanın, bağlam ve dil açısından daha tutarlı ve gereksiz mecazlardan kaçınmaya uygun bir yorum sunduğunu savunmaktadır.[69]

Bişr, üç talakla boşanan kadının eski eşiyle yeniden evlenebilmesi için yalnızca yeni bir nikâh akdini yeterli görmüş, ikinci evlilikte fiilî cinsel ilişkinin şart olmadığını savunmuştur.[70] Bu bağlamda onun, konuyla ilgili sahih hadisin bağlayıcılığını farklı bir şekilde ele aldığı anlaşılmaktadır. O, hadisin varlığını reddetmese de cinsel birleşmeyi zorunlu görmemiş olabilir.

Hanefîler ise Bişr'in bu görüşünü, meşhur hadislere aykırı olduğu gerekçesiyle muteber saymamış, bir ihtilaf olarak değerlendirmemiştir.[71] Onlara göre "nikâh" kelimesinin anlamı konusunda sahih hadisler belirleyicidir ve bu hadislerin açık ifadeleri, ayetin doğru anlaşılmasında esas alınmalıdır.

Bişr'in, ilgili hadisin bağlayıcılığını veya delaletini farklı yorumladığı

[68] Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/177-180; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/178-180.

[69] Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/180; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/178-180.

[70] Ṭaḥâvî, *Muḫtaṣaru iḫtilâfi'l-ʿulemâ'*, 2/462; Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ*, 2/258; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/180; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/180; Ayrıca bk. Suat Erdem, "İslâm Hukukuna Göre Tahlîl Nikâhı", *EKEV Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 23-29.

[71] Zeylaʿî, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ*, 2/258; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 4/180; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/180; Erdem, "İslâm Hukukuna Göre Tahlîl Nikâhı", 23-29.

görülmektedir. O, hadisin hukuki bir zorunluluk ifade ettiğini kabul etmeyerek, ayetin zahirî anlamına bağlı kalmış ve nikâh akdinin yeterli olduğu sonucuna ulaşmış olabilir.

Esas mesele, ayet-hadis ilişkisinin nasıl kurulduğudur. Hanefîler, hadisi ayetin tefsiri olarak görüp "nikâh" kelimesinin cinsel birleşmeyi de içerdiğini savunurken, Bişr nikâhı sadece evlilik akdi olarak değerlendirmiş ve hadisin bu anlamı sınırlandırmadığını düşünmüş olabilir. Hadisin açık ifadesine rağmen cinsel birleşmeyi zorunlu görmeyen bu yaklaşım, hadisin bağlayıcılığına dair yorum farklılığına dayanıyor olabilir. Hanefîler ise ayeti hadis bağlamında ele alarak cinsel birleşmenin de şart olduğunu savunmuştur.

Bu görüş, Bişr'in usul anlayışını anlamak açısından önemli bir örnektir. O, lafzî anlamı esas alarak hadislerin ayetleri tahsis etmesine temkinli yaklaşmıştır. Hanefîler hadisin açıklayıcı rolünü kabul edip kıyas yoluyla ayeti yorumlarken, Bişr ayetin lafzî anlamını korumayı tercih etmiştir.

Sonuç olarak Bişr, nassları mümkün olduğunca bağımsız ele alma eğiliminde olup hadislerin ayetleri tahsis etme gücüne ihtiyatla yaklaşmıştır. Onun yöntemi, hadislerin bağlayıcılığı konusunda daha sıkı delil arayışına yöneldiğini ve hükümlerin dayandığı nassların içsel bütünlüğünü koruma ilkesini benimsediğini göstermektedir.

2.5. Müçtehidin İçtihadında İsabet, Hata ve Sorumluluk

İslâm hukukunda müçtehidin içtihadında isabet edip etmediği ve hata ettiğinde sorumluluk taşıyıp taşımadığı, erken dönemden itibaren fakihler ve kelamcılar arasında tartışılmıştır. Bu mesele, ilahî hükmün tek olup olmadığı, müçtehidin bu hükme ulaşma yükümlülüğü ve hata ettiğinde günahkâr olup olmayacağı çerçevesinde ele alınmıştır.

Bişr, Mu'tezilî epistemolojiyle bağlantılı, ancak daha katı bir yaklaşım benimsemiştir.[72] Ona göre, her meselede tek bir hakikat vardır ve

[72] Ebû Bekr Aḥmed b. Alî er-Râzî el-Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-'usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-'Evḳâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4/295, 300; Ebü'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Alî eṭ-Ṭayyib el-Baṣrî el-Mu'tezilî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıḳh*, nşr. Ḫalîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1982), 2/371; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 2/1051, 1065; Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ*, nşr. Muḥammed Abdusselâm Abduşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993), 348; Ebû Abdullâh Faḫruddîn Muḥammed b. 'Omer et-Teymi er-Râzî, *el-Maḥṣûl*,

müçtehidin görevi bu hakikate kesin delille ulaşmaktır. O, fer'î ve usulî meseleler arasında fark görmeyerek her ikisinde de mutlak doğrunun bulunabileceğini savunmuştur. Bu görüş, Gazzâlî'nin hata eden müçtehidin mazur olduğu yönündeki anlayışıyla çelişmektedir. Bişr, zannî delillerin bile kesin bir doğruya işaret ettiğini ve bu doğruya ulaşamayanın sorumlu olduğunu belirtmiştir.[73]

Bişr'in içtihat anlayışı, hakikatin tek ve değişmez olduğu, her müçtehidin aynı sonuca ulaşması gerektiği ilkesine dayanır. O, göreceli doğruları reddederek içtihatta hatayı ciddi bir kusur olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile'nin eşbeh teorisine yakın durmasına rağmen, içtihat hatasına karşı daha katı bir tutum sergilemiştir.[74] Râzî ve Abdülazîz el-Buhârî onun, içtihat hatasının cezalandırılması gerektiğini ve müçtehidin sorumlu tutulacağını savunduğunu aktarmaktadır.[75]

Bu görüş, "Hata eden müçtehid mazurdur." ilkesini benimseyen Hanefî fakihlerinden ve diğer fıkıh ekollerinden ayrılmaktadır.[76] Hanefîler, her müçtehidin isabet ettiğini ve hata edenin mazur olduğunu kabul ederken, Bişr yalnızca bir müçtehidin isabet ettiğini, diğerlerinin hatalı ve kusurlu olduğunu savunmuştur.[77]

nşr. Ṭâhâ Câbir Feyyâḍ el-ʿUlvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 6/35; Ebü'l-Ḥasen Alî b. İsmâ'îl el-Bulkânî el-Ebyârî, *et-Taḥḳîḳ ve'l-beyân fî Şerḥi'l-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâ'irî (Kuveyt: Dâru'ḍ-Ḍiyâ', 1434/2013), 2/440, 444; Âmidî, *el-İḥkâm*, 4/182-183, 193; Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *Şerḥu Tenḳîḥi'l-fuṣûl*, nşr. Ṭâhâ Abdurraûf Saʿd (b.y.: Şirketü't-Ṭıbâʿati'l-Fenniyyeti'l-Mütteḥide, 1393/1973), 438; Ebü'r-Rebiʿ Süleymân b. Abdulḳavî b. el-Kerîm es-Ṣarṣarî et-Ṭûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravḍa*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 3/603; Âlu Teymiyye, Mecduddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, Abdulḥalîm İbn Teymiyye, Aḥmed İbn Teymiye. *el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulḥamîd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 498; Abdulazîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/19; Ebü's-Senâ Maḥmûd b. Abdurraḥmân Ebü's-Senâ el-İsbehânî, *Beyânu'l-muḫtaṣar şerḥu Muḫtaṣar İbni'l-Ḥâcib*, nşr. Muḥammed Maẓhar Beḳâ (b.y.: Dâru'l-Medenî, 1406/1986), 3/300; Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Mûsâ er-Ruhûnî, *Tuḥfetü'l-mesʿûl fî şerḥi Muḫtaṣâri Müntehâ's-sûl*, nşr. el-Hâdî b. el-Ḥuseyn - Yusuf el-Aḫḍar (Dubai: Dâru'l-Buḥûs, Dubai 1422/2002), 4/260; Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîri'l-Ḥâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr alâ Taḥrîri'l-Kemâl b. Hümâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1403/1983), 3/304; Emîr Bâdişâh, Muḥammed Emîn b. Maḥmûd el-Ḥuseynî el-Buḫârî el-Mekkî, *Teysîru't-taḥrîr*, (Beyrût:, y.y., 1403-1417/1983-1996), 4/197.

73 Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ*, 348.

74 Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ*, 345-352; Abdulazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/19-20. Ayrıca bk. Ebü'l-Ḥuseyn el-Baṣrî, *el-Muʿtemed*, 2/370-371.

75 Râzî, *el-Maḥṣûl*, 6/35; Abdulazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/19-22.

76 Ebü'l-Ḥuseyn el-Baṣrî, *el-Muʿtemed*, 2/369-370; Abdulazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/19-20.

77 Abdulazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/19-20; İbn Emîri'l-Ḥâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*, 3/304; Emîr

Bişr'in içtihatta hata konusundaki sert tutumu kelâmî görüşlerine de yansımış ve o, Mu'tezile'nin çoğunluğundan ayrılmıştır.[78] Câhız ve Anberî gibi Mu'tezilîler, usulî meseleleri fer'î meselelerden ayırarak fer'î meselelerde hata eden müçtehidin mazur olduğunu savunurken Bişr her iki durumda da hata edenin günahkâr olacağını ileri sürmüştür.[79]

Sonuç olarak, Bişr'in içtihat anlayışı, Mu'tezile'nin geneline kıyasla daha mutlakiyetçi ve sert bir çizgide yer almakta, Hanefî mezhebinin çoğunluk görüşünden de belirgin biçimde ayrılmaktadır. O, içtihat hatasını, bilgi eksikliğinin ötesinde bir kusur ve ihmalkârlık olarak değerlendirmiş ve müçtehidin sorumlu tutulması gerektiğini savunarak klasik anlayıştan ayrılmıştır.

2.6. Kıyasın Aslının Dayandığı Delil Kat'î Olmak Zorunda Mıdır?

Bişr'in kıyas anlayışı, asıl hükmün illetinin belirlenme yöntemine getirdiği kısıtlamalarla dikkat çeker. O, kıyasın geçerli olması için illetin ya nass ile açıkça belirtilmiş ya da icmâ ile sabit olması gerektiğini savunmuştur.[80] Aklî istinbat veya içtihat yoluyla belirlenen illetin yetersiz olduğunu düşünerek kıyasın ancak kesin (kat'î) delillere dayanması gerektiğini ileri sürmüştür.

Bâdişâh, *Teysîru't-taḥrîr*, 4/197.

78 Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, 6/35-36.

79 Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ*, 349.

80 Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-'usûl*, 4/146; Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *Şifâ'u'l-ġalîl fî beyâni'ş-şebeh ve'l-muḫîl ve mesâliki't-ta'lîl*, nşr. Ḥamd el-Kubeysî (Bağdâd: y.y., 1390/1971), 290, 640; Ebü'l-Ḫaṭṭâb Maḥfûẓ b. Aḥmed b. el-Ḥasan el-Kelvežânî el-Ḥanbelî, *et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Müfîd Muḥammed Ebû Amşe - Muḥammed b. Alî b. İbrâhîm (b.y.: y.y., 1406/1985), 3/437; İbn Aḳîl, *el-Vâḍıḥ*, 2/95, 123; Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, 5/368; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 397, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *Nefâ'isu'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl*, nşr. 'Âdil Aḥmed Abdulmevcûdi - Alî Muḥammed Muavviḍ (b.y.: y.y., 1416/1995), 8/3624; Ḥuseyn b. Alî b. Huccâc b. Alî Ḥusameddîn es-Sıġnâkî, *el-Kâfî şerḥu'l-Pezdevî*, nşr. Faḫruddîn Seyyid Muḥammed Ḳânit (b.y.: y.y., 1422/2001), 1/156; Ebû Abdullâh Muḥammed b. Abdurraḥîm el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-vuṣûl fî dirâyeti'l-uṣûl*, nşr. Ṣâliḥ b. Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Sevîḥ (Mekke: y.y., 1416/1996), 7/3204; Ṭûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravḍa*, 3/612; Ebü'l-Ḥasen Alî b. Abdulkâfî b. Ali b. Temmâm b. Ḥâmid Takiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1995), 3/162; Ebü'l-Ḥasen Alâuddîn Alî b. Süleymân ed-Dimeşḳî el-Merdâvî el-Ḥanbelî, *et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr*, nşr. Abdurraḥmân el-Cebrîn - 'İvaḍ el-Ḳarnî - Aḥmed es-Serrâḥ (Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 7/3288-3289.

Ancak, bu görüşe karşı çıkan usul âlimleri, kıyasın doğasının zaten içtihadî olduğunu ve illetin yalnızca nass veya icmâ ile sabit olması gerektiği düşüncesinin kıyasın işlevselliğini daralttığını belirtmiştir.[81] Onlara göre kıyas şer'î bir delildir ve çoğu şer'î delil zannî istinbat ile elde edilmektedir. Bu nedenle, kıyas edilen illetin yalnızca kat'î delillere dayanması gerektiği fikri, hukuki gelişimi kısıtlayacaktır.

Bişr'in kıyas anlayışına getirilen en güçlü eleştirilerden biri, Kur'ân ve sünnetin kıyasa genel bir meşruiyet kazandırdığı yönündedir. "*Ey basiret sahipleri, ibret alın!*"[82] ayeti kıyasın geçerliliğine delil olarak gösterilmiş, kıyasın ancak icmâ veya nass ile sabit olması gerektiği fikrinin gereksiz bir kısıtlama olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken onun "Re'yimle içtihat ederim." şeklindeki cevabını onaylaması, kıyasın bir delil olarak kullanılabileceğini göstermektedir.[83]

Bişr'in görüşüne bir diğer eleştiri de sahâbenin kıyas pratiğidir. Sahâbe, kıyas yaparken asıl hükmün illetinin mutlaka icmâ veya nass ile sabit olması gerektiği gibi bir şart gözetmemiştir.[84] Onların kıyas yaparken farklı asıllara dayanmaları, illetin içtihat yoluyla belirlenebileceğini gösterir. Eğer kıyasın geçerliliği için illetin kat'î delillerle sabit olması gerekseydi, sahâbenin bunu açıkça vurgulaması beklenirdi.

Bişr'in kıyas anlayışına getirilen temel eleştirilerden biri, fıkhî hükümlerin çoğunun zaten zannî delillere dayanması gerçeğinin göz ardı

[81] Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-'usûl*, 4/146; Gazzâlî, *Şifâ'u'l-ġalîl*, 290, 640; Kelvežânî, *et-Temhîd*, 3/437; İbn Aḳîl, *el-Vâḍıḥ*, 2/95, 123; Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, 5/368; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 397, Ḳarâfî, *Nefâ'isu'l-uṣûl*, 8/3624; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, 1/156; Hindî, *Nihâyetü'l-vuṣûl*, 7/3204; Ṭûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravḍa*, 3/612; Taḳiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 3/162; Merdâvî, *et-Taḥbîr*, 7/3288-3289.

[82] el-Haşr 59/2.

[83] Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-'usûl*, 4/146; Gazzâlî, *Şifâ'u'l-ġalîl*, 290, 640; Kelvežânî, *et-Temhîd*, 3/437; İbn Aḳîl, *el-Vâḍıḥ*, 2/95, 123; Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, 5/368; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 397, Ḳarâfî, *Nefâ'isu'l-uṣûl*, 8/3624; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, 1/156; Hindî, *Nihâyetü'l-vuṣûl*, 7/3204; Ṭûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravḍa*, 3/612; Taḳiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 3/162; Merdâvî, *et-Taḥbîr*, 7/3288-3289.

[84] Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-'usûl*, 4/146; Gazzâlî, *Şifâ'u'l-ġalîl*, 290, 640; Kelvežânî, *et-Temhîd*, 3/437; İbn Aḳîl, *el-Vâḍıḥ*, 2/95, 123; Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, 5/368; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 397; Ḳarâfî, *Nefâ'isu'l-uṣûl*, 8/3624; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, 1/156; Hindî, *Nihâyetü'l-vuṣûl*, 7/3204; Ṭûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravḍa*, 3/612; Taḳiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 3/162; Merdâvî, *et-Taḥbîr*, 7/3288-3289.

edilmesidir. Haber-i vâhid, âmm, mefhum gibi zannî delillerin fıkıhta sıklıkla kullanıldığı düşünüldüğünde, kıyasın yalnızca kat'î delillere dayanması gerektiği fikri gereksiz bir sınırlama olarak değerlendirilmiştir. Zira kıyasın kendisi zannî bir delildir ve içtihat yoluyla şekillenir.[85]

Sonuç olarak Bişr, kıyasın yalnızca nass veya icmâ ile sabit asıllara dayanması gerektiğini savunmuş, ancak usul âlimleri kıyasın doğasının istinbat ve içtihat ile şekillendiğini belirterek bu görüşe karşı çıkmıştır. Hanefî usulcüleri, illetin içtihadî yöntemlerle tespit edilebileceğini kabul etmiş ve Bişr'in görüşünü hukuki içtihadın esnekliğini gereğinden fazla daraltan bir yaklaşım olarak eleştirmiştir. Fakihler, Kur'ân, sünnet, sahâbe uygulamaları ve fıkıh usulündeki genel kabullerle çeliştiği gerekçesiyle bu görüşü reddetmişlerdir.

3. Diğer Görüşleri

KONU NO	KONU	TÜR[86]	KONU NO	KONU	TÜR
1	Ölü Doğan Ceninin Fıkhî Hükmü[87]	Rivayet	42	Kölenin Efendisinin İzni Olmaksızın Yaptığı Evliliklerin Geçerliliği ve Sonuçları[88]	Rivayet
2	Abdestte Kullanılan Suyun Elbiseye Sıçraması Halinde Namazın Geçerliliği[89]	Farklı	43	Gıyaben Yapılan Nikâhın Geçerliliği ve Çelişen Nikâh İddialarında Hangi Delilin Esas Alınacağı[90]	Farklı
3	Necaset Bulaşmış Bir Elbisenin Temizlenmesi[91]	Farklı	44	Mehir Olarak Geçersiz Malın Gösterilmesi ve Sonuçları[92]	Rivayet

[85] Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fi'l-'usûl*, 4/146; Gazzâlî, *Şifâ'u'l-ġalîl*, 290, 640; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/437; İbn Aḳîl, *el-Vâḍıḥ*, 2/95, 123; Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, 5/368; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 397, Ḳarâfî, *Nefâ'isu'l-uṣûl*, 8/3624; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, 1/156; Hindî, *Nihâyetü'l-vuṣûl*, 7/3204; Ṭûfî, *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravḍa*, 3/612; Taḳiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 3/162; Merdâvî, *et-Taḥbîr*, 7/3288-3289.

[86] Bu tabloda Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin görüşleri, mezhebin kurucu imamlarının tamamından veya birkaçından aktarılan "rivayet", kurucu imamlarla "aynı" olan görüşler, mezhep imamlarından "farklı" görüşler ve "mezheple ilişkisi tespit edilemeyen görüşler" olmak üzere dört kategoriye ayrılarak sınıflandırılacaktır.

[87] Ebü'l-Leyŝ Naṣr b. Muḥammed es-Semerḳandî, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, nşr. Ṣalâḥaddîn en-Nâhî (Baġdâd, y.y., 1386/1966), 38.

[88] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/211.

[89] Ebü'l-Ḥasan Alî b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed es-Suğdî, el-Ḥanefî, *en-Nutef fi'l-fetvâ*, nşr. Ṣalâḥuddîn en-Nâhî (Ammân/Beyrût: Dâru'l-Furḳân/ Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/13.

[90] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/218.

[91] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/92.

[92] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/235.

4	İmamın Son Rekâtına (Akşam Namazı İçin) Yetişen Kişi Namazını Nasıl Tamamlayacaktır? İmamla Birlikte Mi Selam Verecektir, Yoksa Namazını Tamamlaması İçin Ek Rekâtlar Mı Kılması Gerekecektir? İmamın Rekât Durumu Muktedî'nin Namazına Nasıl Etki Edecektir[93]	Farklı	45	Talak Lafızlarında Kullanılan İfadelerin İstisna (Şartlı Boşama) Olarak Kabul Edilip Edilmeyeceği[94]	Mezheple İlişkisi Tespit Edilemeyen Görüşler
5	İmam Sehven Akşam Namazında Üç Yerine Dört Rekât Kılarsa, Muktedî'nin Bu Duruma Uyup Uymayacağı Meselesi[95]	Farklı	46	Konuşmama Yemininde Selâm, Namaz ve Kur'ân Öğretiminin Hükmü[96]	Mezheple İlişkisi Tespit Edilemeyen Görüşler
6	Namaz Sırasında İmamın Abdestsiz Kalması veya Başka Bir Sebeple Namaza Devam Edememesi Durumunda İstihlâf (Yerine Başkasını Geçirme) Yoluyla Yeni Bir İmamın Geçmesi Meselesi[97]	Farklı	47	Belirsizlik İçeren Nikâhın Bağlayıcılığı[98]	Rivayet
7	Bayılma Durumunda Namazın Kazasının Hükmü[99]	Farklı	48	Boşamaya ve Zıhâra Delalet Eden Lafızların Hukuki Sonuçları[100]	Rivayet
8	Tilavet Secdesinin Yolculuk Sırasında Binek Üzerinde Eda Edilip Edilemeyeceği[101]	Farklı	49	Kölenin Azadı ile İlgili Lafızların Hükmü[102]	Rivayet
9	İstiskâ (Yağmur Duası) Namazının Hükmü[103]	Rivayet	50	Muhâlea Akdinde Bedel ve Beyanın Bağlayıcılığı[104]	Rivayet

[93] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/176.
[94] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/264.
[95] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/287; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâiḳ*, 1/182; Ebû Bekr b. Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî el-Ḥaddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyira alâ Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî* (b.y.: el-Maṭba'atü'l-Ḫayriyye, 1322/1904), 1/68; Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'îl ed-Dûkâtî eṭ-Ṭahtâvî, *Ḥâşiyetü'ṭ-Ṭaḥtâvî alâ Merâḳi'l-felâḥ*, nşr. Muḥammed Abdulazîz el-Ḫâlidî (Beyrût: y.y., 1418/1997), 450, 458.
[96] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/268.
[97] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/178; Alâuddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'*, 1/223; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/232; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/378.
[98] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/278.
[99] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/217; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/108; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/649; Abdulazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/280.
[100] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/297.
[101] Alâuddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'*, 1/237; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/186.
[102] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/313.
[103] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 2/76; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 3/153.
[104] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/325.

10	Kuyuların Temizlenmesi ve İçlerine Düşen Necasetin Suya Etkisi[105]	Farklı	51	Şartlı Yeminlerin Bağlayıcılığı ve Fiilin Gerçekleşme Zamanının Hükme Etkisi[106]	Rivayet
11	Elbisede Sonradan Fark Edilen Necaset ile Kılınan Namazın Hükmü[107]	Rivayet	52	Yeminlerin Geçerlilik Alanı ve Zaman Boyutu[108]	Rivayet
12	Namazda Kıraat (Kur'ân Okuma) Sırasında Sesin Ne Kadar Yüksek Olması Gerektiği ve Kıraatin Sahih Olması İçin Gerekli Şartlar[109]	Farklı	53	Birlikte Yaşamama Yeminlerinin Sınırları[110]	Rivayet
13	Hafif Necasetin (Necâset-i Hafîfe) Miktarının Belirlenmesi[111]	Rivayet	54	Birlikte Yaşamama Yemininde Mekânsal Sınırlar[112]	Rivayet
14	Elbise Temizleyicisinin (Kassârın) Elbiseyi Geri Verdiğini İddia Etmesi[113]	Farklı	55	Birlikte Yaşamama Yeminlerinde Konut Bütünlüğü ve Mekânsal Ayrım[114]	Rivayet
15	Ehl-i Zimme'nin (İslâm Devleti Altında Yaşayan Gayrimüslimlerin) Ekonomik Durumlarına Göre Sınıflandırılmasında Ölçüt[115]	Mezheple İlişkisi Tespit Edilemeyen Görüşler	56	Evden Çıkma Yemininde Mal Bırakmanın Etkisi[116]	Rivayet
16	Henüz Büluğa Ermemiş, Fakat Hayız Gören (Mürâhika) Bir Kız, Kan Gördüğünde Hemen Hayızlı Kabul Edilir Mi? Namazı ve Oruç Konusunda Nasıl Davranması Gerektiği Meselesi[117]	Farklı	57	Zaman Belirtilen Yeminlerde Gündüz ve Gece Ayrımı[118]	Rivayet

[105] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/75; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâ'iḳ*, 1/27; Muḥammed b. Alâiddîn Alî ed-Dimeşḳî İbn Ebi'l-'İzz, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*, nşr. Abdulḥakîm b. Muḥammed Şâkir - Enver Ṣâliḥ Ebû Zeyd (b.y.: y.y., 1424/2003), 1/351; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 1/434; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râ'iḳ*, 1/117.

[106] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/342.

[107] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/78; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 1/479; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 1/462.

[108] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/348.

[109] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/162; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/301; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râ'iḳ*, 1/357; Muḥammed Emîn b. 'Omer b. Abdilazîz el-Ḥuseynî İbn Âbidîn ed-Dımeşḳî, *Reddu'l-muḥtâr alâ'd-Dürri'l-muḥtâr*, (Beyrût: y.y., 1412/1992), 1/534.

[110] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/351.

[111] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/427; Alâuddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'*, 1/64; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/75, 80; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 1/193; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/136.

[112] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/352.

[113] Ebü'l-Leyṡ es-Semerḳandî, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, 234.

[114] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/352.

[115] Suğdî, *en-Nutef*, 1/191; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 7/240; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 6/47.

[116] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/354.

[117] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 3/153, 4/199; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 1/219.

[118] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/361-362.

17	Mükâteb Köle (Efendisiyle Belirli Bir Bedel Karşılığında Özgürlüğünü Kazanmak İçin Anlaşan Köle) ile Yapılan Sözleşmelerin Hukuki Yapısı ve Kölenin Özgürlüğü Karşılığında Ödeme Yaparken, Ek Olarak Efendisine Hizmet Etme veya Cinsel Birliktelik Şartı Konulması Durumunda Akdin Geçerli Olup Olmadığı[119]	Farklı	58	Konuşmama Yemininde Dolaylı Hitap[120]	Rivayet
18	er-Rahmân ile Yemin Etmenin Hükmü[121]	Rivayet	59	Yeminlerde Satın Alma ve Dokunma Ayrımı[122]	Rivayet
19	Satım ve Alımda Vekâletin Geçerliliği[123]	Aynı	60	Satın Almama Yemininde Kapsam ve Bağlayıcılık[124]	Rivayet
20	Küçük Yaşta Evlendirilmiş Bir Kızın Süt Emzirme Yoluyla Mahremiyet Oluşturması Nedeniyle Evliliğinin Sona Ermesi Halinde Mehrin Durumu ve Tarafların Sorumluluğu[125]	Aynı	61	Görevle Bağlantılı Yeminlerin Geçerliliği[126]	Rivayet
21	Hafif Cehalet Durumlarında Satış ve Alımda Vekâletin Geçerliliği[127]	Farklı	62	Hareket Ettirilmeyen Hayvana Verilen Zararda Sorumluluk[128]	Rivayet
22	Azat Edilen Kölenin, Azat Eden Kişiden Miras Alması Mümkün Mü?[129]	Farklı	63	Hibe Sonrası Rücû ve Satıcıya İade Hükmü[130]	Rivayet
23	Gıyabî Yargılamanın Hükmü[131]	Farklı	64	Binek Hayvanlarda Isırmanın Kusur Olup Olmaması[132]	Rivayet

[119] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 7/211; Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾs-ṣanâʾiʿ*, 4/141; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 8/143.
[120] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/365.
[121] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/444, Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 8/132; Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾs-ṣanâʾiʿ*, 3/5; Ḥasen b. Manṣûr el-Ûzcendî el-Ferğânî, *Fetavâ Ḳâḍîḫân*, (b.y.: y.y., ts.), 2/1; İbn Nüceym, *el-Baḥruʾr-râîḳ*, 4/390; İbn ʿÂbidîn, *Reddüʾl-muḥtâr*, 3/711.
[122] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/367.
[123] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 19/39.
[124] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/368.
[125] Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾs-ṣanâʾiʿ*, 4/12.
[126] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/381.
[127] Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 9/236; İbnüʾl-Hümâm, *Fetḥuʾl-ḳadîr*, 8/29.
[128] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/489.
[129] Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 11/7.
[130] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/540.
[131] İbn Nüceym, *el-Baḥruʾr-râîḳ*, VII, 21.
[132] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/70.

24	Şeriat Gelmeden Önce Eşyaların Hükmü Nedir?[133]	Farklı	65	Satılan Bir Cariyeye Yönelik Fiillerin Hukuki Statüsü[134]	Rivayet
25	Vekâletin Sabit Olduğu Lafızlar[135]	Rivayet	66	Satış Akdinin Tamamlanması ve İade Hakkı[136]	Rivayet
26	Satım Akdinde Mal Teslim Edildikten Sonra Ortaya Çıkan Anlaşmazlıkta Yeminleşme (Tehâlüf) Hükmü[137]	Farklı	67	Şuf'a Hakkının Düşmesi: Beyan ve Delil Çelişkisi[138]	Rivayet
27	Tekabbül Şirketi[139]	Farklı	68	Hâkim Hükümlerinin Bağlayıcılığı: Nikâh Feshi Örneği[140]	Rivayet
28	İdrardan Sonra Gelen Meni[141]	Aynı	69	Hâkim Kararlarında Kura ve Kıyafet İlminin Geçerliliği[142]	Farklı
29	Teyemmüm ve Suyun Mevcudiyeti Durumunda Namazın Geçerliliği[143]	Rivayet	70	Şahit ve Yemin Esasına Dayalı Hükmün Geçerliliği[144]	Rivayet
30	İmamın Abdesti Bozulduğunda ve Cemaate Yanlışlıkla Uyulduğunda Namazın Geçerliliği[145]	Farklı	71	Şahitlikte Menfaat İlişkisi ve Geçerlilik Şartları[146]	Rivayet
31	Çocukluk Çağında Yapılan Nikâh Akdinin Geçerliliği[147]	Farklı	72	Havale Borcunda Alacaklının Rücu Hakkı[148]	Rivayet
32	İhramlı Bir Grup İnsanın Av Hayvanını Öldürme Konusunda Ortak Hareket Etmelerinde Kefaretin Durumu[149]	Rivayet	73	Havale, İbra ve Kölenin Azatlığı[150]	Rivayet

[133] Ebû Bekr Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed Alâuddîn es-Semerḳandî, *Mîzânu'l-uṣûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*, nşr. Muḥammed Zekî Abdilberr (Ḳaṭar:, y.y., 1404/1984), 198-200; Taḳiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 3/259.

[134] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/77.

[135] İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 8/4.

[136] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/88.

[137] İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 6/442.

[138] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/111.

[139] Ebü'l-Leys Nasr b. Muḥammed Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Muḫtelifu'r-rivâye*, thk. Abdurraḥmân b. Mübarek Ferec (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 3/1370-1371. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâîk*, 3/321-322; Aynî, *el-Binâye*, 7/404-408.

[140] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/161.

[141] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/44.

[142] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/165.

[143] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/59.

[144] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/167.

[145] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/101-102.

[146] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/204.

[147] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/161.

[148] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/351.

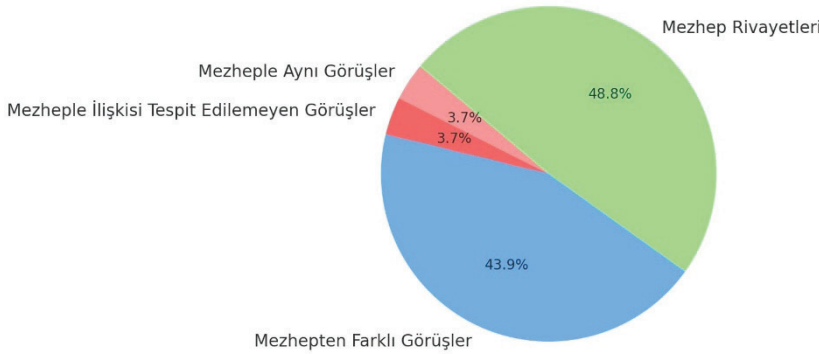
[149] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/174.

[150] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/356.

33	Adakta Bulunmanın Hükmü[151]	Rivayet	74	Hayvanlarda Göz Kaybının Tazmini[152]	Rivayet
34	İhramlı Kişinin Satış Akdi ve Kusurlu Malın Hükmü[153]	Rivayet	75	Hamr Dışındaki Bâzık ve Münassaf Türü İçkilerin Hükmü[154]	Farklı
35	Nikâh Akdinde Kullanılan Lafızların Geçerliliği[155]	Rivayet	76	Besmelesiz Kesimin Hükmü[156]	Farklı
36	Red Lafzının Nikâh İfade Etmesi[157]	Farklı	77	Lukata (Buluntu Mal) Konusunda Mülkiyet Tartışmaları[158]	Farklı
37	Boşanmanın Şarta Bağlanması[159]	Farklı	78	Azat Edilen Kölenin Mirastan Pay Almasının Hükmü[160]	Farklı
38	Köle Azat Edilmesinde Mali Yükümlülük[161]	Farklı	70	Fâsık Bir Fakihten Fetva Almanın Hükmü[162]	Farklı
39	Kazâ Namazlarında Tertip Yükümlülüğü[163]	Farklı	80	Gasp Edilmiş Mekânda ve Gasp Edilmiş Elbise ile Namaz Kılmanın Hükmü[164]	Farklı
40	İmamla Birlikte Sehiv Secdesi[165]	Farklı	81	Ümmü'l-Veledin Satışı[166]	Farklı
41	Kıble Yönünde Uygun Olmayan Yerlere Karşı Namaz Kılmanın Hükmü[167]	Farklı	82	Eşek Etinin ve Sütünün Hükmü[168]	Farklı

Tablo 1: Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin Diğer Görüşleri

[151] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/177.
[152] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 2/412.
[153] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/185.
[154] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 24/4; Alâuddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'*, 3/327; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 5/112-118; Ferğânî, *Fetavâ Ḳâḍîḫân*, 3/115-121; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 12/362.
[155] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/200.
[156] İbn 'Emîri'l-Ḥâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*, 3/321.
[157] Nâṭıfî, *el-Ecnâs*, 1/201; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 3/7; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 2/98.
[158] İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râîḳ*, 5/161-171; Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed Mekkî l-Ḥanefî el-Ḥamevî, *Ġamzü 'uyûni'l-baṣâîr fî şerḥi'l-'Eşbâh ve'n-neẓâîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1985), 2/208-212.
[159] Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 2/233; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/119-120; Abdurraḥmân b. Muḥammed b. Süleymân Şeyḫîzâde Dâmâd Efendî, *Mecma'u'l-'enhur fî Şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur* (Beyrut: Dâru 'İḥyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/416-417.
[160] Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 11/7.
[161] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 7/104.
[162] Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 4/176; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 9/8.
[163] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/154; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/135; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 1/187; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/588.
[164] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/206; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/116; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/460.
[165] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/168.
[166] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 7/149; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 4/129; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ*, 3/101; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 6/93; Abdulazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/341; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 5/31; el-Ḥamevî, *Ġamzü 'uyûni'l-baṣâîr*, 3/299.
[167] Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 1/206; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 1/116.
[168] Suğdî, *en-Nutef*, 1/231; Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 11/232; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ṣanâ'i'*, 5/37; Bâbertî, *el-'İnâye*, 9/501; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 11/589.



Tablo 2: Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin Görüşlerinin Dağılımı

Bişr'in görüşlerinin yaklaşık yarısı (%48,8) mezhep rivayetleri niteliğinde olup, Hanefî mezhebinin içtihat mirasıyla doğrudan bir bağ taşıdığını göstermektedir. Buna karşın, görüşlerinin önemli bir kısmı (%43,9) Hanefî mezhebinin genel çizgisinden ayrılmaktadır. Mezheple aynı olan (%3,7) veya mezheple ilişkisi tespit edilemeyen (%3,7) az sayıda görüş ise onun özgün tutumunun istisnaî olmadığını, sistematik bir yaklaşıma dayandığını ortaya koymaktadır.

Bu istatistikî dağılım, Bişr'in yalnızca muhalif yönüyle değil, mezhep içi geleneğe katkı sağlayan rivayetleriyle de öne çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla Bişr, klasik Hanefî içtihat sistemine eleştirel bir perspektiften yaklaşan; ancak mezheple bağlarını bütünüyle koparmayan, bağımsız ve etkili bir fakih olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Bişr'in fıkıh ve içtihat anlayışı, klasik fıkıh metodolojisi ve Hanefî mezhebi içerisindeki genel kabullerle kıyaslandığında dikkat çekici farklılıklar içermektedir. Onun fıkıh usulünde nassların zahirî anlamını merkeze alan bir yaklaşım benimsediği, haber-i vâhid ve ihtiyat gibi unsurlara mesafeli durduğu görülmektedir. Çıplak kimsenin namazı, süt hısımlığı ve sıhriyet yoluyla evlenme engeli gibi konularda nassların

lafzî anlamına bağlı kalarak Hanefîlerin haber-i vâhid ve fıkhî kaidelerle getirdiği genişletici yorumları reddetmiştir.

Bişr, kıyasın ancak kat'î delillere dayanarak yapılması gerektiğini savunmuş, içtihadî yollarla tespit edilen illetleri yeterli görmemiş ve böylece kıyasın alanını ciddi anlamda daraltmıştır. Bu tutumu, Hanefî ve diğer fakihlerin kıyas anlayışıyla zıt bir duruş sergilemesine neden olmuş, sahâbenin kıyas pratiğini referans alan eleştiriler onun metodolojisinin pratik uygulanabilirlikten uzaklaştığını göstermektedir.

İçtihatta hata meselesine dair görüşlerinde her meselede tek bir hakikat olduğu ve bir müçtehidin mutlaka doğruya ulaşması gerektiği anlayışına dayandığı görülmektedir. Hanefî fakihleri ve Gazzâlî gibi âlimler hata eden müçtehidin mazur olduğunu savunurken, Bişr içtihadî hatanın sorumluluk doğurduğunu ve hatalı müçtehidin cezalandırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Onun bu mutlakiyetçi anlayışı, hukuk metodolojisinde esneklikten uzaklaşmasına ve Mu'tezilî çizgide daha katı bir yorum benimsemesine neden olmuştur.

Bişr, Hanefî mezhebi ile bazı meselelerde aynı görüşleri paylaşmış olsa da genel anlamda farklı bir içtihat anlayışı benimsemiştir. Haber-i vâhid, kıyas ve ihtiyat ilkelerine yaklaşımı, Hanefî metodolojisi ile temel farklılıklar taşımaktadır. Hanefî usulcüleri esneklik ve pratik uygulanabilirlik odaklı bir metodoloji izlerken, Bişr lafzî bağlılık ve kesinlik temelli bir yaklaşım benimsemiştir. Onun fıkıh anlayışı klasik ekollerden farklı bir bakış sunması nedeniyle önemlidir. İçtihat hatasına dair mutlakiyetçi tutumu, fıkıh disiplininin esnek yapısına ters düşmekle birlikte, hukuk usulünde lafız merkezli yaklaşımı savunanlar için dikkate değer bir perspektif sunmaktadır. Kıyasa getirdiği sınırlar ve haber-i vâhid konusundaki eleştirileri, metodolojik bir tartışma zemini oluşturmuştur.

Bişr'in rivayet ettiği 40 görüş ve Hanefî mezhebinden farklı olan 36 içtihadî görüşü göz önünde bulundurulduğunda, onun sadece kendi içtihatlarını değil, Hanefî mezhebinin fıkhî düşüncesini de sonraki nesillere aktaran bir köprü işlevi gördüğü söylenebilir. Onun, Hanefî mezhebinde şekillenen görüşlerin rivayet yoluyla intikalinde önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Rivayet edilen konuların Hanefî fıkıh doktrini açısın-

dan yorumlanması ve sonraki fakihlere ulaştırılması noktasında Bişr'in aktarımları dikkate değerdir.

Bişr el-Merîsî'nin içtihat anlayışı, kesinlik arayışı, lafzî bağlılık ve mutlak doğru kabulü üzerine bina edilmiş olup Hanefî geleneğindeki esnek ve uygulamacı yaklaşımdan belirgin biçimde ayrılmaktadır. Ancak bu tutum, içtihadın gelişimini sınırlandırma potansiyeli taşıdığından, hukuki açıdan uygulanabilirliği tartışmaya açık bir konu olarak görülmektedir.

Kaynakça

Abdulazîz el-Buḫârî, Aḥmed b. Muḥammed Alâeddîn el-Ḥanefî. *Keşfu'l-esrâr şerhu uṣûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Abdullâh b. Ḥamza, Mansûr-Billâh b. Süleymân el-Ḥasenî ez-Zeydî. *Safvetü'l-iḫtiyâr fî usûli'l-fıḳh*. Sa'dah: Merkezu Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.

Abdulvâḥid er-Rûyânî, Ebü'l-Meḥâsin Faḫrulislâm Abdulvâḥid b. İsmâ'îl b. Aḥmed eṭ-Ṭaberî. *Baḥru'l-meẕheb*. nşr. Ṭârıḳ Fetḥî es-Seyyid. 16 Cilt. b.y.: y.y., 2009.

Abdurrezzâḳ es-Ṣan'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâḳ b. Hemmâm. *el-Muṣannef*. nşr. Heyet. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'ṣîl, 1435/2015.

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *el-Mesâ'il*. nşr. Zuheyr el-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.

Alâuddîn es-Semerḳandî, Ebû Bekr Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed. *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414/1994.

Alâuddîn es-Semerḳandî, Ebû Bekr Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed. *Mîzânu'l-uṣûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*. nşr. Muḥammed Zekî Abdilberr. Ḳaṭar:, y.y., 1404/1984.

Almevî, Abdulbâsıṭ b. Mûsâ b. Muḥammed b. İsmaîl eş-Şâfi'î. *el-'İḳdu't-telîd fiḫtiṣâri'd-durru'n-naḍîd/el-Mu'îd fî 'edebi'l-müfîd ve'l-müstefîd*. nşr. Mervân el-Aṭiyye. b.y.: Mektebetü's-Şeḳâfeti'd-Dîniyye, 1424/2004.

Âlu Teymiyye, Mecduddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, Abdulḥalîm İbn Teymiyye, Aḥmed İbn Teymiye. *el-Müsevvede fî 'uṣûli'l-fıḳh*. nşr. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulḥamîd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Âmidî, Ebü'l-Ḥasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. 5 Cilt. nşr. Abdurrezzâḳ Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Ayengin, Tevhit. "Rükün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Aynî, Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420/2000.

Bâbertî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd. *el-'İnâye fî şerḥi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/1-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Buḫârî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *et-Târîḫu'l-'evsaṭ*. nşr. Maḥmûd İbrahim Zâyed. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977.

Ceṣṣâṣ, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî er-Râzî. *Şerḥu muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî*. nşr. 'İsmetullâh 'İnâyetullah Muḥammed vd. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'ir, 1431/2010.

Ceṣṣâṣ, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî er-Râzî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. nşr. Muḥammed Ṣâdıḳ el-Kamḥâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984.

Ceṣṣâṣ, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fi'l-'usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evḳâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.

Dârimî, Ebû Sa'îd 'Oŝmân b. Sa'îd es-Sicistânî. *Naḳḍu'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Oŝmân b. Sa'îd ale'l-Merîsî el-Cehmî*. nşr. Ebû Âṣım eş-Şevvâmî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Ebû Ya'la el-Ferrâ', Muḥammed b. el-Huseyn. *el-'Udde fî uṣûli'l-fiḳh*. nşr. Aḥmed b. Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1410/1990.

Ebü'l-Ḥuseyn el-Baṣrî, Muḥammed b. Alî eṭ-Ṭayyib el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. nşr. Ḫalîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1982.

Ebü'l-Leys es-Semerḳandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muḥammed. *Muḫtelifu'r-rivâye*. thk. Abdurraḥmân b. Mübarek Ferec. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Ebü'l-Leys es-Semerḳandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muḥammed. *'Uyûnu'l-mesâ'il*. nşr. Ṣalâḥaddîn en-Nâhî. Baġdâd: y.y., 1386/1966.

Ebyârî, Ebü'l-Ḥasen Alî b. İsmâ'îl el-Bulkânî. *et-Taḥḳîḳ ve'l-beyân fî Şerḥi'l-

Burhân fî uṣûli'l-fıḳh. nşr. Alî b. Abdurraḥmân Bessâm el-Cezâ'irî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'ḍ-Ḍiyâ', 1434/2013.

Emîr Bâdişâh, Muḥammed Emîn b. Maḥmûd el-Ḥuseynî el-Buḫârî el-Mekkî. *Teysîru't-taḥrîr*. Beyrût: y.y., 1403-1417/1983-1996.

Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Erdem, Suat. "İslâm Hukukuna Göre Tahlîl Nikâhı". *EKEV Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 23-38.

Faḫruddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. ʿOmer et-Teymi. *el-Maḥṣûl*. nşr. Ṭâhâ Câbir Feyyâḍ el-ʿUlvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Ferğânî, Ḥasen b. Manṣûr el-Ûzcendî. *Fetavâ Ḳâḍîḫân*. b.y.: y.y., ts.

Gazzâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Şifâ'u'l-ġalîl fî beyâni'ş-şebeh ve'l-muḫîl ve mesâliki't-taʿlîl*. nşr. Ḥamd el-Kubeysî. Bağdâd: y.y., 1390/1971.

Gazzâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaṣfâ*. nşr. Muḥammed Abdusselâm Abduşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1413/1993.

Hacvî, Muḥammed b. Hasan b. Arabî es-Seâlibî el-Filâlî. *el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1416/1995.

Ḥaddâdî, Ebû Bekr b. Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî. *el-Cevheretü'n-neyyira alâ Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî*. b.y.: el-Maṭbaʿatü'l-Ḫayriyye, 1322/1904.

Ḥamevî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed Mekkî l-Ḥanefî. *Ġamzü ʿuyûni'l-baṣâir fî şerḥi'l-'Eşbâh ve'n-neẓâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1405/1985.

Hâşimî, Ebû Alî Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Mûsâ eş-Şerîf el-Bağdâdî. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. nşr. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî. b.y.: y.y., 1419/1998.

Ḫaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî. *el-Müttefik ve'l-müteferrik*. nşr. Muḥammed Sâdık 'Âydın el-Hâmidî. Dimeşk: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997.

Ḫaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî. *el-İḫticâc bi'ş-Şâfiʿî*. nşr. Ḫalîl İbrâhîm Mullâ Ḫâṭır. 16 Cilt. Haripur: el-Mektebetü'l-Eşeriyye, ts.

Ḫaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî. *Târîḫu Medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvâd Maʿrûf. Beyrut: y.y., 1422/2001.

Ḫaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. Alî. *Târîḫu Baġdâd*. nşr. Beşâr Avvâd Maʿrûf. Beyrût: Dâruʾl-Garbiʾl-İslâmî, 1422/2001.

Ḫaṭîb eş-Şirbînî, Şemseddîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfiʿî. *Muğniʾl-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓiʾl-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1415/1994.

Ḫâzin, Ebüʾl-Ḥasen Alî b. Muḥammed. *Lübâbüʾt-teʾvîl fî meʿânîʾt-tenzîl*. nşr. Muḥammed Alî Şâhîn. Beyrut: y.y., 1415/1994.

Heyet. "Setr-i Avret". *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kâfi Dönmez vd. İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.

Hindî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Abdurraḥîm el-Urmevî. *Nihâyetüʾl-vuṣûl fî dirâyetiʾl-uṣûl*. nşr. Ṣâliḥ b. Süleymân el-Yûsuf - Saʾd b. Sâlim es-Sevîḥ. Mekke: y.y., 1416/1996.

Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

İbn ʿÂbidîn, Muḥammed Emîn b. ʿOmer b. Abdilazîz el-Ḥuseynî ed-Dımeşḳî. *Reddüʾl-muḥtâr alâʾd-Dürriʾl-muḫtâr*. Beyrût: y.y., 1412/1992.

İbn Aḳîl, Ebüʾl-Vefâ Alî b. Aḳîl b. Muḥammed el-Baġdâdî. *el-Vâḍıḥ fî uṣûliʾl-fiḳh*. nşr. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrût: y.y., 1420/1999.

İbn Baṭṭâl, Ebüʾl-Ḥasen Alî b. Ḫalef b. Abdulmelik. *Şerḥu Ṣaḥîḥiʾl-Buḫârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâḍ: Mektebetüʾr-Rüşd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Muṣannef*. nşr. Muḥammed Avvâme. 21 Cilt. by.: Dâruʾl-Ḳıble, ts.

İbn Ebiʾl-Avvâm, Ebüʾl-Ḳâsım Abdullâh b. Muḥammed es-Saʿdî. *Feḍâʾilu Ebî Ḥanîfe ve aḫbâruhu ve menâḳıbuh*. nşr. Laṭîfurraḥmân el-Behrâʾicî. Mekke: el-Mektebetüʾl-İmdâdiyye, 1431/2010.

İbn Ebiʾl-ʿİzz, Muḥammed b. Alâiddîn Alî ed-Dimeşḳî. *et-Tenbîh alâ müşkilâtiʾl-Hidâye*. nşr. Abdulḥakîm b. Muḥammed Şâkir - Enver Ṣâliḥ Ebû Zeyd. b.y.: y.y., 1424/2003.

İbn Emîriʾl-Ḥâc, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Taḳrîr veʾt-taḥbîr alâ Taḥrîriʾl-Kemâl b. Hümâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1403/1983.

İbn Ḥacer el-Asḳalânî, Ebüʾl-Faḍl Aḥmed b. Alî. *Tevâliʾt-teʾsîs lî meʾâlî Muḥammed b. İdrîs*. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1406/1986.

İbn Ḫallikân, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḫallikân el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. nşr. İḥsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1318/1900.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Muḥallâ bi'l-Âŝâr*. nşr. Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî. 12 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.

İbn Ḳudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Cemâʿîlî. *el-Muğnî*. nşr. Abdullâh et-Türkî - Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. 15 Cilt. Riyad: Âlemu'l-Kütüb, 1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Heyet. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'ŝîl, 1435/2015.

İbn Mâze, Ebü'l-Meʿâlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. ʿOmar b. Mâze el-Ḥanefî. *el-Muḥîṭu'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî*. nşr. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1424/2004.

İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mıṣrî. *el-Baḥru'r-râiḳ şerḥu Kenzi'd-daḳâiḳ ve minḥatü'l-ḫâliḳ ve tekmiletü't-ṭûrî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî. *el-Beyân ve't-taḥṣîl ve'ş-şerḥ ve't-Tevcîh ve't-taʿlîl li mesâili'l-müsteḫrace*. nşr. Muḥammed Ḥaccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbn Saʿd, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ. *eṭ-Ṭabaḳât*. nşr. Alî Muḥammed ʿOmer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḫancî, 1421/2001.

İbn Saʿd, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Saʿd b. Menîʿ. *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ - Mütemmimu'ṣ-ṣaḥâbe - eṭ-Ṭabaḳâtü'l-ḫâmise*. 2 Cilt. nşr. Muḥammed b. Ṣâmil es-Sulemî. Tâif: Mektebetü's-Ṣıddîḳ, 1414/1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Taḳiyyuddîn Aḥmed b. Abdilḥalîm el-Ḥarrânî. *et-Tisʿîniyye*. nşr. Muḥammed b. İbrâhîm el-Aclân. 3 Cilt. Riyâḍ: y.y., 1420/1999.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muḥammed b. Abdulvaḥid b. Abdilḥamîd es-Sîvâsî. *Fetḥu'l-ḳadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muḥammed b. İsḥâḳ b. Muḥammed el-Verrâḳ el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramaḍân. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1417/1997.

İsbehânî, Ebü's-Ŝenâ Maḥmûd b. Abdurraḥmân Ebü's-Ŝenâ. *Beyânu'l-muḫtaṣar*

şerḥu Muḫtaṣar İbni'l-Ḥâcib. nşr. Muḥammed Maẓhar Beḳâ. b.y.: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.

Ḳâḍî Abdulvehhâb, Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Alî. *ʿUyûnu'l-mesâ'il*. nşr. Alî Muḥammed İbrâhîm Bûrvîbe. Beyrut: y.y., 1430/2009.

Ḳâḍî Abdulvehhâb, Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Alî. *el-Maʿûne alâ mezhebi ʿâlimi'l-Medîne*. nşr. Ḥamîş Abdulḥak. 3 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Muṣṭafâ, 1415/1995.

Ḳarâfî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs. *ez-Ẕaḫîre*. nşr. Muḥammed Ḥaccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.

Ḳarâfî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs. *Nefâ'isu'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl*. nşr. ʿÂdil Aḥmed Abdulmevcûdi - Alî Muḥammed Muavviḍ. b.y.: y.y., 1416/1995.

Ḳarâfî, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs. *Şerḥu Tenḳîḥi'l-fuṣûl*. nşr. Ṭâhâ Abdurraûf Saʿd. b.y.: Şirketü't-Ṭıbâʿati'l-Fenniyyeti'l-Mütteḥide, 1393/1973.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ'iʿu's-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986.

Kâtib Çelebi, Muṣṭafâ b. Abdullâh Ḥâcî Ḫalîfe. *Keşfu'ẓ-ẓunûn an esâmî'l-kütübi'l-funûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Muṯennâ, 1941.

Kefevî, Muḥammed b. Süleyman. *Ketâ'ibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâ'i mezhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: İrşâd Kitabevi, 1438/2017.

Kelvežânî, Ebü'l-Ḫaṭṭâb Maḥfûẓ b. Aḥmed b. el-Ḥasan el-Ḥanbelî. *et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh*. nşr. Müfîd Muḥammed Ebû Amşe - Muḥammed b. Alî b. İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1985.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 99-109.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ḳudûrî, Ebü'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Muḫtaṣaru'l-Ḳudûrî fi'l-fıḳhi'l-Ḥanefî*. nşr. Kâmil Muḥammed Muḥammed ʿUveyḍa. b.y.: y.y., 1418/1997.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Basım, 2014.

Ḳureşî, Ebû Muḥammed Abdulḳâdir b. Muḥammed. *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muḥammed Kütübḫâne, ts.

Lâlekâ'î, Ebü'l-Ḳâsım Hibetullâh b. el-Ḥasan b. Manṣûr eṭ-Ṭaberî er-Râzî. *Şerḥu 'Usûli 'i'tiḳâdi 'ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Aḥmed b. Sa'd b. Ḥamdân el-Ğâmidî. 9 Cilt. Riyâd: Dâru Ṭaybe, 1423/2003.

Mâverdî, Ebü'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed el-Baṣrî. *el-Ḥâvî'l-kebîr fî fıḳhi meẕhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*. nşr. Alî Muḥammed Mes'ûḍ - 'Âdil Aḥmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1999.

Merdâvî, Ebü'l-Ḥasen Alâuddîn Alî b. Süleymân ed-Dimeşḳî el-Ḥanbelî. *et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr*. nşr. Abdurraḥmân el-Cebrîn - 'İvaḍ el-Ḳarnî - Aḥmed es-Serrâḥ. 8 Cilt. Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.

Müslim, Ebü'l-Ḥasen Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Müsnedü's-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar bi naḳli'l-adl ani'l-adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'ṣîl, 1435/2014.

Nâṭıfî, Ebü'l-Abbas Aḥmed b. Muḥammed b. 'Omer. *el-Ecnâs fî furû'i'l-fıḳhi'l-İslâm*. Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1417/2016.

Nemerî, Ebû 'Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muḥammed b. Abdilberr. *el-İstiẕkâr*. nşr. Sâlim Muḥammed Atâ - Muḥammed Alî Mu'avvıd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000.

Okumuş, Fatih. "Setr-i Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/576. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Özdemir, Esra. "İslam'da Süt Akrabalığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *İlahiyat* 2 (2019), 15-32.

Ruhûnî, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Mûsâ. *Tuḥfetü'l-mes'ûl fî şerḥi Muḫtaṣâri Müntehâ's-sûl*. nşr. el-Hâdî b. el-Ḥuseyn - Yusuf el-Aḫḍar. Dubai: Dâru'l-Buḥûs, 1422/2002.

Ṣadru'ş-Şerî'a, 'Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâci'ş-Şerî'a 'Omer b. eṣ-Ṣadri'ş-Şerî'a b. Maḥmûd el-Maḥbûbî el-Buḫârî. *et-Tavḍîḥ fî ḥall ğavâmiḍi't-Tenḳîḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.

Ṣafedî, Ṣalâḥuddîn Ḫalîl b. Aybek b. Abdullâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. nşr. Aḥmed el-Arnâ'ûṭ - Türkî Muṣṭafâ. 29 Cilt. Beyrût: y.y., 1420/2000.

Ṡaymerî, Ebû Abdullâh el-Ḥuseyn b. Alî b. Muḥammed b. Caʿfer el-Ḥanefî. *Âḫbâru Ebî Ḥanîfe veʾaṣḥâbuhu*. Beyrut: ʿÂlemuʾl-Kütüb, 1405/1985.

Semʿânî, Ebüʾl-Muẓaffer Manṡûr b. Muḥammed el-Mervezî. *Tefsîruʾl-Ḳurʾân*. nşr. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. Abbâs. Riyad: Dâruʾl-Vaṭan, 1418/1997.

Seraḫsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsüʾl-ʾEimme. *el-Mebsûṭ*. nşr. Ḫalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrût: y.y., 1414/1993.

Sıġnâkî, Ḥuseyn b. Alî b. Huccâc b. Alî Ḥusameddîn. *el-Kâfî şerḥuʾl-Pezdevî*. nşr. Faḫruddîn Seyyid Muḥammed Ḳânit. b.y.: y.y., 1422/2001.

Sirâcuʾl-Urmevî, Maḥmûd b. Ebî Bekr. *et-Taḥṣîl mineʾl-Maḥṣûl*. nşr. Abdulḥamîd Alî Ebû Zuneyd. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1408/1988.

Suğdî, Ebüʾl-Ḥasan Alî b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Ḥanefî. *en-Nutef fiʾl-fetvâ*. nşr. Ṡalâḥuddîn en-Nâhî. Ammân/Beyrût: Dâruʾl-Furḳân/Müessesetüʾr-Risâle, 1404/1984.

Sübkî, Ebüʾl-Ḥasen Alî b. Abdulkâfî b. Ali b. Temmâm b. Ḥâmid Taḳiyyüddîn. *el-İbhâc fî şerḥiʾl-Minhâc*. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1416/1995.

Şâfiʿî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. İdrîs. *el-Ümm*. nşr. Rifʿat Fevzî Abdulmuṭṭalib. 11 Cilt. b.y.: Dâruʾl-Vefâ, el-Manṡûre 1422/2001.

Şehristânî, Ebüʾl-Feth Muḥammed b. Abdulkerîm. *el-Milel veʾn-nihal*. nşr. Muḥammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâruʾl-Maʿrife, 1404/1983.

Şeyḫîzâde, Abdurraḥmân b. Muḥammed b. Süleymân Dâmâd Efendî. *Mecmaʿuʾl-ʾenhur fî Şerḥi Mülteḳaʾl-ebḥur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâiʾt-Türâsiʾl-Arabî, ts.

Şîrâzî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Alî. *et-Tabṣıra fî uṣûliʾl-fiḳh*. nşr. Muḥammed Ḥasan Heytû. Dimeşk: Dâruʾl-Fikr, 1403/1982.

Şîrâzî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Alî. *el-Lümaʿ fî uṣûliʾl-fiḳh*. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 1424/2003.

Şîrâzî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Alî. *Ṭabaḳâtüʾl-fuḳahâʾ*. nşr. İḥsân Abbâs. Beyrut: Dâruʾr-Râʾidiʾl-Arabî, 1390/1970.

Ṭaberî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmiʿuʾl-beyân an teʾvîliʾâyiʾl-Ḳurʾân*. nşr. Abdullâh b. Abdilmuḥsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1422/ 2001.

Ṭaḥâvî, Ebû Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed el-Mıṡrî. *Muḫtaṣaru iḫtilâfiʾlʿulemâʾ*. nşr. Abdullâh Nezîr Aḥmed. 5 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Ṭahtâvî, Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâʿîl ed-Dûkâtî. *Hâşiyetüʾṭ-Ṭaḥṭâvî alâ*

Merâḳîʾl-felâḥ. nşr. Muḥammed Abdulazîz el-Ḫâlidî. Beyrût: y.y., 1418/1997.

Ṭûfî, Ebüʾr-Rebiʿ Süleymân b. Abdulḳavî b. el-Kerîm es-Ṡarṡarî. *Şerḥu Muḫtaṣarîʾr-Ravḍa*. nşr. Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetüʾr-Risâle, 1407/1987.

Tûnisî, Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed b. Muḥammed et-Tâhir. *Ḥâşiyetüʾt-tavżîḥ veʾt-taṣḥîḥ li-müşkilâti Kitâbiʾt-Tenḳīḥ alâ şerḥi Tenḳīḥiʾl-fuṣûl fiʾl-uṣûl li-Şihâbiddîn el-Ḳarâfî*. Tunus: en-Nehda Nehcüʾl-Cezîre, 1341/1922.

Żehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOsmân b. Ḳâymâz. *Siyeru aʿlâmiʾn-nubelâʾ*. 18 Cilt. Kahire: Dâruʾl-Ḥadîs, 1427/2006.

Żehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOsmân b. Ḳâymâz. *el-Arş*. nşr. Muḥammed b. Ḫalîfe b. Alî et-Temîmî. Medîne: el-Câmiʿatüʾl-İslâmiyye, 1424/2003.

Zemaḫşerî, Ebüʾl-Ḳâsım Maḥmûd b. Amr. *el-Keşşâf an ḥaḳâîḳı ğavâmiḍiʾt-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâruʾl-Kitâbiʾl-Arabî, 1407/1986.

Zeylaʿî, ʿOsmân b. Alî b. Meḥcen el-Bâriʿî Faḫruddîn el-Ḥanefî. *Tebyînuʾl-ḥaḳâîḳ şerḥu Kenziʾd-daḳâîḳ ve Ḥâşiyetiʾş-Şelebî*. Kâhire: el-Maṭbaʿatüʾl-Kubreʾl-ʾEmîriyye, 1313/1895.

Zuḥaylî, Vehbe. *Fiḳhuʾl-İslâmi ve edilletüh*. Beyrut: Dâruʾl-Fikr, 1405/1985.

BİR DELÂLET TÜRÜ OLARAK İLTİZÂM

Implication (Iltizām) as a Type of Signification (Dalāla)

Enver ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, Rize, Türkiye.

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University The Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Logic, Rize, Türkiye.

enver.sahin@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6905-8671

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 06 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran / June 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 439-462

Atıf / Citation: Şahin, Enver. "Bir Delâlet Türü Olarak İltizam [Implication (Iltizām) as a Type of Signification (Dalāla)]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 439-462
https://doi.org/10.51553/bozifder.1652803

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 (**Enver ŞAHİN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Mantık, genel olarak bilinenlerden hareketle bilinmeyenin elde edilmesini sağlayan, kurallarına riayet edildiğinde insan zihnini hatadan emin kılan ve doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etmeye yarayan sanat olarak tanımlanmaktadır. Genel hatlarıyla mantığın temel kuralları ve konuları, ilk öğretmen olarak kabul edilen Aristoteles'in (MÖ. 322) *Organon* külliyatı içerisinde belirlenir. Fakat zaman içerisinde Helenistik dönemdeki Aristoteles şarihleri ve Stoacılar bu konulara bazı ilaveler yapma gereği hissetmişlerdir. Aristoteles metinlerini anlama, yorumlama ve onlara bazı ilaveler yapma geleneği, Müslüman mantıkçılar tarafından yazılan eserlerde de devam ettirilmiştir. Başta tasavvur ve tasdik ayrımı, şartlı önermeler, bazı modalite türleri ve şartlı kıyaslar gibi Aristoteles mantığı içerisinde olmayan birçok konu, İslam dünyası içerisinde yetişen çeşitli mantıkçılar tarafından mantığa ilave edilmiştir. Mantığa ilave edilen konulardan biri de delâlet bahsidir. Delâlet bahsiyle birlikte dil meseleleri eş zamanlı olarak mantık içerisinde ele alınmıştır. Dil ve delâlet meselelerini derinlemesine incelemekle onlar, mantığı sadece bir düşünme aracı olarak değil, aynı zamanda dilin ve anlamın temellerini çözme aracı olarak da kullanmışlardır. Bu makale tasavvur mantığının temel konularından biri olan delâlet bahsi hakkındadır. Delâlet, genel olarak bir şeyin başka bir şey hakkında bilgi vermesi olarak tanımlanmakla beraber daha özel anlamıyla ise anlaşılmasıyla başka bir şeyin anlaşılmasını gerektiren şey olarak tarif edilmektedir. Delâlet, mantıkta lafız ile mana arasında bağlantıyı sağlayan bir araç olarak görülmektedir. Dil felsefesi, fıkıh usulü, belagat, beyân gibi birçok disiplin içerisinde farklı bağlamlarda yer alan delâlet konusu, İslam mantık geleneği içerisinde tasavvurat kısmındaki lafız bahislerine başlanmadan önce ele alınmaktadır. Delâlet konusunun ilk olarak İbn Sînâ (v. 1037) tarafından mantığa dâhil edildiği tahmin edilmektedir. Bu bölümlerde delâletin ne anlama geldiği, hangi kısımlara ayrıldığı ve bu kısımlar arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlendiği üzerinde durulmaktadır. Bununla beraber İslam mantık tarihi içerisinde delâletin kısımlarına bazı itirazların yöneltildiği görülmektedir. Bu makalenin temel amacı öncelikle lafız, mana/anlam ve delâletin nasıl tanımlandığı, delâletin hangi kısımlara ayrıldığı, bu kısımların ne anlama geldiği üzerinde durmak, daha sonra mantıkçılar tarafından iltizâmî delâletin bir delâlet türü olarak kabul edilip edilmeyeceğine yönelik ileri sürülen bu itirazları dile getirmek, sonucunda ise bu itirazlara verilen cevapları tartışmaktır. İncelemede detaylı metin analizi metodu kullanılacak ve delâlet bahsinin zikredildiği literatürdeki kaynaklar birbiriyle mukayese edilecektir. Bu yapılırken geleneksel mantığın kurucu simaları Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 950), İbn Sînâ'dan sonra (v. 1037), Gazzâlî (v. 1111), Fahreddin er-Râzî (v. 1210), Efdalüddin el-Hûnecî (v. 1248), Esîrüddin el-Ebherî (v. 1265) ve Necmüddin el-Kâtibî'nin (v. 1277) eserlerinden istifade edilecektir.
Anahtar Kelimeler: Mantık, Delâlet, İltizâmî Delâlet, Vaz', Anlam.

Abstract
Logic is generally defined as the art that enables the unknown to be obtained from the known, ensures the distribution of rules and compliance with the human mind from error and helps to distinguish right from wrong. In general terms, the basic rules and subjects of logic were determined in the *Organon* corpus of Aristotle (d. 322 BC), who is considered the first teacher. However, in time, the Aristotelian commentators and the Stoics in the Hellenistic period felt the need to make some additions to these topics. The tradition of understanding and interpreting Aristotelian texts and making some additions to them was continued in Islamic logic. Many topics that were not included in Aristotelian logic, such as the distinction between conception and assent, conditional

propositions, some types of modality and conditional syllogisms, were added to Islamic logic by various logicians who grew up in the Islamic World. One of the topics added to logic is the signification (dalāla). The issues of language were simultaneously dealt with in logic along with the issues of signification. By examining the language and signification in depth they used logic not only as a tool for thinking but also as a tool for unravelling the foundations of language and meaning. The article is about issue of signification, which is one of the basic subjects of the conception logic. In general, it is defined as something that gives information about something else but in a more specific sense, it is defined as something that requires something else to be understood. The signification is seen as a tool that provides a connection between words and meaning in logic. The subject of signification, which is included in many disciplines such as philosophy of language, uṣūl al-fiqh, rhetoric, and bayān in different contexts, is dealt with together in the Islamic logic tradition as an addition to wording before the discussions on taṣawwurāt and wording begin. It is estimated that the subject of signification, was first was included in logic by Ibn Sīnā (d. 1037). In this context, the discussion focuses on meaning of signification, its classifications and the relationships between these classifications are structured. However, it is observed that some objections have been raised against the parts of signification in the history of Islamic logic. The main purpose of this article is firstly to examine how word, meaning and signification are defined, how signification is classified and what these classifications, and what the parts mean, and then to express these objections raised by logicians about whether the implicative signification (al-dalāla al-iltizāmiyya) should be accepted as a type of signification, and finally to discuss the answers to these objections. In this study, the method of detailed textual analysis will be used, and the sources in the literature in which the subject of demonstration is mentioned will be compared with one another. In doing so, the study will draw upon the works of key figures in the tradition of classical logic, including Abū Naṣr al-Fārābī (d. 950), Ibn Sīnā, al-Ghazālī (d. 1111), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210), Afḍal al-Dīn al-Khūnajī (d. 1248), Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265) and Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 1277).
Keywords: Logic, Signification, Implicative Signification, Waḍʿ, Meaning.

Giriş

"Delâlet" bahsi başta gramer, dil felsefesi, mantık, fıkıh usulü, tefsir ve hadis olmak üzere birçok disiplinle alakalı çok yönlü bir meseledir. Bu çerçevede delâlet konusunun fıkıh usulüyle[1] ve kelamla[2] bağlantısı üzerine çalışma yapılmıştır. Fakat bir inceleme alanı olarak delâlet konusunun mantık disiplini içerisinde nasıl ele alındığı, konu etrafındaki tartışmalar üzerinde durulmamıştır. Bu nedenle işbu makalenin ana

[1] Fetullah Yılmaz, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi", *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz 2016): 101-136.

[2] Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM - İslam Araştırmaları Merkezi, 2011).

amacını, delâlet konusunu salt mantık içerisinde nasıl ele alındığını incelemek oluşturacaktır.

Bir mananın zihinde nasıl oluştuğuna dair genel ilke ve kuralların tespit edilmesi ve açıklanması mantığın temel ilgi alanına girmektedir. Bu açıdan "salt o olması bakımından mana" mantığın ilgilendiği konulardan biridir. Bunun yanında lafız konusu mantıkta manayı aktaran araç olması bakımından incelenmektedir.[3] Bu açıdan bir lafzın manaya nasıl delâlet ettiğiyle mantıkçılar, bir lafzın hangi anlamda kullanıldığı ve ne manaya geldiğiyle de dil bilimciler ilgilenmektedirler.[4]

Mantığın esas ilgilendiği konu mana olmasına rağmen lafız konuları da dâhil olmak üzere birçok konu Müslüman mantıkçılar tarafından mantık disiplini içerisinde ilk defa ele alınıp incelenmiştir. Bu bağlamda Müslüman mantıkçıların mantığa dâhil ettiği konulardan biri de delâlet bahisleridir. Delâlet konularının ilk defa kimin tarafından ele alındığı bilinmemekle beraber Fârâbî'de bu bahislerin müstakil biçimde yer almadığı görülmektedir. O, delâlet bahsini ele almadan doğrudan delâlet eden tekil (müfred) lafzı isim, fiil ve edat bağlamında ele almaktadır.[5] Buna karşın İbn Sînâ mantığında bu konular hem lafızdan bağımsız hem de sistematik biçimde ele alınmaktadır.[6] Bu nedenle delâlet bahislerini mantıkta ilk defa inceleyenin İbn Sînâ olduğu kabul edilmektedir.[7]

İbn Sînâ'nın İslam dünyasında Aristoteles (MÖ 322) temelli mantık anlayışını temsil eden Bağdat Okuluna karşı gelişen ve Horasan merkezli Doğu mantık anlayışını şekillendiren kanonik eseri *el-İşârât ve't-Tenbîhât* içerisinde delâlet bahislerine yer verdiği görülmektedir. İbn Sînâ'nın zihnî varlığı, bir başka deyişle anlamı, mantığın esas ilgilendiği alan haline getirmesi ve lafızları da anlama delâlet etmesi bakımından ince-

[3] Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ: el-Medhal-Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 16.

[4] Ebû Nasr Fârâbî, *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık- Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 17.

[5] Fârâbî, "Peri Hermeneias", *el-Mantık inde'l-Fârâbî,* thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 1-133.

[6] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât-İşaretler ve Tembihler*, çev. Ömer Türker-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 4.

[7] M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları 1989), 79-83; Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 19.

lemesi, mantığa delâlet konularının lafız ile mana arasındaki münasebeti tesis etmesi bakımından dâhil edilmesine neden olmuştur.[8] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kavram mantığında, önce delâlet konuları daha sonra lafız bahisleri en son ise mana ile ilgili mevzular incelenmiştir.

İbn Sînâ'nın mantığa delâlet konularını ilave etmesiyle beraber bu konuların sonraki yüzyıllar içerisinde yazılan mantık metinlerinde incelendiği görülmektedir. Bu çerçevede Behmenyâr b. Merzübân[9] (v. 1066), Ebû Hâmid el-Gazzâlî,[10] Ömer b. Sehlân es-Sâvî[11] (v. 1145), Fahreddin er-Râzî,[12] Efdalüddin el-Hûnecî,[13] Esîrüddin el-Ebherî,[14] Nasîrüddin et-Tûsî[15] (v. 1274), Necmüddin el-Kâtibî,[16] Sirâcüddîn el-Urmevî[17] (v. 1283) gibi mantıkçılar yazdıkları mantık kitaplarında delâlet bahislerine yer vermişlerdir.

Zaman içerisinde delâlet meselelerine dair bazı eleştiriler de dile getirilmiş, hatta bu eleştirileri de içeren risâleler[18] kaleme alınmıştır. Bu eleştirilerin daha çok delâletin tanımı, iltizâmî delâletin bir delâlet türü olarak kabul edilip edilmeyeceği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu makalede öncelikle delâletin tanımı ve delâletin türleri ele alındıktan sonra bu delâlet türlerinden biri olarak kabul edilen iltizâmî delâlete yö-

[8] Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 49-52.

[9] Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tuhassîl*, Tahsis ve Ta'lîk Murteza Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1393), 13.

[10] Ebû Hamid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011),1/135-136.

[11] Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993), 33.

[12] Fahreddin er-Râzî, *Mantıkü'l-Mülahhas*, thk. A. Karamelekî- A.Asgarinejad (Tahran: İntişârât-ı Dânişgah-ı İmam Sadık, 1382), 19-21.

[13] Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Khaled el-Rouayheb (Tahran/Berlin: Iranian Institute of Philosophy and Institute of İslamic Studies Free University of Berlin, 1389), 10.

[14] Esîrüddin el-Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, çev. Kamil Kömürcü-Ekrem Safa Gül (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2022), 55.

[15] Nasîrüddin et-Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, nşr. Hasan eş-Şafii-Muhammed es-Saîd Cemalüddin (Kahire: Meclisü'l A'la es-Sekâfe, 2004), 35.

[16] Necmüddin el-Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik,* çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 77.

[17] Sirâceddin el-Urmevî, *Beyânü'l-hakk* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1567), 2b.

[18] Fahruddin Ali Bedi'î el-Bendehî, *Risâle fî envâ'i delâleti'l-elfâz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4862), 36b-41a.

neltilen eleştiriler tartışılacak en sonunda ise iltizâmî delâletin bir delâlet türü olarak görülüp görülemeyeceği üzerinde durulacaktır.

1. Delâletin Tanımı

Fârâbî'ye göre insan, tabiatı itibarıyla toplum içerisinde yaşamaya meyilli bir varlıktır. İmkânları itibarıyla sınırlı bir varlık olduğu için geçimini başkalarının yardımına ihtiyaç duyacak biçimde idame ettirmektedir. İhtiyaçlarını başkalarına anlatmak için zaman içerisinde çeşitli araçlar ve yollar icat etmektedir. İsteklerini karşı tarafa anlatmak için ilk önce el-kol hareketi şeklindeki basit eylemleri ve bir anlama gelmeyen kesik kesik sesleri türetmiştir. Zamanla anlatmak istediği manaları karşılamak için ise lafızları kullanmış ve onları anlamı aktaran birer araç haline dönüştürmüştür.[19] Özel anlamıyla insanın içinde doğan manaları karşılamak için sesleri, sözcükleri kullanma süreci genel anlamıyla ise bir şeyler ifade etmek için bir şeyleri kullanma sürecine delâlet adı verilmektedir.

Mantıkta kullanıldığı anlam itibarıyla delâlet "bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesi",[20] "bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerektirecek durumda olması",[21] "bir şeyin öyle durumda olmasıdır ki o şey bilindiğinde ondan başka bir şeyin bilinmesi de lâzım gelmektedir"[22] ve "bir emirden başka bir emrin anlaşılması"[23] olarak tarif edilmektedir.

İbn Sînâ delâlet konusunu doğrudan nefis teorisiyle bağlantılı biçimde incelemiştir. Buna göre nefiste yer alan duyumların fonksiyonu sadece duyumsananı algılamaktır. Mesela duyum yetilerinden biri olan kulağın fonksiyonu bir sesin işitilmesi ve işitilen sesin nefse iletilmesidir. Bu sesin

[19] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf- Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 73-75.

[20] Kutbuddîn Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'di'l-mantıkiyye bi şerhi'r-risâleti'ş-Şemsiyye* (İstanbul: Ahmed Efendi Matbaası, 1907), 19; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel-Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türasi'l-'Arabî, 2004), 506.

[21] Muhammed A'lâ b. Ali Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılalâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik el-A'cem (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/787.

[22] Mustafa b. Yusûf el-Mostarî, *Şerhu-İsâgûcî*, nşr. Yançeli Muhammed Tevfik (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, H 1316), 7.

[23] Muhammed b. Yunus es-Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar fî İlmi'l-Mantık* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1875), 6.

manasının ne olduğunu kulak yetisi idrak edememektedir. Bilakis bu sesle birlikte bir mananın nefiste resmedilmesini sağlayan yeti, onun ifadesiyle söylenecek olursa "hayal" yetisidir.[24] Hayal; ses, renk, koku vb. şeylerin manaya dönüştürülmesini sağlamaktadır. Kulak, her ses duyduğu zaman bunu nefse aktarmakta ve nefs de hayal vasıtasıyla bu sesin manasını idrak etmektedir. İşte nefiste oluşan lafız ile mana arasındaki bu irtibat sürecine İbn Sînâ "delâlet" ismini vermektedir.

Bunun yanı sıra İbn Sînâ bir lafzın manaya delâlet etmesi için o lafzın, manaya mukabil vaz' edilmesini de şart olarak koşmaktadır. Vaz', terimsel olarak lafzın manaya karşı konulmasını ifade eder. Dolayısıyla vaz' olmadan lafız-mana ilişkisini kurmak mümkün değildir. Aksi takdirde her bir lafzın kendine belirlenmiş bir anlam alanına hapsedilmiş olması, delâlet ettiği mana ile sınırlandırılması ve kendi manasının dışına çıkamaması gerekecektir. Hâlbuki gelenek ya da şeriatın vaz' etmesiyle beraber bir lafız önceki delâlet ettiği anlamın dışına çıkarak başka manalara da karşı konulabilir hale dönüşebilmektedir.[25] Lafzın delâlet ettiği anlamın değişebilir olması bize vaz'ın irade sahibi birinin iradesine bağlı nedensiz bir ilişki olduğunu göstermektedir. Buna yönelik benzer bir açıklama fıkıh usulü âlimleri tarafından lafzın vaz'ı bağlamında yapılır. "Lafzın bir manayı göstermek için tayin edilmesi" olarak tanımlanan vaz', işaret, uylaşım/muvâzaa ve kasıt bileşenleriyle yapılabilir. Bu bileşenlerin öncelik-sonralık ilişkisine dair Kur'an'ın mahluk olması meselesi etrafında tartışmalar mevcuttur. Ancak usulcüler uylaşımın, lafzın delâletinin gerçekleşmesi için gerek şart olması hususunda hemfikirdir. Kasıt ise mantıkçılara göre şart olarak kabul edilmez. Fakat dilciler sözü söyleyenin kastının da delâlet için gerekli olduğunu iddia eder, usulcüler de bu görüşe yakındır. Bu da usulcülerin nezdinde lafzın anlama delâletinin değişebileceğini ve bu değişim sebebiyle ortaya çıkabilecek karışıklığın kasıt kaydıyla giderilebileceğini göstermektedir.[26]

[24] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ: İbâre- Yorum Üzerine,* çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4.
[25] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 4.
[26] İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 133-151.

2. Delâletin Kısımlarına Dair Tartışmalar

Mantıkçılar tümevarım metodunu kullanarak delâleti, sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Sözlü delâlet bir mananın söz aracılığıyla aktarımı iken sözsüz delâlet bir mananın söz olmadan belirtilmesidir. Daha sonra ise sözsüz ve sözlü delâleti tabi'î, aklî ve vaz'î olmak üzere üç kısma tasnif etmişlerdir. Dolayısıyla delâletin toplamda şu altı kısmı ortaya çıkmıştır:

a) Sözsüz tabi'î delâlet, insanın tabiatında mündemiç durumların kendini bir belirtiyle dışarıya aksettirmesidir. Mesela "utangaçlık" durumunun kendini "yüz kızarıklığı" ya da 'korku' durumunun kendisini "yüzün sararması" şeklinde ortaya koyması gibi.
b) Sözsüz aklî delâlet, ses olmadan belirtilerden hareketle yapılan çıkarımlardır. Mesela var olan her şeyin bir sebebinin olmasından hareketle tabiatın da yaratıcı bir sebebe ihtiyaç duyacağının çıkarsanması gibi.
c) Sözsüz vaz'î delâlet, insanların oydaşarak bir anlamı ifade etmesi için sessiz bir durumu tercih etmesidir. Mesela trafikte arabaların durmasını anlatmak için düdük sesi yerine kırmızı ışığı ihdas etmeleri gibi.
d) Sözlü tabi'î delâlet, insanın, insanî herhangi bir durumunu söz aracılığıyla ortaya koymasıdır. Mesela, sıkılganlığı ifade etmesi için "üff" lafzının kullanılması ve göğüs ağrısının anlatılması için "ahh" sözünün kullanılması böyledir. Bu delâlet türünün mantıkta muteber olmamasının nedeni, insanların "üff" lafzını sıkılganlığı bildirmek ya da "ahh" lafzını acıyı bildirmek için vaz' etmemesidir. Bilakis bu delâletler doğuştan bir şeyi ifade eden tabiî durumlardır. Dolayısıyla bu tür delâletler insan iradesiyle gerçekleşen vaz'î durumlar değildir.
e) Sözlü aklî delâlet, bir sesin ses olarak kalmaması, sesin dışında bir anlamı ifade etmesidir. Mesela "kapının çalmasıyla" beraber sadece sesin çıkmasına takılıp kalınmayıp orada birinin var olduğunun çıkarsanması böyle bir delâlettir.
f) Sözlü vaz'î delâlet ise insanların zihinde gerçekleşen anlamları muhatabına iletmek için bir sözcüğü tercih etmeleridir. Mesela, insanların dış dünyada gördükleri bir nesneye karşılık zihinde gerçekleşen "konuşan canlı" manasına karşılık oydaşarak "insan" lafzını kullanması gibi.

Burada vaz'î delâletin gerçekleşebilmesi için "lafzın vaz" edildiği manaya karşı konulduğunun lafzı işiten kişi tarafından bilinmesi gerekir mi?' sorusu akla gelmektedir. Mesela "insan" lafzının "konuşan canlı'ya vaz' edildiğinin "insan" lafzını işiten biri tarafından bilinmesi gerekli midir? Ya da vaz' sebebiyle değil de başka bir sebepten ötürü bir kişinin herhangi bir sözün manasını anlaması vaz'î delâlet kapsamında değerlendirilebilir mi? Bu noktada Hûnecî[27] ve Ebherî[28] vaz'î delâleti, "sözün kullanıldığında vaz'ı bilen kişiye nispetle ondan mananın anlaşılması" şeklinde tarif etmeleri onların vaz'î delâlette sözün manaya vaz' edildiğinin bilinmesini şart olarak koştukları anlamına gelmektedir. Kâtibî, Hûnecî'nin "vaz'ı bilen kişiye nispetle sözün kullanıldığında ondan mananın anlaşılması" şeklinde vaz'î delâletin tanımına koyduğu kayıttan herhangi bir lafzın bu manaya karşı konulduğunu bilmeyen birinin bir sözcükten çeşitli karineler sebebiyle manasını anlamasının veya o lafzın bu manaya karşı konulduğunu vaz' ilmi nedeniyle değil de rastlantı sonucu bilen kişinin bunu bilmesinin de aynı şekilde delâlet olarak isimlendirilmeyeceğini anlatmak istediği görüşündedir.[29] Dolayısıyla Kâtibî de vaz'î delâlette anlamın muhatap tarafından bilinmesinin gerekli olduğu görüşünü devam ettirir ve vaz'î delâleti "lafzın bir durum içerisinde olması ve ne zaman lafız bu durum içerisinde kullanılırsa onu işiten onun manasını vaz' illetinden dolayı anlaması"[30] şeklinde tanımlar.

Fakat Hûnecî'nin yaşadığı zamana yakın bir dönemde yaşayan ve Hûnecî'nin *el-Cümel* adlı muhtasar eseri üzerine *Şerhu cümel fi'l-Mantık* adıyla değerli bir şerh kaleme alan İbn Vâsıl el-Hamevî (v. 1298) Hûnecî, Ebherî ve Kâtibî'nin bu delâlet düşüncesine katılmaz. Hûnecî, Ebherî ve Kâtibî'nin delâleti "bir lafzın zikredilmesinden mananın anlaşılması" şeklinde tarif etmelerini "bir şeyi kendisinin illeti olacağı" gerekçesiyle eleştirir.[31] İbn Vâsıl'a göre anlam, lafzın delâlet etmesi sebebiyle değil

[27] Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 11.

[28] Ebherî, *Unvânu'l-hakk ve burhânü's-sıdk*, thk. Zeynelabidin el-Hüseynî (İstanbul: Dâru'n-Neşr Câmiatü İbn Haldûn, 2024), 71.

[29] Enver Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 2/46.

[30] Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/48.

[31] İbn Vâsıl el-Hamevî, *Commentary the Jumal on Logic*, ed. Khaled El-Rouayheb (Leiden: Brill,

bilakis lafzın kullanımdan sonra ikincil olarak gerçekleşir. Bir kişi konuştuğunda kullandığı lafzın delâletiyle lafzın o anlamda kullanılmasını murat eder. İşiten kişi ise konuşanın lafzını kullandığı anlamdan sonra anlar. Sonuçta ise lafzın kullanıldığı mana vaz‘ itibarıyla o lafzın delâlet ettiği manadan sonra anlaşılır. Dolayısıyla muhatap tarafından anlaşılan anlam/fehm, lafzın delâletinden sonra gerçekleşmektedir. Mananın lafzın delâletinin yerine kullanılması mananın kendisinden sonra anlaşılması anlamına gelmektedir. Bu, yukarıda bahsedildiği gibi, usulcülerin kabul ettiği kastın, delâletin gerek şartlarından biri olduğu görüşüne benzemektedir. Mantıkçılar ise lafzın manaya delâlet etmesini lafızdan mananın anlaşılması olarak kabul etmektedir. Şayet delâlet, lafızdan mananın anlaşılması ve lafzın bizatihi manaya delâlet etmesi olursa bu takdirde bir şey kendisine illet yapılmış olur.

Kâtibî ise yapılanın İbn Vâsıl’ın iddia ettiği gibi anlamı delâletle illetlendirmek olmadığı düşüncesindedir. Bilakis özelde Hûnecî genelde ise mantıkçılar anlamı/mefhum, anlaşılan anlama karşılık lafzın konulmasıyla, ayrıca lafzın o anlam için kullanılmasıyla ve vaz‘ bilgisinden dolayı onu işittiğinde onun anlaşılmasıyla illetlendirmektedir.[32] Dolayısıyla mantıkçılar, delâleti bir manaya karşı bir lafzın konulması veya bir manaya karşı bir lafzın kullanılmasıyla karşılamaktadır. Yoksa delâlet, salt lafızdan mananın anlaşılması değildir, bilakis lafzın o manaya konulması sebebiyle lafzın anlamının anlaşılmasından ibarettir.

Diğer taraftan Kuzey Afrika mantık okulunun temsilcilerinden Muhammed b. Yunus es-Senûsî (v. 1490) delâletin meydana gelebilmesi için karşı tarafın bir lafzın bu anlama karşı konulduğunun anlamasının şart olmadığı düşüncesindedir. Zira ona göre ‘anlama’ delâletin bir özelliğidir, karşı tarafın bunun ne anlama geldiğini bilmesinin delâletin gerçekleşmesinde herhangi bir önemi yoktur.[33] İbn Sînâ da *Medhal*’de benzer yaklaşımı ifade eder. Her lafzın bir anlamı olmaması dolayısıyla delâlet, konuşanın iradesiyle gerçekleşir. Lafzın tek başına delâleti söz

2022), 65.

[32] Şahin, *Kâtibî’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/48.

[33] Muhammed b. Yunus es-Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar fî İlmi’l-Mantık* (Kahire: Matbaatü’l-Hayriyye, 1875), 6.

konusu değildir. Eğer lafız tek başına yeterli olsaydı her lafzın bir şekilde delâleti olması gerekirdi. Bu durumda işitenin delâleti anlaması ikincil bir durum haline gelmekte, delâletin gerçekleşmesi için bir şart olarak düşünülmemektedir.[34]

Lafzın manaya vaz'î olarak delâleti üç bakımdan gerçekleşmektedir: mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî.[35] Mutâbıkî delâlet bir lafzın, mananın tamamına karşı konulmasıdır. Mesela "insan" lafzının "konuşan canlı"yı karşılaması gibi. Tazammunî delâlet ise lafzın, mananın bir kısmına karşı konulmasıdır. Mesela "insan" lafzının sadece 'konuşan' manasını temsil etmesi gibi. İltizâmî delâlet ise lafzın, mananın dışında ama onunla ilişkili bir şeye karşı konulmasıdır. Mesela, "insan" lafzının "yazan'a delâlet etmesi gibi.

Yukarıda genel hatlarıyla verilen üç tür delâletin nasıl tanımlanacağı noktasında iki farklı akım karşı karşıya gelmektedir. Fahreddin er-Râzî, Zeynuddîn el-Keşşî[36] ve Nasîrüddin et-Tûsî'nin[37] temsil ettiği birinci grup, mutâbıkî delâleti lafzın mananın/müsemmanın tamamına, tazammunî delâleti mananın parçalarına, iltizâmî delâleti ise mananın ondan harici olarak gerektirdiği şeye delâlet etmesi olarak açıklamaktadır. Mesela "insan" lafzının "konuşan canlı" manasına karşı konulması mutâbıkî delâlet olarak adlandırılır. Eğer lafza karşı konulan mana birden çok manayı içerirse ve lafız kullanıldığında onlardan biri anlaşılırsa bu ise tazammunî delâlet olarak isimlendirilir. Mesela "insan" lafzı kullanıldığında konulduğu manadan sadece "konuşan" ya da "canlı"nın anlaşılması gibi. Eğer lafız kullanıldığı anda ondan konulduğu mananın gerektirdiği şey anlaşılırsa buna da iltizâmî delâlet denilir. Mesela insan lafzından "konuşan canlı" manasının dışında "yazan" manasının anlaşılması gibi. Öte yandan diğer grubun önde gelen temsilcisi Hûnecî, her bir delâletin tarifine bilinçli biçimde "aracı" lafzını haysiyet kaydı olarak dâhil etmektedir. Bu minvalde o mutâbıkî delâleti, lafzın ondan anlaşılan mananın

[34] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2017), s. 19, 79.
[35] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* 4.
[36] Ali Rıza Şahin, *Zeynuddin el-Keşşi'nin Hadâiku'l-hakâik adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısmının Tahkîki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2017), 214.
[37] Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 9.

tamamına karşılık konulması "aracılığı"yla gerçekleşen delâlet olarak tarif etmektedir.[38] Mesela, "insan" lafzının konulduğu "konuşan canlı" manasını tam olarak karşılaması aracılığıyla konulması gibi. Tazammunî delâlet lafızdan anlaşılan mananın içermiş olduğu bir şeye lafzın delâlet etmesi aracılığıyla gerçekleşen delâlettir. Mesela "insan" lafzının konulduğu bütün mana olan "konuşan canlı"nın içerdiği manalardan biri olan "konuşan" ya da "canlı" delâlet etmesi gibi. İltizâmî delâlet ise lafızdan anlaşılan mananın zihinde gerektirdiği manalara karşılık konulması aracılığıyla delâlet etmesidir. Mesela "insan" lafzından anlaşılan "konuşan canlı"nın zihinde gerektirdiği manalardan biri olan "yazan"a karşılık konulması aracılığıyla gerçekleşmesi gibi.

Hûnecî'nin bu tanımını, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye*[39] adlı eserinde de tercih eden Kâtibî, Hûnecî'nin bunu yapmakla bir lafzın bir manaya aynı anda hem mutâbıkî ve hem de tazammunî olarak delâlet etmesinin önüne geçmek istediğini ifade etmektedir. Eğer mutâbıkî delâlet birinci grubun yaptığı gibi "lafzın müsemmanın tamamına delâlet etmesi" şeklinde tarif edilseydi şu iki sorunla karşılaşılacaktı: (1) Beraberce mananın tamamı ve parçası için konulan lafzın tazammun yoluyla mananın parçasına delâlet etmesi. (2) Beraberce anlama ve anlamın gerektirdiği lâzıma konulan lafzın iltizâm yoluyla da lâzımına delâlet etmesi. Zira birincisinde lafız, mutâbıkî olarak mananın tamamına, parça mananın tamamı olduğu halde mananın parçasına da tazammunî olarak delâlet etmektedir. Böylece lafız mananın tamamına delâlet etmesine rağmen bu delâlet mutâbıkî değil tazammunî olarak gerçekleşmektedir. İkincisinde ise lafız mutâbıkî olarak konulan manaya delâlet etmekte lâzıma ise iltizâmî olarak delâlet etmektedir. Burada lâzım mananın tamamı olmaktadır. Lafız bir mananın tamamına delâlet etmesine rağmen bu delâlet mutâbıkî değil iltizâmî olarak gerçekleşmektedir. Ama "aracılığıyla" kaydının konulmasıyla beraber lafzın mananın tamamı aracılığıyla delâletiyle birlikte sadece mutâbıkî delâlet kastedilmektedir. Birincisinde

[38] Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 10.

[39] Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 63.

mananın parçasına ikincisinde ise mananın lâzımına mutâbıkî olarak delâlet etmemektedir.[40]

Delâlet türlerinin farklı biçimde tanımlanmasının yanı sıra delâlet bahsi içerisinde tartışılan noktalardan biri iltizâmî delâlette lüzûm ilişkisinin hangi varlık düzeyinde kurulması gerektiğidir. İltizâmî delâlette bir anlam ile başka bir anlam arasında gerçekleşen lüzûm ilişkisi (1) dış dünya, (2) zihnî dünya ve (3) her iki dünya olmak üzere üç farklı şekilde kurulabilmektedir. Mesela, "karga" ile "siyahlık" arasındaki lüzûm ilişkisi hem dış dünyada hem de zihnî âlemde görülebilen bir ilişkidir. Buna karşın "kör" ile "gören" veya "adem" ile "meleke" arasındaki lüzûm ilişkisi yalnızca zihinde kurulabilen bir ilişkidir. Lüzûm ilişkisi melzûm ile lâzımın bir aradalığını gerektirdiği için bu bir aradalık, gören olmaklıkla kör olmaklıkta görüldüğü üzere bazen dış dünyada gerçekleşememektedir. Bundan dolayı mantıkçılar iltizâmî delâlette lüzûm ilişkisinin dış dünyada değil de zihnî dünyada kurulması gerektiğini ifade etmişlerdir.[41]

İltizâmî delâlette lâzım ile melzûm arasındaki ilişki, beyyin-i ehass olabildiği gibi beyyin-i e'amm şeklinde de olabilmektedir. İltizâmî delâletin beyyin-i ehass olması, sadece melzûmun düşünülmesi ile lâzımın akla gelmesidir. Beyyin-i e'amm olması ise melzûm ile lâzımın aynı anda düşünülmesi ile aralarında bir lüzûm ilişkisinin olduğunun anlaşılmasıdır. Adından da anlaşılacağı gibi "beyyin-i ehass lüzûmiyet", "beyyin-i e'amm lüzûmiyet"ten daha özeldir. Zira salt melzûm düşünüldüğünde lâzım ile aralarında lüzûmiyet olduğu akla geliyorsa melzûm ile lâzım beraberce düşünüldüğünde aralarında lüzûmiyet olduğunun akla gelmesi daha kolaydır. Ama melzûm ile lâzım beraberce düşünüldüğünde aralarında bir lüzûmiyetin olması durumunda melzûmun sadece düşünülmesiyle lâzımın düşünülmesi arasında bir lüzûmiyet meydana gelmesini gerektirmemektedir. "İnsan" melzûmunu düşünecek olursak "konuşan" beyyin-i

[40] Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/49. Ayrıca mantık disiplini dışında fıkıh usulünde de genel olarak delâlet ve özel olarak iltizâmî delâletin parçalarına dair farklı yorumlar ve taksimler de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü ve Mantık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 118-136.

[41] Kâtibî, *Câmi'u'd-Dekâik*, 77; Fahreddîn b. el-Bedî' el-Bendehî, *Şerhu Mûcez li'l-Hûnecî fi'l-Mantık* (Mısır-Kuveyt: Dâru'l-İhyâi't-Türas ve'l-Hidemâtü'r-Rakamiyye-Dârü'z-Ziyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2024), 133.

ehass lüzûmiyet, "yazı yazabilen olması" beyyin-i e'amm lüzûmiyet olarak düşünülebilir.

Vaz'î sözlü delâletin türleri arasında ele alınması gereken diğer bir konu da onların birbirleri arasındaki gerektirme ilişkisinin nasıl gerçekleşeceğidir. Mutâbıkî delâlet bazı şeylerin basit olup parçalarının olmaması nedeniyle tazammunî delâleti gerektirmez. Mesela "varlık" lafzı gibi. Varlık, parçası olmadığından ötürü basittir, dolayısıyla tazammunî delâlet yoluyla parçasına delâlet edecek bir şeye sahip değildir. Aynı şekilde mana basit olup zihinde gerektireceği lâzımı da bulunmuyorsa bu takdirde mutâbıkî delâletin bulunduğu yerde iltizâmî delâletin bulunma zorunluluğu yoktur.[42] Buna karşın Fahreddin er-Râzî mutâbıkî delâlet ile iltizâmî delâletin birbirini gerektirmesinde mutâbıkî delâlet olduğunda iltizâmî delâletin olmasını kaçınılmaz görmektedir. Çünkü her mahiyetin tasavvur edilmesi onun lâzım-ı beyyinin de tasavvur edilmesini gerektirmektedir. En asgari düzeyde mahiyet "kendisi dışında başkası olmadığı" şeklinde lâzımına delâlet eder. İnsanın mahiyeti olan "konuşan canlı" tasavvur edildiğinde onun lâzımı olanlardan birinin de düşünülmesi ona göre kaçınılmazdır.[43]

Hûnecî onun bu düşüncesine katılmayarak "her şeyin lâzım-ı beyyini olacağı" düşüncesini meneder. Râzî'nin "bir şeyin iltizâmî delâlet yoluyla delâlet ettiği şey hiç olmazsa onun başka bir şey olmadığıdır" şeklinde "her şeyin lâzım-ı beyyini olacağı" sözüne gelince Hûnecî bu sözün ancak mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyetin beyyin-i e'amm derecesinde olması halinde geçerli olabileceğini ifade eder. Yani bir mahiyet ile onun başka bir şey olmadığı beraberce düşünüldüğünde ancak mutâbıkî delâlet, iltizâmî delâleti gerektirebilir. Yoksa mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet eğer beyyin-i ehass seviyesinde kurulursa o zaman her mutâbıkî delâletin olduğu yerde iltizâmî delâletin de olacağından söz edilemez.[44] Nitekim birçok mahiyet düşünülmekte ama "onlar kendilerinin dışındaki şeyler olmadığı" akla gelmeden idrak edilebilmektedir.

[42] Mehmed Halis Efendi, *Mîzânü'l-ezhân, (Mantık Metinleri-I),* haz. Kudret Büyükçoşkun (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 120.
[43] Râzî, *Mülahhas*, 20.
[44] Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 13.

İltizâmî delâlet ve tazammunî delâlet ise muhakkak mutâbıkî delâleti gerektirmektedir. Zira iltizâmî ve tazammunî delâlet, lafzın bir manaya mutâbıkî konulmasından sonra gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onlar, mutâbıkî delâlete tâbidir. Tâbi olanın da tâbi olunan olmadan olması imkânsızdır. Tazammunî delâletin iltizâmî delâleti gerektirip gerektirmemesi konusunda ise bir zorunluluk yoktur.

3. İltizâmî Delâlete Dair Tartışmalar

Bu üç tür delâlet türü arasında en çok üzerinde tartışma barındıran delâlet iltizâmî delâlettir. İltizâmî delâletin tartışıldığı bağlam, onun bilimlerde ve tanımlarda kullanılmasının muteber olup olmadığıdır. İltizâmî delâletin muteber olup olmadığı konusunda iki farklı grup bulunmaktadır. Birinci grup iltizâmî delâletin muteber olmadığı görüşünü savunmakta ve bunu çeşitli delil ve mantıksal çıkarımlarla desteklemektedir. Karşı grup ise iltizâmî delâletin muteber olduğunu ileri sürmekte ve birinci grubun iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Bu bölümde her iki grubun ortaya attığı iddialar ve cevaplar değerlendirilecektir.

Fahreddin er-Râzî,[45] Ebherî[46] ve Necmüddin es-Serâvî[47] (v.?) gibi bazı mantıkçılar, iltizâmî delâletin aklî ilimlerde terk edilmesi gerektiği görüşündedirler. Her biri farklı gerekçeler ileri sürmekle birlikte bu görüşe kapılmalarındaki temel gerekçe, bir şeyin mahiyetine dair anlamı iltizâmî delâletin ortaya koyacak yeterlilikte olmaması iddiasıdır. Mesela "siyah" rengin tarifinde iltizâmî delâlet yoluyla "o, gözü kamaştıran renktir" tarifinin kullanılması ve bu tarifin ise beyazın anlamını karşılaması. Bu tür tarifler bir lafzın anlamını karşılayacak biçimde yapılan tarifler değildir. Zira örnekte de görüldüğü üzere siyah lafzı ile beyazın tanımı olan "o, gözü kamaştıran renktir" manası arasında mutâbıkî olmasa da iltizâmî yolla bir bağ bulunmaktadır.

Detaylarına inildiğinde iltizâmî delâletin ilimlerde muteber olmadı-

[45] Râzî, *Mülahhas*, 20-21.

[46] Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr*, 57.

[47] Nazmiye Ayhan, *Necmüddin Muhammed b. Musa es-Seravî'nin Risale fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 61.

ğını delillendirmek için kullanılan ilk argüman, onun vaz'î olmadığına dair vurgudur. Bu argümanı meşhur hale getiren mantıkçı ve kelamcı Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî'ye göre lafız, mutâbıkî delâlet aracılığıyla anlama karşı vaz'î olarak konulurken iltizâmî olarak lafzın gerektirdiği anlama konulması vaz'î değil, bilakis aklî olmuştur.[48] Dolayısıyla Râzî'ye göre bir lafzın ne olduğu hakkında soru sorulduğunda ancak mutâbıkî yolla ona delâlet eden şey cevap olarak zikredilebilir. Yoksa iltizâmî yolla o lafza delâlet eden cevap olarak zikredilemez. Mesela "insan" lafzının karşıladığı anlam olan "konuşan canlı"ya karşılık konulması vaz'î olmasına rağmen "insan" lafzının iltizâmî olarak gerektirdiği "yazan kişi" manasına karşılık konulması aklîdir.

İltizâmî delâletin ilimlerde ve tariflerde kullanılmaması gerektiğini savunan mantıkçılardan biri Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin kullandığı argüman iltizâmî delâlette delâlet eden şeyin hasredilemez bir vaziyette olmasıdır. Hasredilemez olmasının nedeni, her bir lâzımın başka bir lâzımının olmasıdır. Her lâzımın başka bir lâzımı olacağı için de iltizâmî delâletle bir lafzın sınırsız sayıda manasının ortaya çıkması gerekecektir.[49] Dolayısıyla iltizâmî delâlet yoluyla delâlet eden lâzımlar sınırlandırılamayacak bir hal alacaktır. Gazzâlî'nin bu delilini Râzî de benimsemekte ve onu daha da ayrıntılandırmaktadır. Şöyle ki iltizâmî delâlet ilimlerde her bir lâzıma nispetle muteberlik kazanırsa o zaman lâzımlar sonsuz sayıda olduğu için ilimlerde iltizâmî delâlet fayda veremez hale dönüşmektedir. Râzî, iltizâmî delâletin beyyin-i lâzıma (gerekliliğin açıklığı) dayalı olsa bile bunun da geçerli olmayacağını belirtir. Çünkü beyyin-i lâzım, bir kişinin zihninde bir anlam ifade ederken, başka bir kişiye göre farklı bir anlam taşıyabilmektedir. Bu durum, delilin her zaman herkese hitap edebilmesini engellemekte ve delilin genel geçerliğini zayıflatmaktadır.[50] Mesela "üçgenin iki dik açısının toplamı üçgenin iç açılarının toplamına eşittir" lâzımı üçgen mahiyetinin beyyin lâzımı olduğu bir matematikçi için açıkken bir kelamcı için aynı açıklıkta değil-

[48] Râzî, *Mülahhas*, 19.

[49] Gazzâlî, *Miʿyâru'l-ilm- İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 24.

[50] Râzî, *Mülahhas*, 20-21.

dir. Dolayısıyla, Râzî iltizâmî delâletin geçerliliğini, bu tür belirsizlikler ve farklı kişilerin farklı anlamlar çıkarması nedeniyle ilmî bir dayanak olarak yeterli görmemektedir.

İltizâmî delâletin ilimlerde muteber olmadığını savunan mantıkçılardan bir diğeri de Ebherî'dir. Ebherî'ye göre bir şeyin iltizâmî yolla delâlet ettiği şey o şeyin ne olduğu hakkında sorulan soruya cevap niteliği taşımamaktadır. Zira tek bir şeyden iltizâmî yolla "o nedir" diye sorulduğunda onun hakkında birden çok lâzımın akla gelmesi mümkündür. Mesela "bu nedir?" diye sorulduğunda herkes iltizâmî yolla o şey hakkında birbirinden farklı birden çok şeyi cevap olarak zikredebilmektedir.[51]

Son dönem Osmanlı mantıkçılarından Şirvanlı Mehmed Hâlis Efendi (v. 1913) bu noktada Râzî'nin düşüncesini açıklayan ve yorumlayan biçimde şu mütala'ayı sunmaktadır:

> Mutâbıkiyye, vaz'iyye-i sırfa (salt vaz'î) olup 'aklın medhali (dahli) olmaksızın mücerred vaz' vâsıtasiyle, tazammuniyye ve iltizâmiyye ise mahz-ı vaz' (salt vaz') ile olmayıp 'aklın medhaliyledir. Tazammuniyyede küll fehm olunmak cüz'ün fehmine mütevakkıf olduğundan, mutâbıkiyye-yi-beyne'l-ulemâ bi'l-ittifâk- vaz'iyyeye tahsîs ve ahireynde (tazammunî ve iltizâmî delâlette) ihtilâf edip, mantıkiyyûn bunları da mutâbıkiyye gibi vaz'iyyeden addettiler ve ehl-i beyân ve usûliyyûn 'akliyyeden saydılar ve her fırka kendi fenleri (gruplarına) münâsib (uygun) olan şey üzerine ıstılâh etdiler; ve vaz'iyye kendinde vaz'ın medhali olan şeydir – 'aklın medhali olsun ve gerek olmasın- ve 'akliyye kendinde 'aklın medhali olan şeydir – vaz'ın medhali olsun ister olmasın- denilir. [52]

Öte yandan iltizâmî delâletin ilimlerde muteber olduğunu savunan mantıkçıların başında Efdalüddin el-Hûnecî gelmektedir. Hûnecî ilk olarak Râzî'nin "iltizâmî delâlet vaz'î değil de aklîdir" iddiasına yönelir ve ona cevap verir. Hûnecî'ye göre nasıl ki bir lafızdan mananın anlaşılması vaz'î ise aynı şekilde lafız ıtlak edildiğinde ondan iltizâmî delâlet yoluyla lâzımının anlaşılması da aynı şekilde vaz'îdir.[53] Hûnecî bu cevap çerçevesinde vaz'ı (i) doğrudan yani başlangıçta olan ve (ii) dolaylı yani vasıtalı

[51] Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr*, 57.
[52] Mehmed Zihni, *Mîzânü'l-ezhân*, 121.
[53] Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 12.

olan olmak üzere iki türe ayırır. Bu iki vaz'î durum arasında birincisinin doğrudan ikincisinin ise dolaylı olması dışında herhangi bir fark yoktur.[54] Mesela "insan" lafzının mutâbıkî yolla "konuşan canlı"ya karşı konulması başlangıçta gerçekleşen bir vaz' iken "insan" lafzının tazammunî yolla sadece "konuşan"a konulması veya iltizâmî yolla sadece 'yazan' veyahut da 'yazan kişi' manasına karşı konulması ise vasıtalı vaz'î bir durumdur. İnsan bir lafzı işittiğinde vaz'î olarak ilk önce onun ne anlama geldiğini anlar. Daha sonra ise bu manadan iltizâmî delâlet yoluyla onun delâlet ettiği ikincil anlamı anlar. Dolayısıyla bir lafzın bir manaya karşılık konulması ister mutâbıkî delâlette olduğu gibi başlangıçta isterse de iltizâmî delâlette olduğu gibi sonradan gerçekleşsin bu, iltizâmî delâletin vaz'î olmadığı anlamına gelmez. Şayet iltizâmî delâlet vaz'î olmadığı gerekçesiyle terk edilmesi gerekirse aynı şekilde tazammunî delâletin de vaz'î olmadığı gerekçesiyle terk edilmesi gerekir. Zira onunla da bir şeyin ne olduğuna dair cevap verilmemektedir. Hâlbuki tazammunî delâlet ilimlerde muteber kabul edilmektedir. Nasıl ki tazammunî delâlet muteber kabul ediliyorsa aynı şekilde de iltizâmî delâlet de muteber kabul edilmelidir.

Hûnecî'den etkilenerek Urmevî de iltizâmî delâletin vaz'î olmadığı gerekçesiyle itibar edilmemesine karşı çıkmış, bunu iddia edenlere onun vaz'î olduğunu savunarak cevap vermiştir. Nasıl ki mutâbıkî delâlet vaz'î ise aynı şekilde de iltizâmî delâlet de vaz'îdir. İltizâmî delâletin vaz'î olmasının mutâbıkî delâletin vaz'î olmasından tek farkı onun başkası aracılığıyla bir manaya delâlet etmesidir. Lafız bizatihi iltizâmî delâletin karşılığında konulmamıştır. Fakat onun karşılığında konulan mananın aracılığıyla o lafız iltizâmî delâletin karşıladığı şeye karşılık konulmuştur. Bu aracılıkla bir manaya delâlet etmesi iltizâmî delâletin vaz'î oluşuna engel teşkil etmez. Mesela "insan" lafzının doğrudan onun karşılığı olan "konuşan canlıya" mutâbıkî olarak konulması veya "insan" lafzının sadece "konuşan canlı" manasının içerdiği "konuşan" ya da "canlı" anlamlarına veya "insan" lafzının konuşan canlı manasının gerektirdiği "yazan olma" manasına delâlet etmesi böyledir. Ona göre "insan" lafzının bu üç anlama

[54] Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 12.

delâlet etmesi de aynı seviyede vaz'îdir. Birinin vaz'î oluşu, diğerinin ise vaz'î olmayışı söz konusu değildir.[55]

Vaz'î oluşun doğrudan ve dolaylı şeklinde ayrılmasının izleri, Senûsî'nin mantık metinlerinde de görülmektedir. Ona göre de mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâletin her biri vaz'îdir. Fakat, mutâbıkî delâletin vaz'î olması doğrudandır. Tazammunî ve iltizâmî delâletin vaz'î olması ise tam bir sebep ile değil bilakis sebebin parçası olması dolayısıyladır.[56] Vaz' olmazsa bir lafzın mutâbıkî manası zihinde tam olarak idrak edilemez.

Ebherî tarafından dile getirilen "iltizâmî delâlet muteber olursa o zaman her mahiyetin sonsuz sayıda lâzımı olur" şeklindeki itiraza cevap, Hûnecî ve Urmevî tarafından verilmektedir. Hûnecî'ye göre bu gerekçeyle iltizâmî delâletin muteber olamayacağı savunulamaz. Ebherî'nin iddia ettiği durum ancak, bir şeyin iltizâmî delâlet yoluyla sonsuz sayıda lâzımından söz edilebildiğinde mümkün olabilir. Haliyle bir şeyin de sonsuz sayıda lâzımının olması düşünülemez. Ayrıca iltizâmî delâletten kastedilen de bu olamaz. Bir şeyin sonsuz sayıda iltizâmî delâlet yoluyla delâlet ettiği lâzımlarının olamamasına gelince yukarıda da açıklandığı üzere mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet, ya beyyin-i ehass ya da beyyin-i e'amm şeklinde olabilmektedir. Eğer lâzım ile mahiyet arasındaki ilişki, beyyin-i ehass derecesinde olursa o zaman lâzımlar sınırsız sayıda olmaz, zira bu anlam itibarıyla akla gelecek lâzımlar sınırlı sayıda olacaktır. Söz gelimi "insan" mahiyetinin beyyin-i ehassı olarak akla gelecek mana "yazan" veya "sanata meyli olan" gibi sınırlı sayıdaki anlam olacaktır. Yoksa insan mahiyetinin beyyin-i ehass lâzımı olacak seviyeye her şeyin yükselmesi beklenilemez.[57] Böylece iltizâmî delâletle delâlet eden, sonsuz sayıda olmamış olur. Şayet mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet ilişkisi beyyin-i e'amm üzerinden kurulacak olursa o zaman bir şeyin sonsuz sayıda lâzımının olmasından söz edilebilir. Ancak o durumda, o mahiyetin belirtilmesiyle birlikte, sonsuz sayıda lâzımının akla gelmesi mümkün olamaz. Bu durumda lâzımlar ile mahiyet beraberce düşünüleceği için "bir mahiyetin sonsuz sayıda lâzımlarının nasıl

[55] Urmevî, *Beyânu'l-hakk*, 2b.
[56] Senûsî, *el-Muhtasaru'l-mantık,* 7.
[57] Urmevî, *Beyânu'l-hakk,* 2b.

akla geleceği sorusu" yönlendirilememiş olur. [58] Hûnecî'ye göre "her şeyin açık lâzımı/lâzım-ı beyyin vardır" düşüncesi, lüzûmiyet beyyin-i ehass düzeyinde kabul edilse bile buradan iltizâmî delâlet yoluyla bir şeyin sonsuz sayıda lâzımının olacağı anlamı çıkartılamaz. Çünkü bazı mahiyetlerin lâzımlarını gerektirmede lâzımın kendi melzûmu olanda son bulması mümkündür. Bu durumda da lâzımların sonsuza dek sürmesinden bahsedilemez.[59]

Fahreddin er-Râzî'nin iltizâmî delâleti ilimlerde muteber görmeme nedenlerinden biri de yukarıda da değinildiği gibi iltizâmî delâletle delâlet eden şeyin sınırsız sayıda olması halinde iltizâmî delâletin fayda vermeyecek hale dönüşmesidir. Zira ona göre sınırsız sayıdaki şeyin zihin tarafından idrak edilmesi imkânsızdır. Bunun yanında sınırlı sayıda olursa yani bir şey söylendiğinde o şeyin iltizâmî delâletle beyyin lâzımı akla geliyorsa bu durumda da beyyin lâzımlar kişiden kişiye değişeceğinden dolayı onun tutarlı ve düzenli olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle iltizâmî delâlet, kişiden kişiye farklılık göstereceği için ilimlerde fayda sağlamayacaktır. Fakat Hûnecî'ye göre iltizâmî delâletle delâlet eden şey, herkese nispetle açık, anlaşılır ve düzenli olabileceği için fayda verir hale dönüşebilmektedir. Söz gelimi bir mahiyetin iltizâmî delâletle delâlet eden anlamı herkes için anlaşılabilir, ilk anda akla gelen lâzımı olabilmektedir. Böylelikle de herkes bir lafız kullandığında ondan iltizâmî delâletle aynı şeyi murat edebilmektedir. Bu durum tıpkı göreceli olarak anlaşılan iki şey gibidir. Nasıl ki görecelilik ilişkisinde "küçük" denildiğinde "büyük" anlaşılıyorsa aynı şekilde de bir söz söylendiğinde ondan iltizâmî olarak delâlet ettiği anlam da herkes tarafından anlaşılır olabilir. Böylece Hûnecî, herkes tarafından aynı şeyin anlaşılacağından dolayı Râzî tarafından getirilen "iltizâmî delâletle delâlet eden şey düzenli olmaz" itirazını defetmiş olmaktadır. Zira Râzî'nin iddia ettiği durum bir kişiye nispetle açık başka bir kişiye nispetle açık olmayan lâzım olduğunda geçerlidir. Ancak söz konusu bu durum, Hûnecî tarafından getirilen herkes için lâzım olan deliliyle aşılmaktadır.[60]

[58] Urmevî, *Beyânu'l-hakk*, 2b.
[59] Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 13.
[60] Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 13.

Kâtibî'ye göre Hûnecî'nin 'iltizâmî delâlet yoluyla bir kavramdan herkes aynı şeyi anlayabilir' cevabı, yine de iltizâmî delâlet hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Zira herkes için anlaşılıyor olması herkesin o kavram hakkında birden çok şeyi anlıyor olması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Herkesin zihninde anlaşılan bu kavramlar ana kavrama aynı mesafede uzak olabilmektedir. Böylece yine de iltizâmî yolla gerçekleştirilmek istenen amaca, herkesin zihninde aynı manayı uyandırmadığından dolayı ulaşılamamaktadır.[61]

Sonuç

Genel hatlarıyla "bir şeyin anlaşılmasıyla başka bir şeyin de onunla birlikte anlaşılması" olarak tanımlayabileceğimiz delâlet, hem nefis hem dil-beyân hem de mantık-zihin meselelerini ilgilendiren ortak bir konudur. Bu konunun mantık disiplini içerisinde nasıl tanımlanacağının, nasıl anlaşılacağının İslam mantık tarihinin son dönemlerinde yazılan kitaplarda bile sıcaklığını koruyan bir mesele olduğunu ifade edebiliriz. Delâlet başlangıçta sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma, daha sonra ise bu iki kısmın her biri aklî, tabiî ve vaz'î olmak üzere üçer kısma, yani toplamda altı kısma ayrılmaktadır. Bu delâlet türleri içerisinde mantık disiplininde ilgilenilen ise sözlü vaz'î delâlettir. Sözlü vaz'î delâlet mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mutâbıkî delâlet bir lafzın mananın tamamına karşılık konulması iken tazammunî delâlet mananın bir kısmına, iltizâmî delâlet ise mananın zihinde gerektirdiği başka bir manaya karşı konulmasıdır. İltizâmî ve tazammunî delâletin mutâbıkî delâleti gerektirmesi hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değilken mutâbıkî delâletin iltizâmî delâleti gerektirip gerektirmeyeceği konusunda tartışmanın mantık tarihi içerisinde sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu üç tür delâlet içerisinde en çok tartışılan ve üzerinde durulanı ise iltizâmî delâlettir. İltizâmî delâlet bağlamında tartışılan ilk mesele, mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet ilişkisinin zihinde mi yoksa dış dünyada mı, hangi düzlemde tesis edileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mantıkçılar arasında bu ilişkinin zihnî düzlemde gerçekleşeceğine

[61] Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/66.

dair genel kanaat hâkimdir. Diğer bir mesele ise iltizâmî delâletin vaz'î bir delâlet mi yoksa aklî bir delâlet mi olarak görülmesi gerektiği noktasında yaşanmaktadır. Burada Râzî'nin başı çektiği bir kısım mantıkçı onun vaz'î olmadığını ifade ederken aralarında Hûnecî ve Kâtibî'nin de bulunduğu diğer birtakım mantıkçı ise onun vaz'î olduğunda ısrarcı olmuşlardır. Bu tartışmanın günümüze kadar sıcaklığını koruduğunu ve bir karara bağlanmadığını ifade edebiliriz. Diğer bir mesele ise iltizâmî delâlet yoluyla bir mahiyetin sınırsız sayıda lâzımının olup olamayacağı noktasında yaşanmaktadır. Bazı mantıkçılar iltizâmî delâlet yoluyla bir mahiyetin sonsuz sayıda lâzımının olabileceği dolayısıyla onu kuşatmanın insan havsalasının dışında olacağını, bu nedenle iltizâmî delâletin önemsenmemesi gerektiğini ifade ederken buna karşıt biçimde diğer birtakım mantıkçılar ise bu nedenin terk noktasında sağlam ve geçerli bir neden olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir.

Kaynakça

Ayhan, Nazmiye. *Necmüddin Muhammed b. Musa es-Seravî'nin Risale fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Behmenyâr, b. Merzübân. *et-Tuhassîl*. Tahsis ve Ta'lîk Murteza Mutahharî, Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1393.

Bendehî, Fahruddin Ali el-Bediî. *Risâle fî envâ'î delâleti'l-elfâz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4862, 36a-41b.

Bendehî, Fahruddin Ali el-Bediî. *Şerhu Mûcez li'l-Hûnecî fî'l-mantık*. Mısır-Kuveyt: Dâru'l-İhyâi't-Türâs ve'l-Hidemâtü'r-Rakamiyye-Dârü'z-Ziyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2024.

Bolay, M. Naci. *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları 1989.

Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Durusoy, Ali. "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 37-52.

Ebherî, Esîrüddin. *Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*. çev. Kamil Kömürcü-Ekrem Sefa Gül. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2022.

Ebherî, Esîrüddin. *Unvânu'l-hakk ve burhânü's-sıdk*. thk. Zeynülabidin Hüseynî. İstanbul: Dâru'n-Neşr Câmiatü İbn Haldûn, 2024.

Fârâbî, Ebu Nasr. *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık-Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbü'l-hurûf-Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fârâbî, Ebu Nasr. "Peri Hermeneias". *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. thk. Refik el-Acem. 133-164. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.

Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011.

Gazzâlî, Ebû Hamid. *Mi'yâru'l-ilm-İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Hamevî, İbn Vâsıl. *Commentary the Jumal on Logic*. ed. Khaled El-Rouayheb. Leiden: Brill, 2022.

Hûnecî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. thk. Khaled el-Rouayheb. Tahran/Berlin: Iranian Institute of Philosophy and Institute of İslamic Studies Free University of Berlin, 1389.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbü'ş-şifâ: el-Medhal-Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *el-İşârât ve't-Tenbihât-İşaretler ve Tembihler*. çev. Ömer Türker-Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbüş-şifâ: İbâre-Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Kâtibî, Necmüddin. *Câmi'u'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Mehmed Halis Efendi. *Mîzânü'l-ezhân*. (*Mantık Metinleri-I*). haz. Kudret Büyükçoşkun. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Mostarî, Mustafa b. Yusûf. *Şerhu-îsâgûcî*. nşr. Yançeli Muhammed Tevfik. İstanbul: Dârü't-Tıbaati'l-Âmire, 1316.

Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Râzî, Fahreddin. *Mantıkü'l-mülahhas*. thk. A. Karamelekî-A. Asgarinejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgah-ı İmam Sadık, 1382.

Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîrü'l-kavâi'di'l-mantıkiyye bi şerhi'r-risâleti'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Ahmed Efendi Matbaası, 1907.

Sâvî, Ömer b. Sehlân. *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*. nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.

Senûsî, Muhammed b. Yunus. *Muhtasar fî İlmi'l-Mantık.* Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1875.

Şahin, Ali Rıza. *Zeynuddin el-Keşşi'nin Hadâiku'l-hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısmının Tahkîki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Şahin, Enver. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel-Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 2004.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Refik el-A'cem. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Tûsî, Nasîrüddin. *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*. nşr. Hasan eş-Şafii-Muhammed es-Saîd Cemalüddin. Kahire: Meclisü'l A'la es-Sekâfe, 2004.

Tûsî, Nasîrüddin. *Tecridü'l-mantık*. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.

Urmevî, Sirâceddin. *Beyânü'l-hakk*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1567, 1a-147a.

Yılmaz, Fetullah. "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi". *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz 2016), 101-136.

Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usulü ve Klasik Mantık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

قيمة الأسانيد في تحقيق نسبة الكتب الحديثية لمؤلفيها بعد عصر الرواية: مختصر شعب الإيمان للقزويني نموذجاً

RİVAYET ASRINDAN SONRA KİTAPLARIN MÜELLİFLERİNE NİSPET EDİLMESİNDE SENETLERİN DEĞERİ: KAZVÎNÎ'NİN *MUḤTAṢARU ŞUʿABÜ'L-ÎMÂN* KİTABI ÖRNEĞİ

The Value of Isnād in Verifying the Attribution of Hadith Books to Their Authors After the Era of Narration: The Case of *Mukhtaṣar Shuʿab al-Īmān* by al-Qazwīnī

Musab HAMOD

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Sinop, Türkiye.

Asst. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Sinop, Türkiye.

musabhamod@sinop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7681-2537

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 19 Haziran / June 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 463-482

Atıf / Citation: Hamod, Musab. "Ḳıymetu'l-'esānīdi fī taḥḳīḳi nisbeti'l-kutubi'l-ḥadīṯiyyeti li-mu'ellifīhā ba'de 'aṣri'r-rivāyeti: *Muḫteṣaru ṣu'abi'l-īmāni li'l-Ḳazvīnī nemūẕecen* [Rivayet Asrından Sonra Kitapların Müelliflerine Nispet Edilmesinde Senetlerin Değeri: Kazvînî'nin Muḫtaṣaru Şuʿabü'l-Îmân Kitabı Örneği]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 463-482
https://doi.org/10.51553/bozifder.1644664

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 **(Musab HAMOD)**.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ملخص

ثمة تشكيك في قيمة الرواية بالأسانيد بعد عصر الرواية ولا سيّما بعد القرن الخامس الهجري، حيث يشيعُ أن بقاء سلسلة الإسناد إنما هو للتبرك ولا فائدة له غير ذاك، وتُهمَلُ فوائدُ منها قِيمةٌ تتعلق بتحقيق نسبة الكُتُب إلى مؤلفيها وذلك بمعاينة أسانيدِ المؤلف وإجازاته عن شيوخه التي ترِدُ عادة في الصفحات الأولى منها، فيُعرَف المؤلِّف من الإسناد والإجازات، وهذا البحث لبيان قيمة الأسانيد في حقبة ما بعد عصر الرواية في الكشف عن هوية المؤلفين والتحقق من نسبة الكتب إلى أصحابها، متخذاً من أحد مخطوطات القرن الثامن الهجري نموذجاً وهو «مختصر شعب الإيمان» للقزويني، الذي هو اختصار لكتاب الإمام البيهقي الحافل «شعب الإيمان». وإنما اخترت هذا النموذج لبُعده عن عصر الرواية الذي اختُتم بالقرن الخامس في أوسع الأقوال، ولتصحيح الخطأ في نسبة هذه الرسالة التي طُبِعت وتكاثرت طبعاتها منسوبة إلى قاضي القضاة عمر بن عبد الرحمن القزويني الدمشقي (ت.699هـ/1299م)، بينما هي في الحقيقة لمؤلف قزوينيٍّ آخر بينه وبين الأول في الوفاة نصفُ قرنٍ، وفي المنزل ما بين دمشق وبغداد، هو الحافظ سراج الدين عمر بن علي بن عمر القزويني (ت. 750هـ/1349م) صاحب المشيخة (الفهرست) المشهورة المسمّاة باسمه. فالبحث يرتكز على سؤالين رئيسين أحدهما يتعلق بأهمية الإسناد وهو الإطار النظري للبحث والآخر بالنموذج، فالذي يتعلق بأهمية الإسناد: هل الرواية بالإسناد بعد عصر الرواية للتبرك والحفاظ على خصيصة الإسناد التي اختصت بها الأمة وحسب، أم لها فائدة أخرى؟ والذي يتعلق بالنموذج: هل هناك خطأ حقّاً في نسبة مختصر شعب الإيمان لمؤلِّفه، وما دور الإسناد في بيان هذا الخطأ والكشف عن المؤلف الحقيقي؟ ثمّ إني اتبعت في هذا التحقيق المنهج الوصفي التطبيقي في الإطار العام، ثم الاستقراء والمقارنة في النموذج الذي اخترته للتطبيق، حيث جمعت مخطوطاته ومطبوعاته، وقارنت بين المكتوب على أغلفتها والأسانيد الموجودة فيها لاستخلاص النتائج على ما تقتضيه أصول التحقيق العلمي. وانتهيت إلى نتائج أثبتُّها في آخر المقالة أهمُّها ما يجيبُ مباشرة على سؤالَي البحث، أنَّ الرواية بالإسناد بعد عصر الرواية لا تكمن قيمتها في التبرك والحفاظ على خصيصة الأمة وحسب، بل هي للاستيثاق من الكتب المروية وأسمائها، كما أنها قرينة مهمة جداً في التحقق من نسبة الكتب لمؤلفيها، وأنَّ خطأً شاع وانتشر في نسبة مختصر شعب الإيمان لمؤلفه يكشفهُ الإسنادُ كشفاً صريحاً، إذ ليس مؤلفه عمر بن عبد الرحمن القزويني القاضي الدمشقي بل عمر بن علي القزويني المحدث البغدادي، وهذا الخطأ يلزم تصحيحه ولا سيما أنه آيلٌ للرسوخ بتكرار طباعته اعتماداً على تحقيق علماء مشهورين، وآيل للرسوخ كذلك بترجمته وإيداعه في الموسوعات المعتمدة مثل موسوعة وقف الديانة الإسلامية في تركية على سبيل المثال.

الكلمات المفتاحية: حديث، إسناد، تحقيق، رواية، مخطوط، فهرس

Öz

Rivayet asrından, özellikle hicri 5. yüzyıldan sonra isnad temelli rivayetin değeri hakkında şüpheler dile getirilmiş ve isnadların korunmasının yalnızca tabarrük amacı taşıdığı, işlevsel bir faydasının olmadığı görüşü yaygınlaşmıştır. Ancak bu bakış açısı, kitapların müelliflerine nispetini doğrulamak gibi önemli bir işlevi göz ardı etmektedir. Zira müelliflerin isnadları ve hocalarından aldıkları icazetler, genellikle yazmaların ilk sayfalarında yer almakta ve bu veriler sayesinde müellifin kimliği tespit edilebilmektedir. Bu çalışma, rivayet sonrası dönemde isnadların müelliflerin kimliğini belirleme ve kitap nispetlerini doğrulamadaki rolünü vurgulamayı amaçlamakta olup bunu hicri 8. yüzyıldan kalma bir yazma eser olan *Muḫtaṣaru Şuʿabü'l-îmân* üzerinden ele almaktadır. Bu eser, İmam Beyhakî'nin hacimli *Şuʿabü'l-îmân* kitabının bir ihtisarıdır. Çalışmada bu örneğin seçilme sebebi, rivayet asrından uzak olması ve ayrıca müellif nispetinde

yaygınlaşmış bir hatanın düzeltilmesine katkı sağlamaktır. Söz konusu eser, bugüne kadar Kadı'l-Kudât Ömer b. Abdurrahman Kazvînî ed-Dımaşkî'ye (ö. 699/1299) nispet edilerek basılmış ve yaygınlaşmıştır. Oysa gerçekte bu eserin müellifi, ondan yarım asır sonra vefat eden başka bir Kazvînî âlimi olan, meşhur *Meşyeha* (veya Fihrist) kitabının müellifi Hafız Siraceddin Ömer b. Ali b. Ömer Kazvînî'dir (ö. 750/1349). Bu araştırma iki temel soruya odaklanmaktadır: Birincisi, isnadın önemi bağlamında, rivayet asrından sonra isnadla rivayet sadece teberrük ve isnad zincirini korumak için mi devam etmiştir, yoksa işlevsel başka bir faydası da var mıdır? İkincisi, çalışma örneği ile ilgili olarak: *Muḫtaṣaru Şuʿabü'l-îmân* gerçekten yanlış bir şekilde mi nispet edilmiştir ve isnadlar bu hatayı ortaya koymada nasıl bir rol oynamaktadır? Çalışmada genel çerçevede betimleyici-analitik yöntem kullanılmış, seçilen örnek bağlamında ise tümevarım (istikrâ') ve karşılaştırma yöntemleri uygulanmıştır. Eserin yazma ve matbu nüshaları toplanmış, kapaklardaki müellif nispetleri ile içerideki isnadlar karşılaştırılmış ve bilimsel tahkik (tahkîk) yöntemlerine göre sonuçlar çıkarılmıştır. Araştırma, temel sorulara doğrudan cevap veren sonuçlara ulaşmıştır: Rivayet asrından sonra isnadla rivayet yalnızca tabarruk ve isnad geleneğini koruma amacı taşımamakta, aynı zamanda nakledilen kitapların isimlerini ve müelliflerini doğrulama açısından kritik bir işlev üstlenmektedir. Nitekim *Muḫtaṣaru Şuʿabü'l-îmân*'ın müellif nispetindeki yaygın hata da isnadlar aracılığıyla açıkça ortaya konmuştur; bu eserin müellifi Ömer b. Abdurrahman Kazvînî, Dımaşk kadısı değil, Bağdatlı muhaddis Ömer b. Ali Kazvînî'dir. Bu hatanın düzeltilmesi gerekmektedir, zira ünlü âlimlerin tahkikine dayalı basımlarla tekrar edilmesi ve örneğin *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* gibi güvenilir ansiklopedilere girmesi nedeniyle hatanın kalıcı hale gelme riski bulunmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Hadis, Sened, Tahkik, Rivayet, El Yazmaları, Katalog.

Abstract

There has been scepticism regarding the value of isnād-based transmission after the Age of Riwāyah (transmission), particularly after the 5th century AH, where it is commonly believed that the preservation of isnād was merely for seeking blessings (tabarruk) rather than serving any functional purpose. However, such a view neglects significant benefits, including verifying the attribution of books to their authors by examining the isnād and ijazahs granted by the authors from their teachers, which are typically recorded in the opening pages of manuscripts. Through these isnād and ijazahs, the identity of the author can be confirmed. This study aims to highlight the value of isnād in the post-Riwāyah period for identifying authors and verifying book attributions, using as a case study a manuscript from the 8th century AH: *Mukhtaṣar Shuʿab al-Īmān* by al- Qazwīnī. This work is an abridgment of the voluminous *Shuʿab al-Īmān* by Imam al-Bayhaqī. The reason for choosing this case is its chronological distance from the Age of Riwāyah, which is generally considered to have ended by the 5th century AH, as well as to correct a misattribution of this treatise, which has been printed and widely circulated as the work of Qāḍī al-Quḍāt ʿUmar ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Qazwīnī al-Dimashqī (d. 699 AH / 1299 CE). However, the true author is another Qazwīnī scholar who passed away half a century later, namely Ḥāfiẓ Sirāj al-Dīn ʿUmar ibn ʿAlī ibn ʿUmar al-Qazwīnī (d. 750 AH / 1349 CE), the author of the well-known *Mashyakha* (also called Fihrist). This research revolves around two main questions: First, regarding the importance of isnād: Is isnād-based transmission after the Age of Riwāyah merely for tabarruk and preserving the distinctive feature of isnād in the Muslim ummah, or does it serve a functional role? Second, concerning the case

study: Is there indeed an error in attributing *Mukhtaṣar Shuʿab al-Īmān* to its supposed author, and what role does isnād play in uncovering this misattribution and identifying the real author? The study adopts a descriptive-analytical approach in its general framework, while employing inductive and comparative methods in examining the chosen case. Manuscripts and printed editions were collected, their covers were compared with the isnād recorded within, and results were derived in accordance with the principles of scholarly verification (taḥqīq). The research concludes with key findings that directly address the study's main questions: İsnād after the Age of Riwāyah are not merely for tabarruk or preserving historical transmission chains; rather, they serve an essential function in verifying transmitted books and their titles, and they act as a crucial criterion in determining book attributions. Moreover, the widespread misattribution of *Mukhtaṣar Shuʿab al-Īmān* is clearly refuted by isnād, proving that its author is not ʿUmar ibn ʿAbd al-Rahman al-Qazwīnī, the judge of Damascus, but rather ʿUmar ibn ʿAli al-Qazwīnī, the hadith scholar of Baghdad. This error must be corrected, particularly as it risks becoming entrenched due to repeated printings based on authoritative scholars' editions and its inclusion in major reference works such as the *Encyclopedia of the Directorate of Religious Affairs (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)* of Türkiye.
Keywords: Hadith, İsnād, Verification, Narration, Manuscript, Catalogue.

مدخل

ثمة تشكيك في قيمة الرواية بالأسانيد بعد العصر الخامس الهجري حيث يشيع أن بقاء سلسلة الإسناد إنما هو للتبرك ولا فائدة له غير ذاك،[1] وتُهمَلُ فوائدُ منها قيمةٌ تتعلق بتحقيق نسبة الكُتُب إلى مؤلفيها بمقارنة الأسانيد التي ترد عادة في الصفحات الأولى منها، وبحثي هذا لبيان قيمة الأسانيد في حقبة ما بعد عصر الرواية في الكشف عن هوية المؤلفين والتحقق من نسبة الكتب إلى أصحابها، متخذاً من أحد مخطوطات القرن الثامن الهجري نموذجاً وهو «مختصر شعب الإيمان» للقزويني، الذي هو اختصار لكتاب الإمام البيهقي الحافل «شعب الإيمان». وإنما اخترت هذا النموذج لبُعده عن عصر الرواية الذي اختُتم بالقرن الخامس في أوسع الأقوال، ولتصحيح الخطأ في نسبة هذه الرسالة التي طُبِعت وتكاثرت طبعاتها منسوبة إلى قاضي القضاة عمر بن عبد الرحمن القزويني الدمشقي (ت.699هـ/1299م)، بينما هي في الحقيقة لمؤلف قزوينيٍّ آخر بينه وبين الأول في الوفاة نصفُ قرنٍ، وفي المنزل ما بين دمشق وبغداد، هو الحافظ سراج الدين عمر بن علي بن عمر القزويني (ت. 750هـ/1349م) صاحب المشيخة المشهورة المسمّاة باسمه.

فالبحث يرتكز على سؤالين رئيسين أحدهما يتعلق بأهمية الإسناد وهو الإطار النظري للبحث والآخر بالنموذج:

هل الرواية بالإسناد بعد عصر الرواية للتبرك والحفاظ على خصيصة الأمة وحسب، أم لها فائدة أخرى؟

وهل هناك خطأ حقّاً في نسبة مختصر شعب الإيمان لمؤلفه، وما دور الإسناد في بيان هذا الخطأ والكشف عن المؤلف الحقيقي؟

وحول الدراسات السابقة فلم أجد بحثاً أو كتاباً مختصّاً بقيمة الإسناد بعدَ عصر الرواية، ومن أجمع الكتب في شأن الإسناد كتاب الشيخ عبد الفتاح أبي غدة «الإسناد من الدين» بيروت: دار البشائر، وفيه

[1] من الذين شككوا بقيمة الإسناد بعد عصر الراوية وعدُّوه للتبرك فقط الأستاذ محمد أبو زهو كما سيأتي في مطلب أهمية الإسناد بعد عصر الرواية، ينظر: محمد أبو زهو، *الحديث والمحدثون* (القاهرة: مطبعة مصر، 1958م)، 437.

كلمة تقود لمسارٍ يخرج عن سياق التبرك وهو أن العلماء انتقلت عنايتهم من الرواية للأحاديث بالإسناد إلى رواية الكتب الجامعة لها بالإسناد، وستأتي هذه الكلمة في بحثي، لكن فائدة هذا الانتقال لم تتبلور في كتابه، وألمت بالمسألة أيضًا من دون استقصاء الكتب التي درست الفهارس والأثبات، ومن أقربها لموضوع بحثي كتاب «فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة: منهجيتها، تطورها، قيمتها العلمية»، لمؤلفه عبد الله المرابط الترغي الصادر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان (المغرب)، 1999م، وموضوع دراسته الفهرس أي المشيخة والثبت في المغرب العربي، حيث تناول قضية الأسانيد باعتبارها من العناصر المكونة للفهرسة في الفصل الثاني من كتابه، ومما قاله هناك: «كما كان السند عند الأقدمين في قيمته التوثيقية للنص، كذلك بقي السند في قيمته كعنصر توثيقي أيضًا»،[2] لكنه عرض للمسألة من زاوية الإجازات عن المصنّف وليس أسانيد المصنّف نفسه، أما المؤلفات في تحقيق التراث والمخطوطات فهي كثيرة تتناول بلا ريب طرق التحقق من نسبة الكتاب لمؤلفه منها: لعبد السلام هارون «تحقيق النصوص ونشرها»، القاهرة، ولصلاح الدين المنجد، «قواعد تحقيق المخطوطات»، دار الكتاب الجديد، بيروت، وليوسف زيدان، «فن تحقيق المخطوطات»، دار الكتاب المصري، القاهرة، ولأحمد الخراط، «تحقيق التراث العربي: أسسه ومناهجه»، دار الفكر، دمشق، وغيرها.. وهم يذكرون من الوسائل الإجازات والسماعات التي تكون على غلاف المخطوط، وأسلوب الكتابة، ومقارنة نصوص المؤلف فيها مع نصوصه في غيرها، ولكن لم أرَ من تعرض منها بشكلٍ مباشر إلى أسانيد المؤلف نفسه لا الإجازات عنه. أما بخصوص النموذج «مختصر شعب الإيمان» فقد شكّكتُ في نسبته لمؤلفه المذكور في الطبعاتِ، وطرحتُ اسمَ المؤلف الحقيقي له في بحث قدَّمته لمجلة التراث العربي المحكَّمة الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق عام (2011)، بعنوان: «هوية القزويني مختصرِ شعب الإيمان»، وقُبِل للنشر في وثيقة أرسلوها لي، على أنه لم يُنشر لاندلاع الثورة أيّامها واختلال الأحوال، ومرَّ الدهرُ ثم وجدت كلمةً للباحث محمد زياد التكلة نشرَها على شبكة الألوكة (2020) بعنوان: «من هو مؤلف مختصر شعب الإيمان؟»،[3] لكنها مختصرة جدًّا قريب الصحيفة وتحتاج لبَسطٍ وصفيّ وتوثيق علميّ حتى يكون الشك والطرح كافيين لتغيير الخطأ المتأصل في نسبته، فعقدتُ العزم على إحياءِ البحث في هذه القضية وتطويره، وتحقيق هويّة مختصر الشعب، ليكون في الوقت نفسه نموذجًا لإثبات قيمة الإسناد بعد عصر الرواية.

ثمّ إنّي اتبعت في هذا التحقيق المنهج الوصفي التطبيقي في الإطار العام، ثم الاستقراء والمقارنة في النموذج الذي اخترته للتطبيق، حيث جمعت مخطوطاته ومطبوعاته، وقارنت بين المكتوب على أغلفتها والأسانيد الموجودة فيها لاستخلاص النتائج على ما تقتضيه أصول التحقيق العلمي، ونظراً لطبيعة البحث فلم يكن مناصٌ من تكرار الأسماء والكنى وتواريخ الوفاة في كثير من الأحيان ليتميز المتفق والمفترقُ.

وانتهيت إلى نتائج أثبتُّها في آخر المقالة أهمُّها ما يجيبُ مباشرة على سؤالَي البحث، أنَّ الرواية بالإسناد بعد عصر الرواية لا تكمن قيمتها في التبرك والحفاظ على خصيصة الأمة وحسب، بل هي للاستيثاق من الكتب المروية، كما أنها قرينة مهمة جداً في التحقق من نسبة الكتب لمؤلفيها، وأنَّ خطأ شاع وانتشر

[2] عبد الله المرابط الترغي، *فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة* (تطوان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 59.

[3] محمد زياد التكلة، «من هو مؤلف مختصر شعب الإيمان؟»، موقع *الألوكة*، 24 أغسطس 2020. https://www.alukah.net/sharia/0/141615/ تاريخ الوصول: 29 يوليو2024.

في نسبة مختصر شعب الإيمان لمؤلفه يكشفهُ الإسنادُ كشفاً صريحاً، إذ ليس مؤلفه عمر بن عبد الرحمن القزويني القاضي الدمشقي بل عمر بن علي القزويني المحدث البغدادي، وهذا الخطأ يلزم تصحيحه ولا سيما أنه آيلٌ للرسوخ بتكرار طباعته اعتماداً على تحقيق علماء مشهورين، وآيل للرسوخ بترجمته وإيداعه الموسوعات المعتمدة مثل موسوعة وقف الديانة الإسلامية في تركية،[4] والحقيقة أعز مطلوب.

1. الإسناد وفائدته في عصر الرواية وبعده

حيث يستلزم البحث بيان المقصود بالإسناد، والمقصود بعصر الرواية، ثم بيان فائدة الإسناد في عصرها وما بعده.

1.1. تعريف الإسناد لغة واصطلاحًا

الإسناد في اللغة مشتق من الجذر (سند) الدائر على معنى الدعم والتعزيز والاعتماد. قال ابن فارس (ت.395هـ/1004م): «السين والنون والدال أصلٌ واحد يدل على انضمام الشيء إلى الشيء... وفلان سند، أي معتمد. والسند: ما أقبل عليك من الجبل، وذلك إذا علا عن السفح. والإسناد في الحديث: أن يُسند إلى قائله، وهو ذلك القياس».[5]

وجمع سند أَسنادٌ لا غير، قال ابن منظور (ت. 711هـ/1311م): «لا يُكسَّر على غير ذلك»،[6] أما أسانيد فهي جمع إسنادٍ بمعنى السند، على الاسميّة لا على المصدرية.

والإسناد اصطلاحًا: هو الطريق الموصل للمتن[7]، والإسناد: هو حكاية الطريق الموصل للمتن؛[8] هذا في الأصل ولكن المحدِّثين استعملوا الإسناد مصدراً للفعل أسندَ، واستعملوه اسماً بمعنى السند أيضاً.[9]

والطريق الموصل للمتن يتضمن الرواة وصيغ الأداء والتحمل، وعليه يصلحُ حمل التعريف الشائع حديثاً في السند الذي هو «سلسلة الرجال الموصلة للمتن»[10] على أنهم الرواة والوصلُ بين الرواة بالصيغ المستعملة في رواية الحديث من سماع وقراءة وإخبار وعنعنة ونحو ذلك، لا أسماء الرواة وحسب؛ ذلك أنَّ مدار التصحيح والتضعيف يكون على الرجال وعلى الاتصال.

[4] . فقد جاء في موسوعة وقف الديانة الإسلامية التركية:
"Eserin bazı muhtasarları yapılmıştır. Bunlardan biri Ömer b. Abdurrahman el-Kazvînî'ye (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1343, 1355; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk 1403) . "

وترجمته أنَّ شعب الإيمان للبيهقي له مختصرات منها المختصر لعمر بن عبد الرحمن القزويني، طبع بتحقيق محمد منير الدمشقي في القاهرة 1343 و1355، وبتحقيق عبد القادر أرنؤوط 1403. ينظر:
Bekir Topaloğlu, "Şuabü'l-Îmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Temmuz 2024).

فكما ترى كرّر كاتب المادة في الموسوعة الوهمَ الذي وقع به المحققان الجليلان بأنْ نسبَهُ لعمرَ بن عبد الرحمن القزويني (الدمشقي)، وإنما هو لعمر بن علي القزويني الحافظ البغدادي.

[5] أحمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، مح. عبد السلام محمد هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، 105/3 (سند).

[6] محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1994/1414)، 220/3 (سند).

[7] محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي، *التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر* (القاهرة: مكتبة أضواء السلف، 1998/1418)، 30.

[8] ابن حجر العسقلاني، *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*، مح. نور الدين عتر (دمشق، دار مطبعة الصباح، الطبعة 3، 2000)، 41

[9] نور الدين عتر، *منهج النقد في علوم الحديث* (دمشق: دار الفكر، الطبعة 3، 1997)، 33

[10] محمود الطحان، *مصطلح الحديث* (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة 10، 2004/1425)، 18

2,1. مفهوم عصر الرواية

ممكن أن نميز بين عصرين عصر الرواية وعصر ما بعد الرواية، أو ما يسمى بعصر المتقدمين والمتأخرين على أن لا يراد بهما النسبية أي كل أحدٍ تقدَّم على غيره فهو متقدم عنه وذلك متأخر، لذا فالتعبيرُ بعصر الرواية أفضل من جهة أن المقصود به الرواية من حيث إسنادها ورجالها جرحاً وتعديلاً وموافقة ومخالفة بطريقة تحمُّل معتبرة وتصحيحها وتضعيفها وإيداعها في المصنفات الحديثية.

وأبرز وجهات النظر في قضية تحديد عصر الرواية:

أ. الحد رأس القرن الثالث، وهذه وجهة نظر الذهبي (ت.748هـ/1348م) في مقدمة «ميزانه» في معرض تبريره لعدم اعتنائه بذكر المتأخرين في كتابه أن العمدة في الأزمان المتأخرة ليس على الرواة بل على المحدثين المقيدين الذين عرفت عدالتهم في ضبط أسماء السامعين، ثم قال: «الحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس ثلاثمئة»[11]. وقد يؤخذُ على هذا الاتجاه أنه خرَج مخرج الغالب وإلا ففي القرن الرابع والخامس أصحاب أصولٍ يُخرَّجُ منها كانت الأسانيد عماد أحاديثهم مثل الطبراني (ت. 360هـ/360م) والدارقطني (ت.385/995) والحاكم (ت.405هـ/1014م) والبيهقي (ت. 458هـ/1065م) والخطيب البغدادي (ت. 463هـ/1071م).

ب. الحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين هو الزمن الذي كانت تورد فيه الأسانيد في الكتب ويكون هو العمود الفقري لأحاديثها وآثارها؛ وهو اتجاه فصله حمزة المليباري، وذكر أن المسيرة التاريخية للسنة ينبغي تقسيمها إلى مرحلتين كبيرتين متمايزتين: مرحلة الرواية الممتدة من عصر الصحابة إلى أواخر القرن الخامس حيث المعول عليه في النقل الإسناد، ومرحلة ما بعد الرواية وهي ما بعد القرن الخامس التي تتسم بالتخريج والإحالة إلى كتب السابقين، ثم قال: «وجدير بالذكر أن القرن الخامس الهجري من المرحلة الأولى، والقرن السادس من المرحلة الثانية يُعتبران فترتي انعطاف من مرحلة إلى أخرى، إذ ظهر في كل منهما الاعتمِاد على الكتب والرواية المباشرة تصاعداً وتنازلاً».[12]

ويظهر ذلك جلياً في كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر (ت. 571هـ/1175م) وهو من كتب القرن السادس لكن قوامه على الأسانيد، وهو مستودع لكثير من الروايات والآثار ولا سيما ما يتعلق منها بتراجم الرجال، بل ويمكن أن نجد كتابا من القرن السابع قوامه على الأسانيد مثل المختارة للضياء المقدسي (ت. 643هـ/1245م).

أمّا بعد عصر الرواية هذا فلم يبطل استعمال الإسناد بالكليّة، ولكن انتقلت العناية من الرواية للأحاديث بالإسناد إلى رواية الكتب الجامعة لها بالإسناد، كما قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ت.1417هـ/1997م).[13]

فمفهوم عصر الرواية إذًا هو العصر الذي احتيج للرواية فيه بالإسناد لنقل الأحاديث والتحقق من ثبوتها لا لنقل الكتب المصنَّفة، والراجح بالنظر إلى الأعم الغالب أنه ينتهي بنهاية القرن الخامس الهجري، وإن

[11] محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، مح: علي البجاوي (بيروت: دار المعرفة، 1963/1382)، 4.

[12] حمزة المليباري، *نظرات جديدة في علوم الحديث* (بيروت: دار ابن حزم، 1995/1416)، 11.

[13] عبد الفتاح أبو غدة، *الإسناد من الدين* (بيروت: دار البشائر، الطبعة 3، 2014/1435)، 99.

وُجد نقل الأحاديث بالإسناد بغرَض الإثبات في بعض مؤلفات القرن السادس والسابع لكنه ليس أسلوبًا يطبعُ هذين القرنين.

3,1. أهمية الإسناد ووظيفته في العصرين عصر الرواية وما بعده

مِن أجمع الأقوال التي عبّرت عن أهمية الإسناد كلمة عبد الله بن المبارك (ت.181هـ/797م) المأثورة: «الإسناد من الدين، ولولا الإسنادُ لقال من شاء ما شاء».[14]

ومبتدأ أمر الأسناد ما ذكره ابن سيرين (ت. 110هـ/728م) قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سمُّوا لنا رجالكم. فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم».[15]

وابن سيرين من الطبقة الثالثة أي الوسطى من التابعين بحسب تصنيف ابن حجر (ت.852هـ/1449م)،[16]وهؤلاء رواياتهم كانت عن الصحابة والتابعين أيضاً، بخلاف الطبقة الثانية أو كبار التايعين الذين كانت روايتهم جلها عن الصحابة وطريق الرواية بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم لم يطُل بعدُ. ثم روى التابعون عن التابعين فطال السند ولزم بيان المروي عنه ومعرفة حالة.

ثم حافظَ مَن بعدهم من المحدِّثين على هذه السنَّة من الحرص على نقل الحديث بسنده والنظر في الأسانيد وفحصها لمعرفة صدق الخبر، ونشأت عن ذلك علوم كالجرح والتعديل والعلل والتواريخ وعلم الغريب والناسخ والمنسوخ ومختلف الحديث ثم علم المصطلح وغيره من علوم الحديث، حتى صار الإسناد «خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة»،[17] وروى الخطيب من طريق صالح بن أحمد الحافظ قال سمعت أبا بكر محمد بن أحمد (ابن خَنْب) يقول: «بلغني أنَّ الله خصَّ هذه الأمة بثلاثة أشياء لم يعطها من قبلها: الإسناد والأنساب والإعراب»،[18] وقال ابن حزم (ت.456هـ/1064م) وهو المطَّلع في أحوال الملل والنحل: «وهذا نقلٌ خصَّ الله تعالى به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها».[19]

والإسناد وسيلة العلم، قال ابن تيمية (ت.728هـ/1328م): «العلم إمّا نقل مُصدق وإمّا استدلالٌ مُحقق»،[20] وهي التي اشتهرت بعدُ بصيغة: إن كنت ناقلا فالصحة أو مُدَّعيًا فالدليل. والنقلُ المصدق قائمٌ على الإسناد اتصالاً ورجالاً، فحدُّ الصحيح «ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ولم يكن شاذًا

[14] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، مح: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي وعنها صورته إحياء التراث العربي ببيروت، 1374هـ/ 1955م)، «المقدمة»، بلا رقم (15/1)، في باب سمّاه: «باب بيان أن الإسناد من الدين. وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات. وأن جرح الرواة بما هو فيهم جائز، بل واجب. وأنه ليس من الغيبة المحرمة، بل من الذب عن الشريعة المكرمة». وروى في أهمية الإسناد طائفة من أقوال السلف تراجع هناك.

[15] مسلم، «المقدمة»، بلا رقم (14/1).

[16] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *تقريب التهذيب*، مح: محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، 1986/1406)، 483.

[17] عثمان بن عبد الرحمن أبوعمرو تقي الدين ابن الصلاح، *معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)*. مح: نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1986/1406)، 255.

[18] أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، مح: محمد سعيد خطيب اوغلي (أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، د.ت)، 40.

[19] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 68/2

[20] أحمد بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، عناية: عبد الرحمن بن محمد (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004/1425) 344/13.

ولا معللاً»،[21] ومِن ثَمَّ اعتُبرت معرفةُ الإسانيد والعلم بها من فروض الكفاية،[22]وظهرت به منزلة السنة وأنها ثبتت بأدقِّ طرق النقد والتحقيق مما لم تعرف له البشرية نظيرًا، وكان أبلغَ جوابٍ على دعاوى المبطلين والمشكِّكين.[23]

لكن هذا كله في عصر الرواية، أما بعد عصر الرواية (والذي اختار الباحث أنه نهاية القرن الخامس الهجري) حيث استقرت الأحاديث والأخبار والآثار في الأصول المسندة فصار النقلُ المصدَّق يتمثَّل في الإحالة إلى الكتب الأصول والتخريج منها، ومن داوم على الرواية بالإسناد بعد ذلك فكان الإسناد له غاية وليس وسيلة.

وابن الصلاح (ت.643هـ/1245م) من الذين تعرضوا لهذه المسألة، قال: «ثم إن الرواية بالأسانيد المتصلة ليس المقصود بها في عصرنا وكثير من الأعصار قبله إثبات ما يُروى بها إذ لا يخلو إسناد منها عن شيخ لا يدري ما يرويه ولا يضبط ما في كتابه ضبطًا يصلح لأن يُعتمد عليه في ثبوته وإنما المقصود منها إبقاء سلسلة الإسناد والتي خصَّت بها هذه الأمة».[24]

وكذلك نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/ 1316م)، فقد ذكر الزركشي أنه قرأ له بخطِّه يُنكر على معاصريه تهافتهم على السماع وزهدهم بالإجازة المجردة مع أن الأزمنة اختلفت والسنن دُوِّنت، قال: « وهذا بخلاف ما بعد تدوين الكتب في علم المتن والسند فإنَّ فائدة الرواية إذًا إنما هي اتصال سلسلة الإسناد بالنبي صلى الله عليه وسلم تبركًا وتيمُّنًا وإلا فالحجة تقوم بما في السنن ونحوها».[25]

وكرَّر هذا المعنى المعاصرون منهم مثلاً محمد أبو زهو (ت.1403هـ/1983م) قال: «وصار الإسناد في الحديث، يقصد للتبرك».[26]

وقُد يُحمل قول هؤلاء العلماء الذين يُستشفُّ من عباراتهم التشكيك في قيمة الراوية بالإسناد بعد عصر الرواية أن يقصد سامع الحديث فيه مجرد تحصيل السند بينما الحديث مستقر في المصنفات خصوصًا مع غياب الجرح والتعديل في حق رجال القرون المتأخّرة، وغلبة المديح والإطراء على العلماء. ومقارنة كلامهم في سياقاتها تظهر أنهم لم يتحدثوا عن تحقيق المصنفات وإثباتها بالأسانيد بل عن رواية الأحاديث التي في المصنفات.

ويرى الباحثُ أنَّ اختصار قضية الرواية بالسند بعد عصرِها بالتبرك هو تسطيحٌ غير سديدٍ لها لسببين معنويّ وماديّ:

أمّا المعنويُّ فإنَّ السند حتى ولو تخفّف من الشروط المعروفة في الرجال إلا أنه نَسبٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى الصحابة والتابعين والمصنِّفين، وفي هذا الانتساب قوة معنوية تزيد الهمم في التحصيل

21 محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، *إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق*، مح: عبد الباري السلفي (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1987/1408)، 110/1.

22 علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، *شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر*، مح: محمد نزار تميم (بيروت: دار الأرقم، د.ت)، 617.

23 نجم الدين العيسى، *التعريف بتاريخ ومصادر الحديث النبوي الشريف* (اسطانبول: دار الروضة، 2018)، 173

24 عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو ابن الصلاح، *صيانة صحيح مسلم*، مح: موفق عبد الله (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 2، 1988/1408)، 117.

25 الزركشي، *النكت على مقدمة ابن الصلاح*، 514/3.

26 أبو زهو، *الحديث والمحدثون*، 437؛ عبد الجواد حمام، *التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله اورده*، (بيروت: دار النوادر، 2008) 72.

وتدفع طالب السند لقراءة الكتاب كاملاً على الشيخ كما نلاحظ في أيامنا إذا قرئ البخاري ومسلم والموطأ وغيرها أنهم يحملون أنفسهم على الحضور والمثابرة لإتمام القراءة والختم والحصول على الإجازة، ولولا قضية السند وهذا الانتساب المعنوي لتراخَى كثيرٌ من الطلّاب في ختم الكتاب.

وأّما السبب الماديُّ فتُفهم من كلمة عبد الفتاح أبو غدة الآنفة أن الرواية بالسند لم تبطل بعد عصر الرواية وإنما انتقلت العناية من الرواية للأحاديث بالإسناد إلى رواية الكتب الجامعة لها بالإسناد، وهذا استمرَّ على الأقل بضعة قرون أخرى، فينبغي أن يُعتبر الإسناد من القرائن القوية على نسبة الكتب لأصحابها في طرفي الإسناد سواء مصنّف الكتاب المرويّ أو المؤلف المتأخر الواصل إلى كتابه بالسند، وهذه وظيفة مادية تُعرف قيمتها في تحقيق المخطوطات ونسبة الكتب إلى أصحابها، وفيما يلي بحث تطبيقي لإثبات من هو مؤلف مُختصر شعب الإيمان المنسوب لبعض القزوينيّين بناء على أسانيد المؤلف التي في أوله، نموذجًا لما طرحتُه.

2. تحقيق هوية القزويني مُختصِر كتاب شعب الإيمان

سأجري هذا التحقق في أربعة مطالب: أولاً أعرف بالكتاب، ثم بالقزويني الذي اشتهرت نسبة الكتاب إليه، ثم بالشك في هذه النسبة، ثم بالهوية الصحيحة لمؤلفه وهو قزويني أيضًا لكنه غير الأوّل.

1,2. التعريف بكتاب مختصر شعب الإيمان للقزويني

مختصر شعب الإيمان هو اختصار لكتاب شعب الإيمان للإمام البيهقي والذي استلهم عنوانه كسلفه الحَليميّ (ت.403هـ/1012م)،[27] من حديث النبي صلى الله عليه وسلم من رواية أبي هريرة رضي الله عنه: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ –أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ– شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، والحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ».[28]

اقتصر مؤلفه في كل شعبه منه على آية أو آيتين وحديث أو حديثين وقد يردفها بحكاية عن الصالحين. طُبع الكتاب محققاً طبعات عديدة،[29] وأصلهن جميعاً الطبعة المنيرية بتحقيق الشيخ محمد منير الدمشقي (ت. 1367هـ/ 1948م)، وكان أخرجها أولاً عام (1343هـ) ثم أخرجها عام (1355هـ) وقال في تصديرها: «فوفّقتُ لطبعه ثانياً مع زيادات في الأصل وجدتها في نسخة مخطوطة سنة 832هـ في المكتبة النورية بمصر المحمية».[30]

فهذه أصل طبعات الكتاب أمّا أشهرها وأوسعها انتشارًا في البلاد فتلك التي حقّقها الشيخ عبد القادر

[27] أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني أبو بكر البيهقي، *شعب الإيمان*، مح. عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 1/ 84.

[28] محمد بن إسماعيل الجُعفي البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه «صحيح البخاري»*، مح. محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422) «الإيمان»، 3 (ر: 9)؛ مسلم، صحيح مسلم، شعب الإيمان «، 58.

[29] وثَمَّ استعراض لأهم طبعات مختصر شعب الإيمان للقزويني:

أ– الطبعة المنيرية بتحقيق محمد منير الدمشقي. إدارة الطباعة المنيرية في القاهرة.

ب– طبعة بتحقيق عبد القادر أرنؤوط، دار ابن كثير في دمشق، اعتمد بها في الأصل على الطبعة المنيرية.

وكذلك طبعته مؤسسة الكتب الثقافية في بيروت، بتحقيق عبد الله حجاج، 1985م. الدار الدمشقية ودار ابن القيم في دمشق، بتحقيق معاذ جوهر، 2007م . ودار البيان في دمشق بتحقيق بشير عيون، 2010م.

ومن طبعاته بلا تحقيق: دار المشاريع في بيروت 1995، ودار ابن حزم في بيروت 2003م، ودار الهادي في بيروت 2007.

[30] عمر القزويني، أبو جعفر، *مختصر شعب الإيمان*، مح. محمد منير الدمشقي (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1975)، 2.

الأرنؤوط (ت. 1425هـ/ 2004م)، وقد نوّه في مقدمتها بالطبعة المنيرية وذكر أن الشيخ محمد منير توسع في التعليق عليه ولكن لم يتكلّم على أحاديثه وفيه كثير من التحريف والتصحيف، قال: «وقد ذكر الأستاذ خير الدين الزركلي في الأعلام أنَّ لهذا الكتاب نسخة مخطوطة في مكتبة شستربيتي بإيرلندا تحت رقم 3682، ولكن لم يتيسّر لي الحصول عليها. وقد رجعت في تحقيقه إلى مخطوطة شعب الإيمان للإمام البيهقي رحمه الله الذي هو أصل هذا المختصر».[٣١]

وقد تيسر لي بفضل الله الحصول على نسخة شستربيتي التي أشار إليها الشيخ عبد القادر أرنؤوط، ولها انعكاس في هذا التحقيق العملي.

2,2. مُختصرُ شعب الإيمان وَفق المشهور من أنه عمر بن عبد الرحمن القزويني (ت. 699هـ/1299م)

اشتهر في طبعات الرسالة المسماة «مختصر شعب الإيمان» أن مؤلفها هو عمر بن عبد الرحمن القزويني، كذا في غلاف الطبعتين على اختلاف في كنيته فعلى المنيرية: أبو جعفر عمر القزويني، وعلى الأرنؤوطية: أبو المعالي عمر بن عبد الرحمن القزويني، وعلى بعض الطبعات الأخرى كطبعة بشير عيون: أبو القاسم عمر بن عبد الرحمن القزويني، وكلها متفقة على تاريخ وفاته أنه 699هـ..

وجاء على هامش الجزء الثامن عشر من سير أعلام النبلاء، بتحقيق الشيخين شعيب الأرنؤوط ونعيم العرقسوسي عند الحديث عن كتاب شعب الإيمان للبيهقي: «وقد اختصره عدة علماء، منهم الإمام أبو القاسم عمر بن عبد الرحمن القزويني الشافعي المتوفى سنة 699 هـ، وهو مختصر لطيفٌ جدًّا»[٣٢].

على أن محموداً الأرنؤوط في تحقيقه لشذرات الذهب بإشراف والده الشيخ عبد القادر صوّب أن تكون كنيتُه أبا المعالي كما في البداية والنهاية لا أبا القاسم كما في شذرات الذهب والأعلام للزركلي وهامش سير أعلام النبلاء.[٣٣]

وأما كنيته بأبي جعفر التي على غلاف المنيرية، فكذلك فهرسَ بها آرثر آربري لنسخة شستربيتي بإيرلندا برقم 3682، وكتب:

"MUKHTASAR SHU'AB AL-IMAN. By abu ja'far 'Umar b.'Abd al-Rahman Al-Qazwīnī Al-Shafi'e d. 699 1299)".[٣٤]

فكناه آربري بأبي جعفر، وسمّاه عمر بن عبد الرحمن القزويني الشافعي وذكر تاريخ وفاته عام 1299/699.

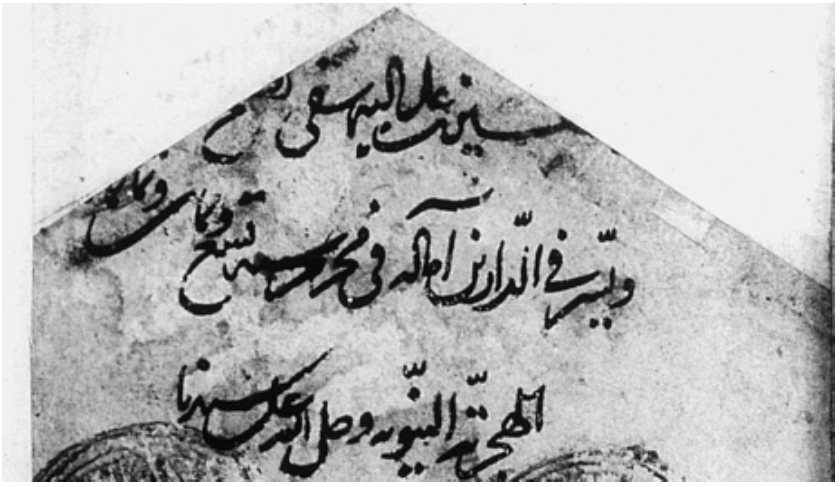
ونسخة شستربيتي المذكورة كُتِبَت عام 807هـ، ولكن في أولها خرمٌ يحول دون جلاء الاسم والكنية، كما في الشكلين الآتيين:

[31] عمر بن عبد الرحمن بن القزويني أبو المعالي، *مختصر شعب الإيمان*، مح. عبد القادر الأرنؤوط (دمشق: دار ابن كثير، الطبعة 2، 1985)، 7.

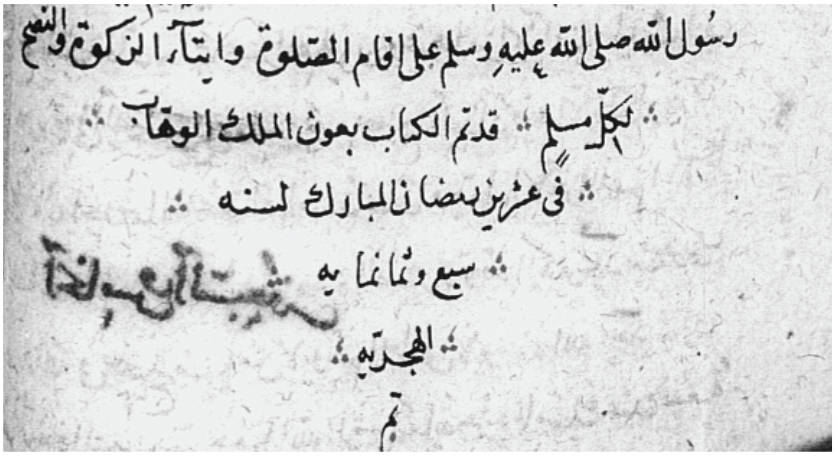
[32] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 166/18.

[33] عبد الحي بن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، مح. محمود الأرنؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1 1991/1412) 787/7.

[34] آرثر آربري، *سلسلة فهارس المكتبات الخطية النادرة قائمة المخطوطات العربية في مكتبة تشستربيتي*، (دبلن: 1958م) 3/ 78.



شكل 1: صورة من نسخة مختصر شعب الإيمان للقزويني المحفوظة في مكتبة شستربيتي بإيرلندا ويظهر في أولها الخرم الذي يحول دون ظهور اسم المختصِر وكنيته، وإنما يظهر فيه فقط اسم مؤلف الكتاب الأصل شعب الإيمان الذي هو الإمام البيهقي.[35]



شكل 2: صورة من نسخة مختصر شعب الإيمان للقزويني المحفوظة في مكتبة شستربيتي بإيرلندا، وفيها تاريخ الفراغ من نسخ الكتاب أنه 807هـ، ولكن لم يُذكر فيها اسم الناسخ.[36]

هذا ولم يعرِّف به الشيخ محمد منير سوى ما ذكر على الغلاف، لكن الشيخ عبدالقادر الأرنؤوط ترجم له في مقدمته وعلّق على كنيته أبي جعفر بأنه خطأ وكذا أبو القاسم وأن الصواب أبو المعالي، ثم ذكر مولده في تبريز سنة 653هـ ونشأته وهجرته وشمائله وأنه أخو جلال الدين الخطيب القزويني (ت. 738/1338) المعروف صاحب كتابَي تلخيص المفتاح والإيضاح في علوم البلاغة، وأنه هاجر إلى الموصل ثم قدم وأخاه

[35] عمر القزويني، مختصر شعب *الإيمان* (إيرلندا: مكتبة تشستربيتي، رقم المخطوطة: 3682)، الورقة 1-ب
[36] القزويني، مختصر شعب *الإيمان* مخطوط تشستربيتي، الورقة 19-أ

جلال الدين إلى دمشق فانتزع قضاء دمشق من بدر الدين بن جماعة، فأحسن السيرة في القضاء، وساس الناس، فلما أقبل التتار إلى دمشق رحل إلى مصر وتوفي بها عن ست وأربعين سنة.[٣٧]

وترجمته له مقتبسة من البداية والنهاية،[٣٨] وقد عُرِف عمر بن عبد الرحمن القزويني فقيهًا قاضيًا، ولم يوسم بحديثٍ أو رواية سوى هذا الكتاب الذي نُسِب إليه.

3,2. الشكُّ في هوية القزويني مختصِر شعب الإيمان

ثمة دلائل تشكك بنسبة الكتاب إلى عمر بن عبد الرحمن القزويني قاضي القضاة، وهي:

أولاً- قول المصنف في مقدمة الكتاب: « فقد تكرّر من سيدنا ومولانا نادر بلاده، وناصح عباده، وعلامة زمانه، وأعجوبة أوانه، شمس الملة والدين محمد ابن القاسم بن أبي البدر ابن المَليحي المزّي، الفقيه المحدث الواعظ – أدام الله توفيقه وجعل السعادتين صاحبه ورفيقه- عدّةُ مكتوبات من واسط[٣٩] إلى بغداد في السؤال عن عدد شعب الإيمان».[٤٠]

ومبعث الشك: أنه لم يُذكَر لعمر بن عبد الرحمن القزويني ولا لأخيه محمد الخطيب المشهور ولا لأبيهما رحلةً أو إقامةً في بغداد. وإنما وُلِد عمر في تبريز في آذربيجان سنة 653هـ ثم غرّبت الأسرة فكان لها إقامةٌ في الموصل حيث ولد الخطيب القزويني سنة 666هـ وكانت من الثغور ناحية الروم، ثم إلى دمشق حيث ولي عمرُ القضاء حتى توفي سنة 699هـ، ولم يُذكَر لهم رحلة إلى بغداد.

فقد كان ينبغي إذاً أن ترد الكتبُ من واسط إلى دمشق لا إلى بغداد، وهذه النقطة بالذات هي التي جعلتني أشك في نسبة الكتاب ودفعتني إلى البحث.

ثانياً- أقف عند محمد بن القاسم بن أبي البدر ابن المليحي (ت.744هـ/1343م)، الذي وصفه المصنف بقوله: سيدنا ومولانا وعلامة زمانه وشمس الملّة والدين المحدث الفقية الواعظ، كما في النقل الآنف.

ترجم له الحافظ ابن حجر، وذكر أنه برع في القراءات واشتغل بالفقه والأصول وله في الوعظ أشعار وموشحات، وكان حسن الصوت بعيد الصيت في الوعظ وأنه خطب في بغداد ثم انتقل في آخر أمره إلى واسط وتوفي بها سنة 744هـ.[٤١]

وجاء في فوات الوَفيات في ترجمته: «توفي آخر جمعة في شهر رمضان سنة أربع وأربعين وسبعمائة، رحمه الله تعالى، وقد ناهز السبعين»[٤٢].

ومعنى ناهز: قاربَ،[٤٣] وهذا يعني أنه حين توفي عمر بن عبدالرحمن القزويني سنة 699 كانت سنُّ

37 القزويني، *مختصر شعب الإيمان*، مقدمة محققه عبد القادر الأرنؤوط 13. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء، *البداية والنهاية* (بيروت: مكتبة المعارف.د.ت) 13/14.

38 ابن كثير، *البداية والنهاية*، 13/14.

39 واسط مدينة بناها الحجاج بن يوسف الثقفي، جاء في معجم البلدان: «فأما تسميتها؛ فلأنها متوسطة بين البصرة والكوفة؛ لأن منها إلى كل واحدة منهما خمسين فرسخا»، انظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، مجمع *البلدان* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 347/5. وهي الآن أطلال قرب مدينة الكوت حاضرة المحافظة التي سميت بواسط، ينظر: كمال هاشم حمود، *الأطلس الإسلامي الجغرافي الجديد* (حلب: دار القلم العربي، د.ت)، 87.

40 القزويني، *مختصر شعب الإيمان (طبعة دار ابن كثير)*، 17.

41 أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة*، مح. محمد سيد جاد الحق (مصر: دار الكتب الحديثة، د.ت)، 4/ 260؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 5، 1980)، 335/6.

42 محمد بن شاكر الكتبي، *فوات الوفيات*، مح. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1974)، 4/ 108.

43 ناهزَ من النَّهز وهو النهوض لتناول الشيء، في المقاييس: «ومن الباب ناهز الصبيُّ البلوغَ إذا داناه كأنه نهضَ له وتحرّك»، وفي اللسان:

ابن المليحي نحواً من خمسٍ وعشرين سنة أو أقل! ، هذا مع انشغال القزويني بالقضاء، وهو قاضي القضاة ذو الصولة والدولة والخمسين من العمر تقريباً يرسلُ إلى شابٍّ في أوّل الطلب ومقتبل العشرين فينعته بسيدنا ومولانا وعلامة الزمان شمس الملة والدين!.

والحاصل أن قائل هذه العبارات الموجودة في مقدمة المختصر لا بدَّ أن يكون من أقران الواعظ ابن المليحي الواسطي ومن علماء بغداد، وأنّ هذه المراسلة جرت بعد السبعمئة لمّا نضجا في العلم جميعاً، أي بعد وفاة عمر بن عبد الرحمن القزويني سنة 699 بعقود.

ثالثاً- وهو البند الأهم في تحقيق نسبة الكتاب، بل هو أهم مما يكتب على الصفحة الأولى من المخطوط والذي قد يكون التصحيف أو البلى أصابه، إنها الرواية التي يحدّث بها المصنفُ، والشيوخُ الذين أخذَ عنهم أحاديث شعب الإيمان بأسانيدهم، وهم كما ورد في مقدمة الكتاب ثلاثة:

الأول: «الشيخ العالم مسند العراق رشيد الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عمر المقرئ البغدادي بها»[٤٤].

وهو المحدث الصوفي الكاتب، ولي مشيخة دار الحديث المستنصرية، وسمع منه خلق من أهل بغداد والرحالين وانتهى إليه علو الإسناد، مولده سنة 623 هـ ووفاته سنة 707هـ[٤٥].

الثاني: «القاضي تقي الدين أبو الفضل سليمان بن حمزة بن أحمد المقدسي من دمشق»[٤٦].

الفقيه الحنبلي شيخ المذهب ومسند الشام في وقته، تتلمذ عليه الحافظ المزي ومجد الدين ابن تيمية وغيرهم، دمشقي المولد والوفاة (628 - 715 هـ)[٤٧] .

الثالث: «مسند الوقت أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي إجازة عامة إن لم تكن خاصة»[٤٨].

وهو الملقب بابن البخاري (595 - 690 هـ) نعته الذهبي بمسند الدنيا، وحدّث نحواً من ستين سنة، ببلاد كثيرة بدمشق ومصر وبغداد وغيرها، وسمع منه الأئمة الحفاظ المتقدمون، وقد ماتوا قبله بدهر، وهو آخر من كان في الدنيا بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية رجال ثقات أي بالسماع المتصل[٤٩].

فالمصنف بدأ بشيخٍ من بغداد يُعتبر مسند العراق وذكر أنه حدثه بها، وثنّى بالآخر فقال من دمشق.

فلو كان القاضي عمر بن عبد الرحمن القزويني المتوفى 699هـ مصنّفَ المختصر وراوي أحاديثِه عن هؤلاء الثلاثة لعُرِف بهم، وهو ممكن نظريّاً حسب وفياتهم، لكن هل يمكن أن يكون محدّثاً يروي عن مثل هؤلاء الكبار ثم يغفلُه أصحاب التراجم الذين عاصروه أو جاؤوا من بعده؟

على أن المترجمين له لم يذكُروه بحديث ولو كان روى عن هؤلاء لاشتهر مع أنه كان قاضي دمشق في حقبة المقدسيّين المحدِّثين بها.

«وناهز الخمسين: قاربَها». انظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 363/5 (نهز)؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 421/5 (نهز).

44 القزويني، *مختصر شعب الإيمان (طبعة دار ابن كثير)*، 19.

45 الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 73/1.

46 القزويني، *مختصر شعب الإيمان (طبعة دار ابن كثير)*، 19.

47 ابن شاكر، *فوات الوفيات*، 2 / 83؛ الزركلي، *الأعلام*، 3/ 124.

48 القزويني، مختصر شعب الإيمان (طبعة دار ابن كثير)، 20.

49 الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 13/ 306؛ الزركلي، *الأعلام*، 257/4.

4.2. الهوية الصحيحة لمختَصِر شعب الإيمان وأنه عمر بن علي القزويني (ت. 750هـ/1350م)

بعد استقراء مشاهير القزوينيين في تلك المدة يتبيّن أن مؤلف مختصر شعب الإيمان والراوي عن هؤلاء المشايخ الثلاثة هو الحافظ سراج الدين عمر بن علي بن عمر القزويني، قال الحافظ ابن حجر: «محدث العراق، سراج الدين، ولد سنة (683هـ) وعُني بالحديث، وسمع من الرشيد بن أبي القاسم ومحمد بن عبد المحسن الدواليبي والنجم أحمد بن غزال وجمع جمّ، وأجاز له التقي سليمان وغيره من دمشق، وصنّف التصانيف وعمل الفهرست أجاد فيه، ومات سنة (750هـ) . روى عنه جماعة من آخرهم شيخنا مجد الدين محمد ابن يعقوب الشيرازي صاحب القاموس»[50].

أما كنيته فأبو حفص، وكُتِبَ في أول مشيخته (الفهرست) التي أثنى عليها الحافظ ابن حجر آنفاً، وحققها عامر صبري: «قال الشيخ أبو حفص سراج الدين عمر ابن السيد علي بن عمر القزويني المحدث الشافعي الإمام بجامع الخليفة ببغداد».[51]

فقد ذكر ابن حجر شيخين من الثلاثة هم الرشيد بن أبي القاسم (أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عمر المقرئ) والتقي ابن سليمان وبقي الثالث فخر الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي (690هـ) ولا يُنكر أن يكون قد أجازه على صغر سنه إجازة عامة وربما خاصة كما ذكر، فقد كان لما توفّي ابنَ سبع ممن يصحّ تحمُّلهم وجرت العادة في ذلك الوقت أن يستجيز الآباء لأبنائهم من المشايخ الكبار ويحرصوا عليه.[52]

والدليل على أنه هو صاحب مختصر شعب الإيمان قوله في بعض مواضع المشيخة : «وجميع مؤلفات الحافظ شيخ السنة أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله بن موسى البيهقي الشافعي ككتاب شعب الإيمان ... أرويها بطرقٍ كثيرة منها عن جماعة منهم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عمر المقرئ، وتقي الدين سليمان بن حمزة بن أحمد المقدسي إجازة مراراً كثيرة عن الشيخ أبي محمد الأنجب بن أبي السعادات بن محمد بن عبد الرحمن الحماني وأبي العباس أحمد بن يعقوب بن عبدالله المارستاني وغيرهم إجازة بخطوطهم قالوا جميعاً : أخبرنا كذلك أبو حفص عمر بن أحمد بن عمر الزَّنجاني في صفر سنة اثنتين وستين وخمسمئة ، قال : أخبرني إجازة بجميع مؤلفات البيهقي ومروياته سوى الأسماء والصفات فإنه سماعاً وإجازة الشيخ أبو الحسن عبيد الله بن محمد ابن الإمام أبي بكر البيهقي بروايته عن جده أبي بكر سماعاً

[50] ابن حجر، *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة*، 3/ 256؛ الزركلي، *الأعلام*، 5/ 56؛ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت) 7/ 300.

وقال محقق مشيخة السراج القزويني: «دُفن في مسكنه بمحلة المأمونية شرقي بغداد، وأصبح بعد ذلك مسجدًا يعرف باسم جامع الشيخ سراج الدين، ويقع في محلّة تسمى باسمه أيضاً ولا تزال معروفة بهذا الاسم، وقبره قائمٌ إلى اليوم في الجامع المذكور». ينظر: مشيخة *الإمام سراج الدين عمر بن علي القزويني المحدث المقرئ القرشي الشافعي*، مح. عامر حسن صبري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005/1426)، 12.

[51] القزويني، مشيخة *سراج الدين القزويني*، 80.

[52] القزويني، مشيخة سراج الدين القزويني، 398، وفيه أنه بلغ من عناية والده بتحصيل الإجازات له أن استجاز له من بعض كبار المشايخ وهو في الحمل سنة ثلاث وثمانين وستمئة. والإجازة للجنين مرتبة بين الإجازة لمعدوم التي صحّح الإمام النووي بطلانها وبين الإجازة للطفل الذي لا يميز والتي صحّح الإمام النووي جوازها، وبذلك حصل فيها اختلاف كثير عند المتأخرين حتى قيل هي أولى بالجواز إذا عطف على إجازة والديه وأولى بالمنع مستقلاً، وقيل: أولى بالجواز إذا كانت بعد نفخ الروح وأولى بالمنع إذا كانت قبله. واستظهرَ العراقي بناءَ صحة الإجازة على كون الحمل يُعلَم (أي يُعامَل معاملة المعلوم) أو لا، واعتمده السخاوي. ينظر: محمد بن عبد الرحمن شمس الدين السخاوي، *فتح المغيث شرح ألفية الحديث*، مح. صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية،2001)، 2/ 88؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*، مح. أحمد عمر هاشم (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999)، 2/36-37.

بعضها وإجازة سائرها .ح وأرويها عالياً عدداً عن الشيخ أبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي إجازة عامة إن لم تكن خاصة بإجازته الخاصة من الحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي».[٥٣]

فهذا المقطع موجود يكاد يكون بالحرف الواحد في مقدمة مختصر شعب الإيمان مخطوطاته ومطبوعاته سواء، وفيه ذكر الشيوخ الثلاثة كما تقدّم.

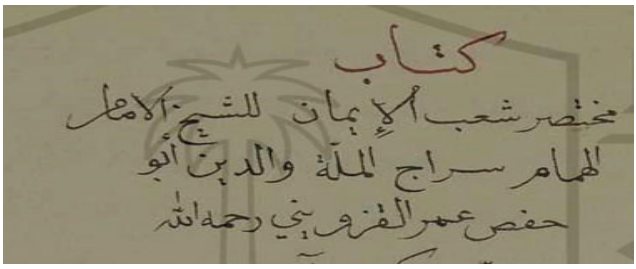
وهذه الصيغة من روايته عن أبي الحسن المقدسي بقوله: «إجازة عامة إن لم تكن خاصة» تكررت في المشيخة مراراً.[٥٤]

وأما روايته عن سليمان بن حمزة المقدسي فكثيراً ما يقول في المشيخة: «وعن سليمان بن حمزة بن أحمد المقدسي إجازة من دمشق مراراً بخطه».[٥٥]

وبالجملة فمع كثرة شيوخه وقد أحصاهم المحقق بخمسة وستين إلا أنه أكثرَ عن هؤلاء الثلاثة مقترنين في مواضع عديدة بصيغة متقاربة كالموجودة في مقدمة المختصر مما لا يدع مجالاً للشك أنه هو صاحب التصنيف.

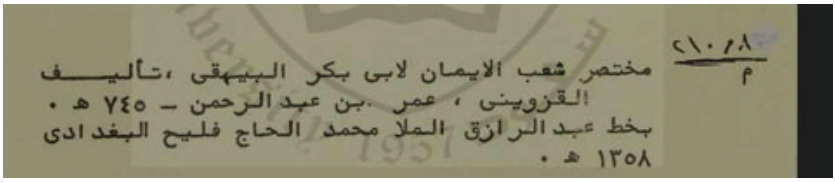
وأعود إلى ابن المليحي الواعظ، والكتبِ التي أرسلها من واسط إلى بغداد كما في مقدمة المختصر، ثم وصفُ المصنّف له بأوصاف التبجيل الباذخة، فالذي يستقيمُ أن يكون المصنِّفُ كاتبُ تلك العبارات هو سراج الدين عمر بن علي بن عمر القزويني محدث بغداد، والراوي عن الشيوخ المذكورين، وقرينُ ابن المليحي وشريكه في شيخه أحمد بن غزال.

وثمة نسخة خطية لهذا الكتاب مختصر شعب الإيمان في مكتبة جامعة الرياض (الملك سعود) ضمن مجموعٍ هي أكثره برقم 2195، وخط نسخي جيد في إحدى وستين ورقة، بخط عبد الرزاق الملا محمد الحاج فليح البغدادي، على غلافها (الورقة الأولى منها): كتاب مختصر شعب الإيمان للشيخ الإمام الهمام سراج الملة والدين أبو حفص عمر القزويني رحمه الله بمنّه وكرمه كما في الشكل 3، فاللقب سراج الملة والدين، والكنية أبو حفص، والاسم عمر، والنسبة القزويني، إلى هنا لا مشكلة، لكن منظمي الفهارسِ ثَمَّ كتبوا على غلافها: تأليف القزويني عمر بن عبد الرحمن – 745هـ!، وهو المبيّن في الشكل 4.



شكل 3: صورة من نسخة مختصر شعب الإيمان للقزويني المحفوظة في مكتبة جامعة الرياض (الملك سعود)، وعلى غلافها اسم المؤلف صحيحًا.[٥٦]

[53] القزويني، *مشيخة سراج الدين القزويني*، 510.
[54] القزويني، *مشيخة سراج الدين القزويني*، 225 .
[55] القزويني، *مشيخة سراج الدين القزويني*، 323 .
[56] عمر القزويني، *مختصر شعب الإيمان* (رقم المخطوطة: 2195، مكتبة جامعة الرياض)، 1.



شكل 4: صورة من نسخة مختصر شعب الإيمان للقزويني المحفوظة في مكتبة جامعة الرياض (الملك سعود)، من الورقة التي ألحقها مفهرسو المكتبة، وفيها الخطأ في هوية المؤلف.[٥٧]

وهذه التي ذكروا شخصية ثالثة هي سراج الدين عمر بن عبد الرحمن الفارسي القزويني (ت.745هـ/1344م)، وهو مفسّرٌ صنّفَ الكشف على الكشاف للزمخشري وغير ذلك.[٥٨]

والفيصل –كما تبيّن– أسانيدُ مصنِّف مختصر شعب الإيمان إلى الإمام البيهقي التي هي أسانيد المحدث سراج الدين عمر بن علي القزويني المذكورة في مشيخته، وما أحسن ما قاله محققها: «احتفظت هذه المشيخة بجوانب قيّمة من المعلومات من أهمها تلك التي تقوم على التوثيق إذ سجّل المؤلف ما قرأه وما أجيز له من الكتب والمرويات التي يرويها بأسانيده إلى أصحابها وإن اهتمام المؤلف بالإسناد يعد أهم وسيلة للضبط والتحقيق في صحة نسبة الكتب إلى مؤلفيها».[٥٩]

فلَه أن يضيف مختصر شعب الإيمان إلى مؤلفات السراج القزويني صاحب المشيخة ويضيف علاقته بابن المليحي المقرئ الفقيه الواعظ مما يزيد المعرفة بسراج الدين القزويني ويغني ترجمته.

الخاتمة

في ختام هذه الجولة في فائدة الإسناد بعد عصر الرواية تبيّن أن حصرَه في وصف التبرك يقصر به عن بعض أهدافه المعنوية من حيث استجماع الهمم وتوثق العزائم في السماع والتحصيل، فضلاً عن دوره الوظيفي في التحقق من نسبة الكتب لمؤلفيها، وتأكَّدَ في النموذج الذي اخترته أنَّ المؤلف الحقيقي لمختصر شعب الإيمان هو الحافظ سراج الدين عمر بن علي بن عمر القزويني البغدادي، لا قاضي القضاة عمر بن عبد الرحمن القزويني الدمشقي كما في المطبوع. وتبيّنَ أن طرق توثيق نسبة الكتب إلى المؤلفين والكشف عن الخطأ فيها عديدة بدءاً من التواريخ والبلدان المذكورة إلى أساليب الكتابة والتعبير وعلاقات المؤلف ومراسلاته إلى أسانيد المؤلف وهي –أي الأسانيد– من أوثق الطرق ولا سيما عند فقدان غلاف المخطوط أو تآكله أو خطأ المفهرسين، وأن التوارد على الخطأ ومنزلة مرتكبيه لا ينبغي أن يكون حجاباً حائلاً دون إعادة البحث والتمحيص.

وأوصي بإعادة تحقيق مختصر شعب الإيمان بعد أن تبيَّنت هوية مؤلفه تحقيقًا علميّا جديدًا بناءً على ما ظهر من النسبة الصحيحة، مما سيكون له أثرٌ في إغناء ترجمة مؤلفه وفي إغناء الكتاب أيضًا ولا ريب أن المختصَر يُنبئ عن عقل صاحبه وتوجُّه نظَره فضلاً عن الآراء التي يبثُّها من خلاله.

[57] القزويني، *مختصر شعب الإيمان*، مخطوط مكتبة جامعة الرياض، ورقة التعريف بالمخطوط.

[58] أحمد بن محمد الأدرنوي، *طبقات المفسرين*، مح. سليمان بن صالح الخزي (المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1997/1418)، 380؛ الزركلي، *الأعلام*، 5/ 49؛ كحالة، *معجم المؤلفين*، 289/7.

[59] القزويني، *مشيخة سراج الدين القزويني*، 61 (مقدمة المحقق صبري).

Kaynakça

Ali el-Kārî, Mullâ Ali b. Sultan el-Herevî. *Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker fî Muṣṭalaḥâtü ehli'l-eṯer*. thk. Muhammed Nizâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.

Arberry, Arthur. *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*. Dublin: y.y., 1958.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuʿabü'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buḥârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *Ṣaḥîḥ-i Buḥârî*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavku'n-Neceh, 1422/2001.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *el-İsnâd mine'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 3. Basım, 1435/2014.

Ebû Zühû, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Kahire: Matbaatü Mısr, 1958.

Edrenavî, Ahmed b. Muhammed. *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Sâlih el-Hızî. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1997.

Îsâ, Necmüddîn. *et-Taʿrîf bi-târîḫ ve meṣâdir el-ḥadîṯ en-Nebevî eş-Şerîf*. İstanbul: Dâr er-Ravda, 2018.

Tergî, ʿAbdullâh el-Murâbiṭ. *Feheris ʿulemâʾ el-mağrib munḏu en-neşʾe ilâ nihâyet el-ḳarn eṯ-ṯânî ʿaşer li'l-hicre*. Tetvân: Külliyyet el-Âdâb ve'l-ʿUlûm el-İnsâniyye, 1999.

Hamevî, Ebû Abdillah Yâkūt b. Abdullah. *Muʿcemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.

Hammûd, Kemâl Hâşim. *el-Atlasu'l-İslâmî el-cuğrâfiyyi'l-cedîd*. Halep: Dârü'l-Kalemü'l-Arabî, t.y.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîṯ*. thk. Mehmet Said Hatipoğlu. Ankara: Dârü İhyâi's-Sünne en-Nebeviyye, t.y.

Hemmâm, Abdülcevâd. *et-Teferrüd fî rivâyeti'l- ḥadîṯ ve menhecü'l-muhaddisîn fî ḳabûlihi*. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2008.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvînî. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker*. thk. Nûreddin Itr. Dımaşk: Dârü Matbaatü's-Sabâh, 3. Baskı, 2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-Kâmine fî a'yâni'l-mie'ti's-sâmineti*. thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hakk. 5 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Medenî Matbaası, t.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü't-tehẕîb*. thk. Muhammed Avâme. Şam: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî ez-Zâhirî. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer el-Kureşî Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, t.y.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, t.y.

İbn Şâkir, Muhammed b. Şâkir el-Kütbî. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1974.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. Medîne: Kral Fahd Basımevi, 1425/2004.

İbnü'l-İmâd, Abdülhayy el-Hanbelî. *Şeẕarâtü'ẕ-ẕeheb fî ahbâri men ẕeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâût. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1412/1991.

İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmü'l-ḥadîṯ (Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ)*. thk. Nûreddin Itr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ṣıyânetü Ṣaḥîḥi Müslim*. thk. Muvaffak Abdullah. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.

Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmü'l-ḥadîṯ*. 3. Basım, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1997.

Kahhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.y.

Kazvînî, Ömer b. Abdurrahmân Ebû Hafs. *Muḫtaṣaru Şu'abi'l-îmân*. Riyad: Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi No: 2195.

Kazvînî, Ömer b. Abdurrahmân Ebû'l-Maâlî. *Muḫtaṣaru Şu'abi'l-îmân*. thk. Abdülkâdir el-Ernâût. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 2. Basım, 1985.

Kazvînî, Ömer Ebû Ca'fer. *Muḫtaṣaru Şu'abi'l-îmân*. Dublin: Chester Beatty Library No: 3682.

Kazvînî, Ömer Ebû Ca'fer. *Muḫtaṣaru Şu'abi'l-îmân*. thk. Muhammed Münir ed-Dımaşkî. Kahire: İdâretü't-Tıbaati'l-Menîriyye, 1975.

Mansûrî, Nâyif b. Salâh. *İrşâdü'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şüyûḫi't-Taberânî*. Riyad: Dârü'l-Kıyân, t.y.

Melîbârî, Hamza. *Naẓratün cedîdetun fî ulûmi'l-ḥadîṯ*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1995.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Ṣaḥîḥ-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.y.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳâ'iḳ ilâ maʿrifeti süneni ḫayri'l-ḫalâ'iḳ*. thk. Abdülbârî es-Selfî. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Îmân, 1408/1987.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdürrahmân. *et-Tavżîḥu'l-ebher ʿalâ (li-) Teẕkireti İbni'l-Mülaḳḳın fî ʿilmi'l-eṯer*. Kahire: Mektebetü Aḍvâu's-Self, 1418/1998.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdürrahmân. *Fetḥu'l-muġīṯ bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîṯ*. thk. Salâh Aviyda. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.

Tahhân, Mahmûd. *Teysirü muṣṭalaḥi'l-ḥadîṯ*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 10. Basım, 2004.

Tekle, Muhammed Ziyâd. "Men Huve Müellifu Muhtasari Şu'abi'l-Îmân?" *el-Ukûk* (Ağustos 2020). https://www.alukah.net/sharia/0/141615/.

Topaloğlu, Bekir, "Şuabü'l-Îmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Temmuz 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/suabul-iman-beyhaki

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-iʿtidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Ali el-Becevî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bilâferîc. 3 Cilt. Riyad: Aḍvâu's-Self, 1998.

Ziriklî, Hayreddîn. *el-Aʿlâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 5. Basım, 1980.

ÇERKEŞÎ TEKKESİNE AİT BAZI VAKIF BELGELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Some Waqf Documents of Charkashī Tekke

Murat İSMAİLOĞLU

Dr., Ankara, Türkiye.
Ph.D., Ankara, Türkiye.
muratismailoglu77@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0727-8836

Nuran DÖNER

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye.
Asst. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Bilecik, Türkiye..
nuran.doner@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8739-7113

S. Burhanettin KAPUSUZOĞLU

Ankara, Türkiye.
bkapusuzoglu@yahoo.com, ORCID: 0009-0008-3402-6950

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Haziran / June 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 483-508

Atıf / Citation: İsmailoğlu, Murat - Döner, Nuran - Kapusuzoğlu, S.Burhanettin "Çerkeşî Tekkesine Ait Bazı Vakıf Belgelerinin Değerlendirilmesi [Evaluation of Some Waqf Documents of Charkashī Tekke]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 483-508
https://doi.org/10.51553/bozifder.1653970

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 (**Murat İSMAİLOĞLU, Nuran DÖNER, S. Burhanettin KAPUSUZOĞLU**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Bu makalede bir Türk tarikatı olan Halvetiyye'nin Şâbânîlik kolundan neşet etmiş bulunan Çerkeşiyye şubesine ait bir tekke ile ilgili bazı vakıf belgeleri gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu belgelerin orijinallerinin fotoğrafları ve transkripsiyonlarına yer verilerek tekkeyle ilgili olarak tarihî bakımdan önem arz eden bazı bilgiler okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Çalışmanın girişinde Halvetîlik, Şâbânîlik ve Çerkeşîlik ile ilgili genel bilgiler aktarılmış, devamında ise söz konusu vakıf belgelerinin sunumuna yer verilmiştir. Bu belgelerin açığa çıkarılmasının, genelde tasavvuf tarihine, özelde ise Halvetiyye tarikatı, Şâbâniyye kolu, Çerkeşiyye kolu ve ait olduğu döneme ışık tutması, bu mahfuz bilgiler ışığında tasavvuf ve tarikatlar tarihine katkıda bulunması bakımından önem arz ettiği düşünülmektedir. Şeyh Şâbân-ı Velî'ye nisbet edilen Şâbâniyye, Halvetî tarikatının bir kolu olan Cemâliyye'nin bir şubesidir. Şâbâniyye'nin gelişip kurumsallaşması ise Karabâş-ı Velî döneminde gerçekleşmiştir. Karabâş-ı Velî'den sonra tarikat Nasûhiyye, Ünsiyye, Bekriyye gibi kollarla yaygınlaşmıştır. Çerkeşî Mustafa Efendi'ye nisbet edilen Çerkeşiyye ise Nasûhiyye kolundan neşet etmiştir. Çerkeşî Mustafa Efendi, Çankırı'nın Çerkeş ilçesinde doğmuş, yine 1229/1814 yılında Çerkeş'te vefat etmiştir. Türbesi kendi adıyla anılan caminin içerisindedir. Çerkeşî Mustafa Efendi, *Risâle fî tahkîki't-tasavvuf* isimli bir risale yazmış, bu risalede tasavvufa dair pek çok mühim konuyu ele almış ve şeriat-tasavvuf ilişkisini net bir şekilde ortaya koymuştur. Bu risalede tarikata intisap edenlerin ulaşmaya çalıştıkları yolun fiil, sıfat ve zat tecellileri olarak üç halden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Yine bu üç halin bazı sapık fırkaların önünü açabileceğini ancak sufileri bu sapık fırkalardan ayırt etmenin temel ölçüsünün şeriat-ı Muhammediye olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla şeriata aykırı en küçük bir harekette bulunan sufinin sözlerinin ve yolunun sufilerin hakiki yoluyla hiçbir alakasının olmadığını açık bir şekilde ortaya koymuştur. O, risalede Melâmîler ile ilgili de değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu risale toplum nezdinde ve ulema arasında çok şöhret bulmuştur. Çerkeşî ailesi ilme verdikleri önem dolayısıyla ulema ailesi olarak da bilinmektedir. Çerkeşî Mustafa Efendi'nin oğulları Mehmed, Mesut ve Osman Vehbi kendisinden sonra ilim, irşad ve tebliğ faaliyetlerini devam ettirmişler ve çok sayıda talebe yetiştirmişlerdir. İstanbul'a yerleşen Osman Vehbi Efendi'nin soyundan Çerkeşîzâdeler olarak tanınmış bir ulema ailesi oluşmuştur. Çerkeşî Mustafa Efendi'nin tarikatı olan Çerkeşiyye Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen Haliliyye ve Kuşadalı İbrahim Efendi'ye nisbet edilen İbrahimiyye veya diğer meşhur ismiyle Kuşadaviyye olarak iki koldan devam etmiştir. Fatih türbedarı Ahmed Amiş Efendi, Kuşadalı İbrahim Efendi'nin Mehmet Tevfik Bosnevî üzerinden devam eden silsileyi günümüze ulaştırmıştır. Bu makalede Çerkeşî Mustafa Efendi, Çerkeşiyye tarikatı ve bazı vakıf belgeleri ışığında bu tarikatla ilgili bazı değerlendirmelere yer verilmiştir.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetiyye, Şâbâniyye, Nasûhiyye, Çerkeşiyye, Çerkeşî Mustafa, Tekke, Vakıf, Belge.

Abstract
In this article, some foundation documents related to a tekke belonging to the Charkashiyya branch of the Shābāniyya branch of Khalwatiyya, a Turkish order (ṭarīqa), have been unearthed. Photographs and transcriptions of the originals of these documents are included, and some historically important information about the tekke is presented to the attention of the reader. In the introduction of the study, general information about Khalwatiyya, Shābāniyya and Charkashiyya is given, followed by a presentation of the waqf documents in question. It is thought that the discovery of these documents is important in terms of shedding light on the history of Sufism in

general, the Khalwatiyya ṭarīqa, the Shābāniyya branch, the Charkashiyya branch and the period to which it belongs and contributing to the history of Sufism in the light of this reserved information. Shābāniyya, attributed to Sheikh Shaʿbān al-Walī, is a branch of Jamāliyya, a branch of the Khalwatiyya order. The development and institutionalization of Shābāniyya took place during the period of Qarabāsh al-Walī. Therefore, Qarabāsh al-Walīis considered the second pīr of Shābāniyya. After Qarabāsh al-Walī, the sect spread with branches such as Naṣūḥiyya, Unsiyya and Bakriyya. Charkashiyya, attributed to Charkashī Mustafa Efendi, originated from the Naṣūḥiyya branch. Charkashī Mustafa Efendi was born in Çerkeş district of Çankırı and died in Çerkeş in 1229/1814. His tomb is in the mosque named after him. Charkashī Mustafa Efendi wrote a treatise titled *Risāla fī al-taḥqīq al-taṣawwuf*; in this treatise, he discussed many important issues related to Sufism and clearly revealed the relationship between sharīʿa and Sufism. In this treatise, he stated that the path that the initiates of Sufism try to reach consists of three states: action, attribute and essence manifestations. Again, he emphasized that these three states may pave the way for some deviant sects, but the main criterion for distinguishing Sufis from these deviant sects is al-Sharīʿa al-Muḥammadiyya. Therefore, he made it clear that the words and path of the Sufi who does the slightest act contrary to the Sharīʿa have nothing to do with the true path of the Sufis. He also made evaluations about the Malāmīs in his treatise. This treatise was very famous in the society and among the scholars. The Charkashī family is also known as the ulema family because of the importance they attached to knowledge. Charkashī Mustafa Efendi's sons Mehmed, Mesut and Osman Vehbi continued their activities of knowledge, guidance and preaching after him and raised many students. Osman Vehbi Efendi settled in Istanbul and his descendants became a family of scholars known as Charkashīzādas. Charkashiyya, the sect of Charkashī Mustafa Efendi, continued in two branches: Khalīliyya, attributed to Khalīl Efendi of Gerede, and Ibrāhīmiyya, attributed to Ibrāhīm Efendi of Kuşada, or Kushādawiyya, as it was also known. Aḥmad Āmish Efendi, the tomb keeper of Mehmed the Conqueror, carried the silsila of Ibrāhīm Efendi of Kuşada through Mehmed Tawfīq Bosnawī to the present day. In this article, Charkashī Mustafa Efendi, the Charkashiyya sect and some evaluations about this sect in the light of some waqf documents are included.
Keywords: Sufism, Khalwatiyya, Shābāniyya, Naṣūḥiyya, Charkashiyya, Charkashī Mustafa, Tekke, Waqf, Document.

Giriş

Halvetî tarikatı, Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'den itibaren Rûşeniyye, Cemâliyye, Şemsiyye ve Ahmediyye olmak üzere dört ana kola ayrılır. Her ana koldan muhtelif alt kollar ve şubeler zuhur etmiştir. Halvetiyye'nin ana kollarından biri olan Cemâliyye, Pîr Cemâl-i Halvetî'ye (ö. 899/1494) nispet edilmektedir. Cemâliyye'den doğan kollar şöyledir: Şâbâniyye: Şâbân-ı Velî (ö. 976/1568, Kastamonu); Karabâşiyye: Karabâş-ı Velî (ö. 1097/1685, Kahire); Nasûhiyye: Seyyid Mehmed Nasûhî Efendi (ö. 1130/1717, İstanbul); Çerkeşiyye: Çerkeşî Mustafa Efendi (ö. 1229/1813, Çankırı); Halîliyye: Geredeli Halil Efendi (ö. 1259/1843, Gerede);

İbrâhimiyye: Kuşadalı İbrâhim Efendi (ö. 1262/1846, Medine); Bekriyye: Mustafa Kemâleddin el-Bekrî Efendi (ö. 1162/1749, Kahire); Feyziyye: Feyzüddin Hüseyin Efendi (ö. 1309/1891, İstanbul); Ârifiyye: Ömer Ârifî el-İstanbûlî Efendi (ö. 1103/1690); Hüseyniyye: Hacı Hüseyin Kastamonî Efendi.[1]

Halvetî tarikatı, Anadolu'nun mânâ çehresini ak eden yollardan biri olarak tebarüz etmiş irfan ocağıdır. Kolları ve şubeleri vasıtasıyla ufukları kuşatmış medeniyetin dilbestelerini söylemiştir. Her yerde ve Yozgat'ta...

Halvetiyye büyüklerinden ve yolun kolbaşılarından Pîr Abdülmecîd-i Sivâsî (d. 1563 ö. 1639), halifelerinden olan Bozoklu Abdurrahman Efendi'yi kendi memleketine göndermiştir. Şeyh Abdurrahman Efendi'nin tekkesini Bozüyük'te açtığı bilinmektedir. Bozüyük, muhtemel ki Akdağmadeni civarındadır. Bozok'ta ahalinin Halvetîlikten ilham alma tarihi görüldüğü gibi bir hayli gerilere gitmektedir. Bununla birlikte Halvetîlik Yozgat'ta şehirleşmenin başlamasıyla esas etkisini göstermiş, irfan halkalarında adâb ve erkânı yürütülmüştür.

Çorum Hıdırlık'ta metfun ve devrinin en büyük âlimlerinden, muhaddis ve fakih Şeyh Vezirköprülü Yusuf Bahri Efendi (ö. 1825), Bozok'ta eşine az rastlanır bir tesire sahiptir. Yozgat'ta Câmi-i Kebîr'in açılışı için tertip edilen merasimde hazır bulunmuş ve ilk Cuma Namazını kıldırmış bir zat olarak hâlâ hatırası yaşamaktadır. Şeyh Yusuf Bahri Efendi, Nakşî ve Halvetî-Şâbânî şeyhidir. Çapanoğlu Süleyman Bey tarafından Çorum'dan Yozgat'a davet edilmek suretiyle sık sık gelen, Yozgat şehir merkezi ve civarda bilhassa Köseyusuflu, Paşaköy ve Battal gibi köylerde mürîdanı bulunan Fahru'l-Muhaddisîn Şeyh Yusuf Bahri Efendi, zamanında, Osmanlı ülkesinin meşhur hadis âlimleri arasındadır.

Yozgat şehir merkezinde, iki Halvetî tekkesi vardır. Büyük Şeyh Efendi diye meşhur Hacı Ahmed-i Velî Tekkesi, Halvetî tekkelerinin en büyüğüdür. Diğeri ise Nohutlu'nun eteklerinde, Alacalıoğlu Camii'nin

[1] Halvetî tarikatına dair bilgi için bk. Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 535-563. Semih Ceyhan, *Üç Pîrin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazâniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alâeddin Efendi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015); Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 695-778.

hemen üst tarafında, o zamanki Çatak Mahallesi'nde bulunan Küçük Şeyh Efendi Tekkesi'dir. Şeyh Hacı Ahmed-i Velî'ye "Büyük Şeyh Efendi" denilip Yozgat şeyhlerinin en büyüğü o kabul edildiği için buradan hareketle Şeyh Hüseyin Muhyiddin Efendi'ye de "Küçük Şeyh Efendi" denilir.[2]

1. Halvetî Şâbânî Pîri Çerkeşî-i Velî

Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî, ö. 892/1487), Cemâliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî, ö. 899/1494), Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, ö. 910/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddin Sivâsî, ö. 1006/1597) şeklinde dört ana kola ayrılan Halvetiyye tarikatının, bu kollarından da çeşitli şubeler ortaya çıkmıştır. Şâbâniyye, Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan (Cemâliyye, Ahmediyye, Rûşeniyye, Şemsiyye) Cemâliyye'nin bir şubesidir.[3]

Seyrü sülûkünü Bolu'da Cemâl-i Halvetî'nin diğer halifesi Hayreddin Tokadî'nin yanında tamamlayan Şâbân-ı Velî memleketi Kastamonu'da faaliyetlerde bulunmuştur. 16. yüzyılda çevre illerde yayılan Şâbâniyye tarikatı, 17. yüzyılda İstanbul'da temsil edilmeye başlanmıştır. Şâbâniyye bu yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'dan Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur.

18. yüzyılın sonlarına doğru Şâbâniyye'yi İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da temsil eden Nasûhiyye kolundan, Kastamonu civarında Çerkeş'te Çerkeşî Mustafa Efendi'ye (ö. 1229/1814) nisbet edilen bir kol zuhur etmiş, bu kol 19. ve 20. yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Zoralı Şeyh Mehmed Efendi'den inâbe alan Çerkeşî Mustafa Efendi'nin tarikat silsilesi Mudurnulu Şeyh Abdullah Rüşdî Efendi (1141/1728-29), Şâbâniyye'nin Nasûhiyye kolu kurucusu Şeyh Mehmed Nasûhî el-Üsküdârî (1130/1718), Karabâşiyye kolu kurucusu Karabâş-ı Velî

[2] S. Burhanettin Kapusuzoğlu, *Yozgat'ın Üç Sırlısı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 54-64.

[3] Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/393-395. Ceyhan, "Halvetiyye", 695-781.

(10977/1686)[4] vasıtasıyla tarikat pîri Şeyh Şâbân-ı Velî'ye ulaşmaktadır.[5] Dolayısıyla Çerkeşiyye 18. yüzyılda İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da Şa'bâniyye'yi temsil eden Nasûhiyye[6] kolundan zuhur etmiştir.

Şâbâniyye mensuplarınca pîr-i sânî kabul edilen Çerkeşî Mustafa Efendi, on üç halife yetiştirmiştir. Çerkeşîzâdeler ismiyle meşhur olan, birçok ulema ve ârifin yetiştiği aile onun neslinden gelmektedir. Mustafa Çerkeşî, Karabâş-ı Velî'nin *Mi'yâru't-Tarîka* adlı eserinde açıkladığı Halvetîliğin yirmi şartını üçe indirdiği için Şa'bâniyye tarikatının ikinci pîri olarak adlandırılmış ve kol kurucusu kabul edilmiştir.[7] Büyük Aziz, "Çerkeş Şeyhi" diye meşhurdur. Osmanzâde el-Hac Hüseyin Vassaf Efendi, *Sefîne-i Evliya*'sında Çerkeşli Şeyh Mustafa Efendi'den şöyle bahseder:

"Meşâyıh-ı izâm-ı Şa'bânîyye'dendir. Neş'etleri Çerkeş'tendir. Şeyh-i mükerremleri Muhammed Efendi'nin vâris-i kemâlâtı olup, ziyâret-i Haremeyn'e dahi muvaffak olarak kemâlât-ı ârîfâneleri şuyû' bulmuştur. Halka-i irşâddan onüç halîfesi yetişmiş 1224 /1809 senesinde âzim-i dâr-ı ahiret olmuşlardır. Çerkeş'te medfûndur. "Oldu Şeyh vâsıl-ı cânân Yâ Hû-1224" İstanbul'da bir silsile-i urefâ vü ulemâ teşkîl eden Çerkeşlizâdeler, müşârünileyhin ahfâdındandır. Osmanlı Müellifleri'nde, Çerkeşî Mustafa Efendi hazretlerinin irtihâli 1229/ (1814) gösterilmiş ise de yanlıştır. Hazreti Şeyh'in ahvâl ve asnâf-ı tarîkata dâir Risâle-i Türkiyye'lerinin matbû' olduğunu Osmânlı Müellifleri'nde Tâhir Bey yazmaktadır. Mezkûr risâle ahîren görüldü, gâyet mühimdir.

[4] Karabâş-ı Velî'nin pek çok halifesi olmakla birlikte içlerinde en tanınmış olanlarından biri Reşâdi Muhammed Efendi diğeri de Şeyh Nasûhî Efendi'dir. Mustafa Tatcı, *Üsküdarlı Muhammed Nasuhi ve Divanı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 68.

[5] Mustafa Tatcı, "Şâbâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/211-215; Mustafa Tatcı, *Hazreti Pîr Şabân-ı Velî Kitabı* (İstanbul: H Yayınları, 2019); Ceyhan, "Halvetiyye", 720-723; Vahit Göktaş, "Halvetiyye'nin Şabaniyye Ekolü ve Kolları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2011), 134-163.

[6] Nasûhiyye, Halvetîliğin en yaygın kollarından biridir. Osmanlı Devleti'nin tarihi boyunca tasavvufla siyaset yakın temas içinde olması dolayısıyla padişahların da her dönemde tekkelerle ilişkileri devam etmiştir. Nasûhî Efendi'nin yaşadığı dönemde de devletin Halvetî tarikatıyla yakınlığı müşâhede edilmektedir. Vahit Göktaş, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufi Görüşleri* (Ankara: Yayınevi, 2010), 22-23. Ayrıca bk. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları 2003), 227-228.

[7] Göktaş, "Halvetiyye'nin Şabaniyye Ekolü ve Kolları", 154-155; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003),135. Ayrıca bk. M. İhsan Oğuz, *Şâbân-ı Veli ve Mustafa Çerkeşî* (İstanbul: Oğuz Yayınları 1995), 90.

Çerkeşî Mustafa Efendi hazretlerinin mürîdlerinden olup, Tokat'ta ikâmet etmekte olan Cebbârzâde Süleymân Bey, azîz-i müşârünileyhi Tokat'a da'vet etmekle, da'vete rû-yı icâbet gösterip Tokat'a şeref-i muvâsaletlerine müsâdif yevm-i mes'ûdda bütün ahâlî istikbâline çıkmışlar. Hattâ on dakîkalık yola kadar şal döşemişlerdir. Hazreti Şeyh, gâyet mahviyyet-perver olduğundan Çerkeş'teki dergâh pek harâb olduğunu ve hattâ binânın birçok yerleri iplerle bağlı bulunduğu hâlde kimseye bu bâbta teklîfte bulunmamış idi. Hazreti Azîz'in Tokat'a azîmeti sırasında Süleymân Bey kâhyası vâsıtasıyla tevsîan ve müceddeden derhâl bir binâ-yı âlî vücûda getirmiş ve kimin tarafından yapıldığını kimseye bildirmemiş idi. Hazreti Şeyh Çerkeş'e avdet ettikte binâ-yı cedîdi görünce hayrette kalmış ve fakat bilâ-tereddüt ikâmet eylemişlerdir. Hakîkat-ı hâli merâk ederek kendilerinden suâlde bulunanlara: "Cânım biz sormadık, Girip oturduk. Siz niye soruyorsunuz?" buyururlar imiş.

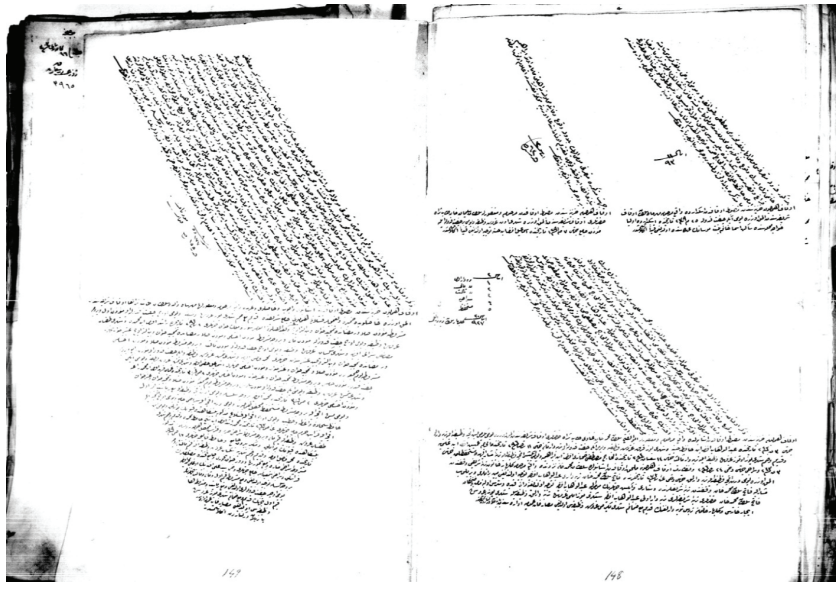
Bir gün hastalanmışlar. Süleymân Bey, Hıristiyan hekîm celbedip, Hazreti Azîz'i tedâvî eylemek istemiş. Hekîm muâyene edince Hz. Şeyh ona hitâben: "Hastalığımı teşhîs ettin mi?" diye sorunca o da: "Onbir de ilâc tertîb eyledim. İçince bi-inâyetillâh şifâ bulacaksınız." cevâbını vermiş idi. "Öyleyse ben bu işi bir kere hastalığıma danışayım." deyip yorganı başına çekmiş, bir müddet sonra tabîbe hitâben: "Hastalığım bana lisân-ı hâl ile dedi ki: 'Vâkıa verilecek ilâcla ben geçerim. Ama senin ile yirmi beş senedir hem-bezm oldum. Benim yerime hiç tanımadığın bir hastalık gelir, tedâvîsi bulunmazsa ne yaparsın?' Düşündüm ben o ilâcı içmekten vazgeçtim." demiştir.[8]

Çerkeşî Mustafa Efendi'nin halifelerinin faaliyetleri sonucu Çerkeşiyye tarikatı, Batı Karadeniz'de, Orta Anadolu'da özellikle Ankara ve çevresinde, İstanbul ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmıştır. Çerkeşiyye'den Beypazarlı Ali Efendi'nin halifesi Kuşadalı İbrâhim Efendi ile Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen İbrâhimiyye ve Halîliyye adlı iki şube meydana geldiği bilinse de bunlardan ancak ilki bir kol olarak kabul edilebilir.

Çerkeşî'nin emrine uyarak ölümünün hemen ardından İstanbul'a giden

[8] Bk. Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 4/88-89.

ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi tarafından Fındıkzâde'deki Beşikçizâde Dergâhı şeyhliğine getirilen ve Beypazarlı Ali Efendi'nin (ö. 1234/1819) tek halifesi olan Kuşadalı İbrâhim Efendi (ö. 1262/1846) tekke, taç, hırka gibi tarikatların geleneksel unsurlarını kaldıran fikir ve uygulamalarıyla Türk tasavvuf tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Kuşadalı'nın Mehmed Tevfik Bosnevî ile (ö. 1283/1866) devam eden silsilesi, "Fâtih Türbedarı" diye meşhur olan Ahmed Amiş Efendi (ö. 1920) vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Fatih Sertürbedarı Ahmed Amiş Efendi'ye[9] dair bir belge yeni bilgiler içermektedir. Mesela babasının isminin Ali olduğunu ilk defa bu belgeden öğreniyoruz:



Resim 1[10] Ahmed Amiş Efendi'ye Dair Belge

[9] Bk. Ahmed Güner Sayar, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun-Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024), 251-286. Türk ilim ve fikir hayatının mümtaz simalarından olan Mecdî Efendi'ye dair bu önemli eser, Sertürbedar Ahmed Amiş Efendi'nin bağlısı Mecdî Efendi'nin hayatı ve çevresini etraflıca ele almakta ve Aziz Amiş Efendi'ye dair kapsamlı bilgiler ihtiva etmektedir.

[10] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Vakıf Defteri [VD]*, No.878. Tarafımızca bulunan belgenin çevirisi, Türbedar Aziz'in muhiplerinden Dr. Seyit Ali Kahraman tarafından yapılmıştır. Kendilerine teşekkür ederiz. Not: Ahmed Amiş Efendi ile ilgili olmayan kısımlar çevrilmemiştir.

Türbedar Ahmed Amiş Efendi

Cihât Defteri, satır 2

Aded-i umum: 2

Nev-i cihât: Türbedâr-ı sânî

Mahall-i hizmet: Türbe

Vezâif ve muhassasât: fî şehr 140, zamm-ı ahar 46 + 186, fodla çift som? 2

Esâmî-i mutasarrıfân: El-Hac Amîş Efendi ibn Ali

Tevcîh tarihi: 11 Receb 1296/1 Temmuz 1879

Vâkıfı ismiyle hayrât ve müberrâtın mahal ve mevâkıı: Evkâf-ı Hümâyûn hazinesinden mazbut evkaftan İstanbul'da vâki cennetmekân Ebü'l-feth merhum ve mağfurun leh Sultan Mehmed Han tâbeserâh hazretlerinin vakfı.

Atik esas defteri: Sadr-ı âlî

Şart-ı vâkıf: Vakfiye-i İstanbul sâdis, no: 46, sayfa: 82,

Hulasa: 2815

Vukuat: Mûmâileyh Amiş Efendi bervech-i silsile ibkâen berat verilmiştir. 14 C. 1305/27 Şubat 1888, hulasa: 321

Not: Amiş Efendi'ye ait bundan sonraki bilgiler yukarıdaki sütundan alınmıştır.

Mûmâileyhin bi'r-rızâa ferâğ ve kasr-ı yedinden bi-hasbi't-tarîk türbedâr-ı sânî bulunan El-Hac Amîş Efendi'ye bervech-i silsile türbedâr-ı evvel ciheti tevcih olunmuştur.

19 Zilka'de 1305/29 Temmuz 1888. Hulasa: 350

Hacı Ahmed Efendi'nin maa-zamm-ı ahîr ser-türbedâr vazifesi olan 200 guruş üzerine 500 guruş daha zammile 700 guruşa iblağı şeref-südûr buyurulan irâde-i seniyye-i hilâfet-penâhî icab-ı âlîsinden bulunduğunu mübeyyin? Mabeyn-i Hümâyûn-ı cenâb-ı mülûkâne Başkitâbet-i celîlesinin 15 Kânûn-ı evvel sene 1317 ve 20 Kânûn-ı evvel sene 1317 tezkiresi sureti zirine keşide buyurulan 20 Şaban sene 1319/2 Aralık 1901 ve 20 Kânûn-ı evvel sene 1317 buyruldu-i sâmî-i cenâb-ı Sadâretpenâhî mucebince ... 2 Zilkade 1319 ve 25 Kânun-ı sânî 1317 tarihinde lazım gelen mahallere ilmühaberleri verilmiştir.

Nizamât maddesi tafsili 3848

Türbe-i müşârunileyhin ser türbedârı El-Hac Ahmed Amîş Efendi olduğu ve kendisi el-yevm ber-hayat bulunduğu hademe tarafından verilip ... 5 Zilkade 1319 ve 1 Şubat 1317/14 Şubat 1902 tarihli ilmühaberden anlaşılmıştır.

Not. Bundan sonrası Amiş Efendi hazretlerinden sonra 2. türbedarlığa gelenlere ait bilgilerdir. Amiş Efendi sütununda bulunduğu için çevrilmiştir.

Mûmâileyhin keff-i yedinden türbedâr-ı sâlis bulunan Abdülaziz Efendi'ye bervech-i silsile türbedâr-ı sânî ciheti bi't-tevcîh berat verilmiştir. 16 Zilkade 1305/24 Ağustos 1888. Hulasa: 350

Mûmâileyhin rızasıyla ferâğ ve kasr-ı yedinden hasbe't-tarîk türbedâr-ı sâlis bulunan Ramiz Rifat Efendi'ye bervech-i silsile tevcih. 1 Şaban 1306/2 Nisan 1889. Hulasa: 394

Mûmâileyhin bilâveled vuku-ı vefatıyla ... hasbe't-tarîk türbedâr-ı sâlis bulunan Hafız Mehmed Ziyâeddin Efendi'ye bervech-i silsile tevcih. 2 Rebiülahir 1316/20 Ağustos 1898. Hulasa: 964.

Yozgat'a gönderdiği halifesi Şeyh Yozgatlı Hacı Ahmed-i Velî Efendi'nin silsilesi de Damatzâde Mehmed Necib Efendi[11] vasıtasıyla

[11] Şeyh Damatzâde Necib Efendi'nin (d. 1862 ö. 1944) İstanbul meşayihinin meşhurlarından aziz Şeyh Mehmed Kâmil Efendi'den (ö. 1912) Nakşî hilâfeti aldığı bilgisinin kaynağı, Damatzâde ailesinin büyükleridir. Fakat hâl böyle olmakla birlikte, Şeyh Kâmil Efendi'nin kimliği konusu net değildir. Bu zat, meşhur Şabânî şeyhi Mehmed Kâmil Efendi mi, yoksa başka bir Şeyh Mehmed Kâmil Efendi daha mı var? Yahut da müfessir Allâme Elmalılı Hamdi Efendi'nin de şeyhi olan Şabânî azizlerinden Şeyh Mehmed Kâmil Efendi, aynı zamanda Nakşibendiyye'den de müstahlef mi? Ya da Şeyh Necib Efendi'yi bizzat görmüş Damatzâde ailesinin verdiği Kâmil Efendi'den Nakşî hilâfeti bilgisi doğru değil mi? Ancak şu var ki, aile, Necib Efendi azizin, İstanbul meşayihinden Şeyh Mehmed Kâmil Efendi ile hilâfet münasebetinin kesin olduğunu söyler. Kanaat-i acizanem, Şeyh Mehmed Kâmil Efendi'nin, Halvetî-Şabânî azizlerinin büyüklerinden Kuşadalı İbrahim Efendi'nin kolundan aziz Şeyh Yakup Han'ın halifesi olan zat olduğudur. Necib Efendi'nin kendi meşrebinden bir zata gitmesi gayet tabiîdir. Bu durumda Şeyh Necib Efendi, hilafet aldığı ilk şeyhi Şeyh Muhyiddin-i Velî, ondan sonra da Şeyh Mehmed Kâmil Efendi'dir. Şeyh Mehmed Necib Efendi, Halvetî-Şabânî yolunun zat postunun hilâfet icazetini de Büyük Şeyh Hacı Ahmed-i Velî Efendi'nin torunu ve kendi şeyhi Muhyiddin-i Velî Efendi'nin yeğeni Şeyhzâde Ahmed Şevki Efendi'ye (d. 1906 ö. 2002) vermiştir. Şeyhzâde'nin hilafet aldığı zat, zannedildiği gibi amcazadesi Müderris Hâfız İbrahim Edhem Efendi (d. 1861 ö. 1942) değildir. Şeyhzâde İstanbul'dan döndüğünde özellikle gidip görüşüp intisap ettiği ve yönlendirmesi ile 1925 yılında Karga Köyüne öğretmen olarak tayininin yapılmasına vesile olan Nakşî şeyhi Gedikhasanlı Mehmed Şâkir Efendi'dir (d.1853 ö.1937). Bu sırada da Ethem Efendi hayattadır ve kendisine intisap fikri yoktur her nasılsa. Hatta, Ethem Efendi yeğeni

torunu Şeyhzâde Hacı Ahmed Şevki Ergin Efendi vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Yozgat Şeyhi ya da Büyük Şeyh Efendi şeklindeki ihtiram ifadeleri ile anılan Hacı Ahmed Efendi, tekkesinde, oğlu ve birinci halifesi Şeyh Muhyiddin Efendi'nin inşâ ettirdiği türbede sırlanmıştır. Bu noktada bir hususa dikkat çekmek gerekir. Pîr-i Sânî Çerkeşî-i Velî'ye ait tâc-ı şerif ve âsâ, kendisinin mânâda bizzat verdiği bir emirle halifesi Hacı Ahmed-i Velî Efendi tarafından Çerkeş'ten alınarak Yozgat'a getirilmiştir. Emanetler şu anda Yozgat'tadır.[12]

Diğer taraftan Çerkeşî-i Velî, bir müellif olarak da bilinmektedir. Eserleri: *Mi'râciye*: Klasik Türk Edebiyatı'nda, Mi'râc mucizesi en çok işlenen konulardan biridir. "Allah'ı seven, Beni sever." hadis-i şerifini referans alan Türk edipleri, Hz. Peygamber sevgisini anlatan şiirler kaleme almışlar ve O'na duydukları derin sevgiyi edebî bir tür olan şiirlerle anlatmışlardır. Kaynaklarda, Mustafa Efendi'nin Hz. Peygamber sevgisini işlediği ve kendisine atfedilen birçok manzum şiirleri olduğu kaydedilir. *Risâle fî Tahkîki't-Tasavvuf*: Mustafa Efendi, bu eseri Sultan II. Mahmud Han'ın isteği üzerine, ulemâ ile mutasavvıflar arasındaki tartışmaların çözümü amacıyla kaleme almıştır. Çerkeşî, şeriat-tarikat ilişkisini konu edindiği eserinde şeriat ile maneviyatı bittecrübe yaşayan tarikat erbabı arasında geçen bazı hususların yanı sıra Melâmîlik,[13] mürşid-mürîd

Ahmed Efendi'ye hitaben: "Seni dedemin ruhaniyetiyle yetiştiririm Allah'ın izniyle." demesine rağmen gönülden ikna olup kendisine tâbi olmamıştır ki bu detay Şeyhzâde'yi tanıyanlarca malumdur. Dahası var: Şâkir Efendi vefat ettikten sonra İstanbul'da Erbilli Es'ad Efendi'nin halifelerinden Ayazma Camii İmamı Hâfız Mustafa Hulusi Efendi'ye (ö. 10 Kasım 1950) intisap için gittiğinde de (İlginçtir, ziyaret sırasında amcazâdesinin vefat haberini veren de Mustafa Hulusi Efendi'dir) Ethem Efendi gene hayattadır. Çok açık hakikat şu ki Şeyhzâde Ahmed Şevki Efendi'nin Halvetî-Şabanî hilafeti Damatzâde Mehmed Necip Efendi'dendir. Ethem Efendi, Hacı Ahmed-i Velî Tekkesi'nin irşad postundaki sıralamadaki kişidir. Esasen Şeyhzâde hazretlerinin irşad usûlüne bakınca Kuşadalı Azîz'den gelen tarzın hakimiyeti görülmektedir. Şeyh Mehmed Kâmil Efendi'ye dair bilgi için bk. Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/137-142; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din-Felsefe-Siyaset-Hukuk*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 26-27.

[12] Kapusuzoğlu, *Yozgat'ın Üç Sırlısı*, 41-51.

[13] Şeyhzade Ahmed Şevki Efendi, kulağında ağrı olduğu için muayene olup tedavî olmak amacıyla Ankara'ya gider. Niyeti, Melâmî büyüklerinden Arabacılar Kethüdası İsmail Ağa'yı da (ö. 26.5.1938) ziyaret etmektir. Ulus'ta bir otelde kalır ve sabah güne Hacı Bayram-ı Velî Türbesi'ni ziyaret ederek başlar. Sabah namazından sonra İsmail Ağa'yı ziyaret niyetiyle oturduğu kahveye gider. Hazreti bir köşede iki sandalyeye birden oturmuş hâlde bulur. Selâm verir. İsmail Ağa, Şeyhzade daha bir şey demeden: "Şeyhzadem hoş geldin. Kulağın mı ağrıyor?" diye kendisine

ilişkisi, nübüvvet ve kerâmet gibi konuları açıklamayı gaye edinmiştir.[14] *Tuhfetü'l-Mürîdîn ve Tesliyetü'l-Muhibbîn*: Mustafa Efendi risalenin başında âlim bir zat olan Abdullah Efendi isminde birisinin kendisine mektup yazması üzerine risaleyi yazdığını belirtir. Bu zat mektubunda dua ve zikirde muteber olanın ihfâ, yani gizlilik olduğunu iddia etmesi ve birtakım deliller ileri sürmesi üzerine, Çerkeşî bu iddiaları risalede kısa ve özlü bir şekilde ele alıp muhatabının iddialarını âyet, hadis ve mutasavvıfların eserlerinden deliller getirerek çürütmüş ve cehrî zikrin câiz olduğunu beyan etmiştir.

Pîr-i Sânî 1229 Hicri (1814) yılında 73 yaşında olduğu halde ebedi âleme göç etmiş, Çerkeş'te Kadınşah Camii bitişiğindeki türbesinde sırlanmıştır. Osmanlı devlet ricalinin meşhurlarından Yozgatlı Akif Paşa (d. 1787 ö. 1845), Çerkeşli Büyük Aziz Şeyh Mustafa Efendi'nin müntesipleri arasındadır. Merhum Akif Paşa'nın şu mersiyesi, Şeyh Mustafa Çerkeşî'nin vefatına tarihtir:

Kutb-ı Âlem Çerkeşî eş-Şeyh el-Hâc Mustafâ
Kim Tarîk-ı Halvetî'de olmuş idi rehnümâ
Pertev-i nûr-ı kemâli şehere-i âfâk olup
Dergeh-i vâlâsı oldu ehl-i hâle mültecâ
Ser be-ser yenbû-ı feyz u himmetin icrâ ile
Eyledi onbir halîfeyle cihâna es-salâ
Yetmişüç yaşında emr-i irciî vârid olup
Edicek âramgâhın gülşen-i mülk-i bekâ
Düştü bir târih Âkif bendesinin kalbine
Hû deyip Firdevs-i vasla erdi Pîrim Mustafâ
1229 Hicrî Âkif[15]

Hüseyin Vassaf, "Oldu şeyh vâsıl-ı cânân yâ hû" mısrasını kaydederek

mukabele eder. Biraz sohbet ederler. O sabah kahvede bambaşka bir manevî hava olur. İsmail Ağa sohbet arasında: "Ne yapıyor bizim Mehmed Hulusi Efendi? Hâlâ kitaplarına mı âşık? Hâlâ kitaplarda mı arıyor?" diye sorar. Kapusuzoğlu, *Yozgat'ın Üç Sırlısı*, 146-147.

[14] Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Şeriat Uleması ve Tarikat Meşayihi İhtilafı ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 335-353; Hamdi Kızıler, "Çerkeşî Mustafa Efendi'nin 'Risale fî Tahkîki't-Tasavvuf' Adlı Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1461-1473.

[15] Akif Paşa, *Eş'âr-ı el-Hâc Âkif Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1259), 28.

1224 (1809) tarihine işaret etmiştir. Sâdık Vicdânî ise kaynak göstermeden 1229'da (1814) vefat ettiğini belirtmiştir. Son zamanlarda yapılan bir araştırmaya göre Sâdık Vicdânî'nin verdiği tarih doğrulanmış bulunmaktadır. Bu araştırmada, Çerkeşî'nin müridi olduğu tesbit edilen Akif Paşa'nın bir manzumesi dikkate alınarak, şeyhin doğum ve ölüm tarihleri belirlenmiştir. Akif Paşa bu manzumesinde şeyhinin yetmiş üç yaşında öldüğünü söylemiş ve tarih olarak, "Hû deyip firdevs-i vasla erdi pîrim Mustafâ" mısrasını kaydetmiştir. Bu mısradan şeyhin 1229'da vefat ettiği ve yetmiş üç yıl yaşadığı kabul edildiğinde 1156'da (1743) doğduğu anlaşılmaktadır. Şeyhin türbesi Çerkeş'te kendi adıyla anılan caminin içindedir.[16]

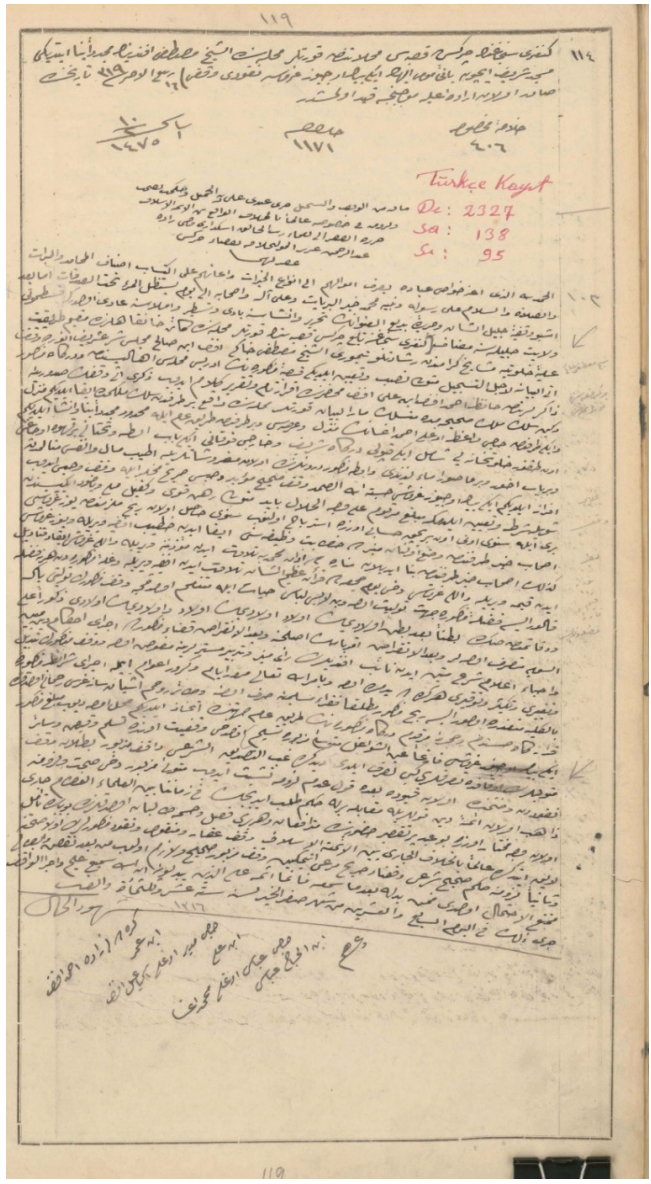
2. Çerkeşli Büyük Aziz ve Tekkesine Dair Belgeler

"Kankırı Sancağı'nın Çerkeş Kasabası mahallâtından Kurtlar Mahallesi'nde eş-Şeyh Mustafa Efendi'nin müceddeden binâ itdiği mescid-i şerîf içün bânî-i mûmâ-ileyhin iki bin üç yüz guruş nukûdı vakfı 16/Rebî'ü'l-âhir/319 târîhinde sâdır olan irâde-i aliyye mûcibince kayd olmuşdır.

Hulâsâ-i mahsûsa: 406 Hulâsâ: 1171 Esâs: 10-2-1475

Mâ-fîhi mine'l-vakfi ve't-tescîli cerâ indî alâ-vechi'l-cemîli ve hakemtü bi-sıhhatihî ve lüzûmihî fî-husûsihî âlimen bi'l-hilâfi'l-cârî beyne'l-eimmeti'l-eslâfi harrerehü'l-fakîru ilâ-na'ma-i rabbi'l-hâlıkı Üsküdarı Kâdîzâde Abdurrahman Aziz el-müvella'l-hilâfe bi-Kazâi Çerkeş gufire lehumâ.

[16] Şeyh Mustafa Çerkeşî Efendi'nin hayatı, eserleri ve halifelerine dair geniş dair bilgi için bk. Öncel Demirdaş, "Çerkeşî Mustafa Efendi ve Çerkeşiyye Tarikatı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 135-158; Öncel Demirdaş, *Halvetiyye Tarîkatı'nın Anadolu'daki Bir Şubesi Çerkeşiyye* (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2023); Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/272-275; Muhammed İhsan Oğuz, *Hazreti Şa'bân-ı Veli ve Mustafa Çerkeşî* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995); Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/88-89; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 188; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 1914-1915; Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1982), 34; Abdülkadiroğlu, "Şeriat Uleması ve Tarikat Meşayihi İhtilafı ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika", 338-348; Azamat, "Mustafa Çerkeşî", 273; Kapusuzoğlu, *Yozgat'ın Üç Sırlısı*, 40-51; Tatçı, *Hazret-i Pîr Şabân-ı Velî Kitabı*, 114-117; Ceyhan, "Halvetiyye", 723-726.



Resim-2 Çerkeşî Tekkesine Ait Belge 1[17]

el-Hamdü li'llâhi'llezî e'azze havâssa ibâdihî bi-sarfi emvâlihim ilâ-envâi'l-hayrâti ve e'ânehum alâ-iktisâbi esnâfi'l-mehâmidi ve'l-meberrâti

[17] VGMA, *VD*, No. 596.

ve's-salâtü ve's-selâmü alâ-resûlihî ve nebiyyihî Muhammedin hayri'l-beriyyât ve alâ-âlihî ve ashâbihî ilâ-yevmi yestezillu'l-mer'ü tahte's-sadakât.

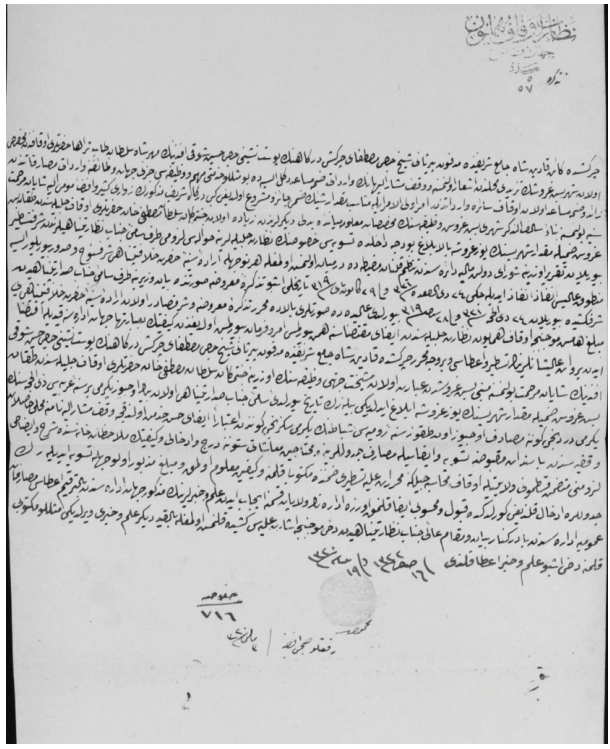
Emmâ ba'dü; İşbu vakfiyye-i celîli'ş-şân ve cerîde-i bedî'i'l-ünvânın tahrîr ve inşâsına bâdî ve tastîr ve imlâsına âdî oldur ki Kastamonu Vilâyet-i celîlesine muzâf Kankırı Sancağına tâbi' Çerkeş Kasabası'nın Kurtlar Mahallesi'nde kâin hangâhlarında mukîm tarîkat-ı âliyye Halvetiye meşâyıh-ı kirâmından reşâdetlü Timûrî eş-Şeyh Mustafa Hâkî Efendi ibn Salih meclis-i şer'-i şerîf-i enverde vakf-ı âti'l-beyâna li-ecli't-tescîl mütevellî nasb ve ta'yîn eylediği kasaba-i mezkûrenin İdris Mahallesi ahâlîsinden ve dergâh-ı mezkûr zâkirlerinden Hâfız Ahmed Efendi ibn Ali Efendi mahzarında ikrâr-ı tâmm ve takrîr-i kelâm idüp zikr-i âtî vakfın sudûruna değin silk-i mülki sahîhimde münselik mârru'l-beyân Kurtlar Mahallesi'nde vâki' bir tarafdan silk-i mülkimde îfâ eylediğim menzili ve iki tarafdan Hacı Vaizoğlı Ahmed Ağa'nın menzil ve arsası ve bir tarafdan tarîk-i âmm ile mahdûd müceddeden binâ ve inşâ eylediğim on dokuz halvethâneyi şâmil iki kapulu ve dergâh-ı şerîf ve hârici fevkânî iki bâb oda ve tahtânî bir kahve ocağı ve bir bâb ahur ve bir masura mâ-i lezîzi ve oda-i mezkûr derûnlarında olan mefrûşâtlarıyla atyeb-i mal ve enfes-i menâlimden ifrâz eylediğim iki bin üç yüz guruşı hasbeten li'llâhi's-samed vakf-ı sahîh-i müebbed ve habs-i sarîh-i muhalled ile vakf ve habs idüp şöyle şart ve ta'yîn eyledim ki

Meblağ-ı merkûm alâ-vechi'l-halâl bâ-yed-i mütevellî rehn-i kavî ve kefîl-i melî veyahud ikisinden biri ile senevî onu on bir buçuk hesâbı üzere istirbâh olınup senevî hâsıl olan ribh-i mülzemînden yüz guruşı ashâb-ı hayr tarafından vaz' olınan minberde hitâbet vazîfesini îfâ iden hatîb efendiye virile ve yüz guruş kezâlik ashâb-ı hayr tarafından binâ idilen minârede ezân-ı Muhammediye tilâvet iden müezzinîne virile ve elli guruş ikâd-ı kanâdil iden kayyime virile ve elli guruşı dahi yevm-i cum'ada Kur'ân-ı âzimü'ş-şân tilâvet iden efendiye virile ve galle-i mezkûreden her ne fazla kalur ise fazla-i mezkûra cihet-i tevliyet ola ve ben lâbis-i libâs-ı hayât ile mütena'im oldukça vakf-ı mezkûrun tevliyeti bana ve vefâtımdan sonra batnen ba'de batnin evlâdımın evlâd-ı evlâdımın evlâd

ve evlâdımın evlâd-ı zükûren ale's-seviyye mutasarrıf olalar ve ba'de'l-inkırâz akrabâmın aslahına ve ba'de'l-inkırâz kazâ-i mezkûrda icrâ-yı ahkâm-ı dîn-i mübîn ve ihyâ-yı a'lâm-ı şer'-i metîne iden nâib efendilerin re'y-i münîr ve tedbîr-i müstenîrlerine müfavvaz ola ve vakf-ı mezkûrun tebdîl ve tağyîri ve teksîr ve tevfîri her kerrede yedimde ola ve bi-emri'llâhi te'âlâ mürûr-ı eyyâm ve kürûr-ı a'vâm ile icrâ-yı şerâiti mezkûre bi'l-külliye müte'azzire olur ise ribh-i mezkûr mutlaka fukarâ-yı müslimîne sarf olına ve tâir-i ruhum âşiyânsâzî arş-ı rahmânî oldukda karargâh-ı mesnedim ve hücre-i merkadım dergâh-ı mezkûrenin tarîk-i âmm cihetinle ittihâz eylediğim mahall ola deyup meblağ-ı mezkûr iki bin üç yüz guruşı fâriğan ani'ş-şevâğil mütevellî-i mezbûra teslîm ol dahi vakfiyyet üzere tesellüm ve kabz ve sâir mütevellîlerin evkâfda tasarrufları gibi tasarruf eyledi didikde gıbbe't-tasdîki'ş-şer'î vâkıf-ı mezbûr butlân-ı vakf-ı nukûddan ve zımnında olan kuyûda ba'dehû kavl-i adem-i lüzûma teşübbüs idüp mütevellî-i mezbûr dahi sıhhat ve lüzûmuna zâhib olan eimme-i dîn kavilleriyle mukâbele birle hükm taleb idicek fî-zemâninâ beyne'l-ulemâi'l-izâm cârî olan vech-i muhtâr üzere bu abd-i pür-taksîr huzûrunda müterâfi'an ve her biri fasl ve hasme tâlibân oldıklarında bu bâbda teemmül-i lâyık itdikde âlimen bi'l-hilâfi'l-cârî beyne'l-eimmeti'l-eslâfi vakf-ı akâr ve menkûl ve nukûd-ı mezkûrların evvelen sıhhatine ve sâniyen lüzûmuna hükm-i sahîh-i şer'î ve kazâ-i sarîh-i mer'î itmeğin vakf-ı mezbûr sahîh ve lâzım olup min-ba'd nakz ve ibtâli mümteni'ü'l-ihtimâl oldı "fe-men beddelehû ba'de mâ-semi'ahû fe-innemâ ismuhû ale'llezîne yübeddilûnehû inne'llâhe semî'un alîm"[18] ve ecrü'l-vâkıfı (ala'llâhi) cerâ zâlike ve fi'l-yevmi's-sâbi' ve'l-işrîn min-şehri Saferi'l-hayr li-sene sitte aşere ve selâse mietin ve elf. (27/Safer/1316).

Şuhûdü'l-hâl: Geredelizâde Ahmed Efendi ibn Ömer, Hacı Müdîroğlı İsmail Efendi ibn Ali, Hacı Abbasoğlı Mehmed Ağa ibn el-Hâcc Abbas ve gayruhum."

[18] *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Şubat 2025), el-Bakara, 2/181.



Resim-3[19] Çerkeşî Tekkesine Ait Belge-2

"Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn
Cihât Kalemi
Adet: 5/57
Tezkire

Çerkeş'de kâ'in Kadınşâh Câmi'-i şerîfinde medfûn Pîr-i sânî Şeyh Hacı Mustafa-yı Çerkeşî dergâhının Postnişîni Hacı Hüseyin Şevki Efendi'nin Mihrişah Sultân tâbet serâhâ hazretleri evkâfından muhassas olan şehrî beş guruşun tezyîdi mahallinden iş'âr olunmasına ve vakf-ı müşârün-ileyhânın vâridâtı zamma müsâ'id değil ise de bu misillü hizmeti mühim ve vazîfesi cüz'î cihât vezâ'ifine vâridâtı masârifâtından zâ'id ve zamma müsâ'id olan evkâf-ı sâ'ire vâridâtından emr-i üli'l-emr ile münâsib mikdâr şeyin zammı câ'iz ve meşrû olduğu gibi dergâh-ı şerîf-i mezkûrun züvvârı kesîr ve efendi-i

[19] Osmanlı Arşivi (BOA), *Mektubî Kalemi Belgeleri [EVMKT]*, No. 2892, 132.

mûmâ-ileyh şâyân-ı merhamet-i seniyye bulunmasına binâ'en sâlifü'z-zikr şehrî beş guruş vazîfesinin muhassesât-ı ma'lûme miyânında bedeli diğerlerinden ziyâde olan cennet-mekân Sultân Mustafa Hân hazretleri evkâf-ı celîlesinden doksan beş guruş zammıyla mikdâr-ı şehrîsinin yüz guruşa bi'l-iblâğ büdce dâhilinde tesviyesi husûsunun nezâret-i celîlelerine havâlesi lüzûmu taraf-ı sâmî-i cenâb-ı nezâret-penâhîlerinden şeref-tastîr buyurulan takrîr üzerine Şûrâ-yı Devlet Mâliye Dâiresi'nden tanzîm kılınan mazbatada dermiyân olunmuş olmakla her ne vechile irâde-i seniyye-i hazreti hilâfet-penâhî şeref-sünûh ve sudûr buyurulur ise mantûk-ı âlîsi infâz edileceği 24 Zilka'de sene 1321 ve 19 Kânûnusânî sene 1319 târihli işbu tezkire-i ma'rûza sûretinde beyân ve zîrine taraf-ı sâmî-i hazreti Sadâret-penâhîden şeref-keşîde buyurulan 24 Zilhicce sene 1321 ve 28 Şubat sene 1319 [târihli] buyuruldı-i âlîde de sûretleri bâlâda muharrer tezkire-i ma'rûza ve şeref-sâdır olan irâde-i seniyye-i hazreti hilâfet-penâhîyi mübelliğ hâmiş mûcibince Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i celîlesinden îfâ-yı muktezâsına himmet buyurulması emr ü fermân buyurulmuş olduğundan keyfiyetin bi-ibâretihâ Cihât İdâresi'ne kaydıyla iktizâ eden berevât-ı âlîşânlarının tastîr ve i'tâsı ve ber-vech-i muharrer Çerkeş'de Kadınşâh Câmi'-i şerîfinde medfûn Pîr-i sânî Şeyh Hacı Mustafa-yı Çerkeşî dergâhının Postnişîni Hacı Hüseyin Şevki Efendi'nin şâyân-ı merhamet bulunmasına mebnî beş guruşdan ibâret olan meşîhat ciheti vazîfesinin üzerine cennet-mekân Sultân Mustafa Hân hazretleri evkâf-ı celîlesinden doksan beş guruş zammıyla mikdâr-ı şehrîsinin yüz guruşa iblâğ edildiği bilinerek târih-i buyuruldı-i sâmî-i cenâb-ı Sadâret-penâhî olan bin üç yüz yigirmi bir sene-i Arabiyesi Zilhiccesi'nin yigirmi dördüncü gününe musâdif [bin] üç yüz on dokuz sene-i Rûmiyesi Şubat'ının yigirmi sekizinci gününden i'tibâren îfâ-yı hüsn-i hizmet olundukça vakf-ı müşârün-ileyh nâmına mahallî hâsılât-ı vakfiyesinden bâ-senedât-ı makbuza tesviye ve îfâsıyla masârif cedvellerine ve muhtâcîn ma'âşât-ı sütununa derc ve idhâli ve keyfiyetin mülâhazât hânesinde şerh ve îzâhı lüzumunu mutazammın Kastamonu vilâyetiyle Evkâf Muhâsebeciliğine muharrerât-ı aliyye tastîri zımnında Mektûbî Kalemi'ne ve keyfiyet ma'lûm olmak ve meblağ-ı mezbûr ol vechile tesviye edilerek cedvellere idhâl kılındığı görüldükde kabul ve mahsubu üzere idârenin vilâyet kısmına îcâb eden ilmühaberlerin mezkûr

Cihât İdâresi'nden bi't-terkîm i'tâsı Masârifât-ı Umûmiye İdâresinden bâ-derkenâr beyân ve makâm-ı âlî-i cenâb-ı nezâret-penâhîden dahi mucibince işâret-i aliyyesi keşide kılınmış olmakla bi'l-kayd diğer ilmühaberi verildiği misillü Mektûbî Kalemi'ne dahi işbu ilmühaber i'tâ kılındı.

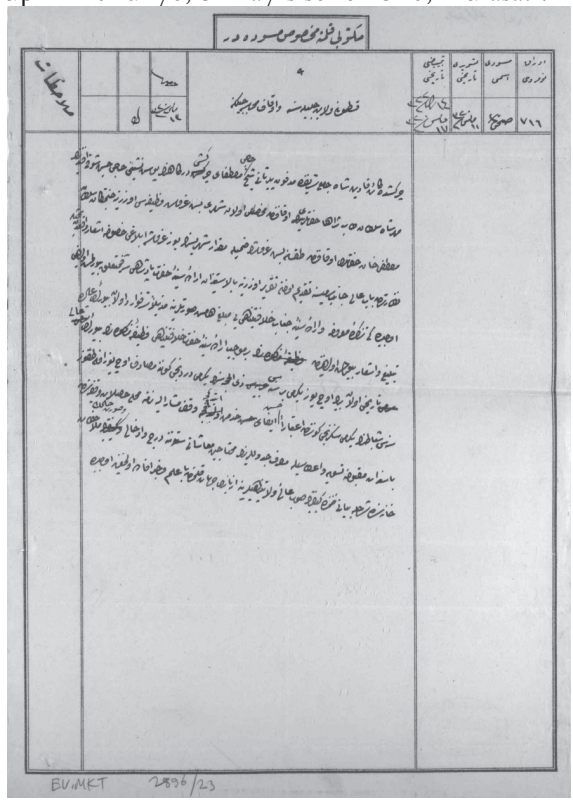
Fî 16 Safer 1322 ve 19 Nisan sene 1320

Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti

Cihât Kalemi

Mahmud

Rif'atlü Suphi Efendi'ye, 3 Mayıs sene 1320, Hülâsa: 716"



Resim-4 [20] Çerkeşî Tekkesine Ait Belge-3

"Mektûbî Kalemi'ne Mahsûs Müsveddedir

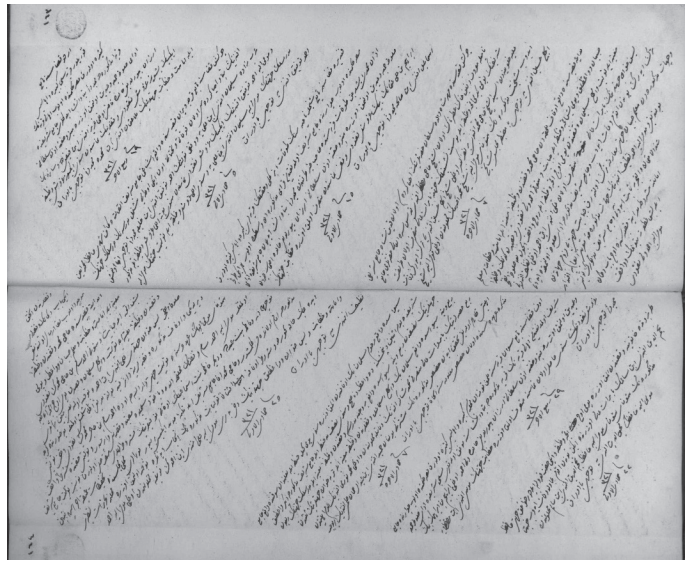
Kastamonu Vilâyet-i Celîlesi'ne ve Evkâf Muhâsebeciliğine

Çerkeş'de kâ'in Kadınşâh Câmi'-i şerîfinde medfûn Pîr-i sânî Şeyh Hacı

[20] BOA, *Mektubî Kalemi Belgeleri [EV.MKT]*, No. 2896, 37.

Mustafa-yı Çerkeşî dergâhının Postnişîni Hacı Hüseyin Şevki Efendi'nin Mihrişâh Sultân tâbet serâhâ hazretleri evkâfından muhassas olan şehrî beş guruş vazîfesi üzerine cennet-mekân Sultân Mustafa Hân hazretleri evkâfından doksan beş guruşun zammıyla mikdâr-ı şehrîsinin yüz guruşa iblâğı husûsuna iş'âr-ı vâkı'adan bahisle nezâretden Bâbıali cânib-i sâmîsine takdîm olunan takrîr üzerine bi'l-istîzân irâde-i seniyye-i hazreti pâdişâhî şeref-müte'allik buyurulmuş olduğu ol bâbdaki tezkire-i ma'rûza ve irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhîyi mübelliğ hâmiş sûretlerine müzeyyelen şeref-vârid olan buyuruldı-i âlîde teblîğ ve iş'âr buyurulmuş olduğundan ber-mûceb-i irâde-i seniyye-i hazreti hilâfet-penâhî vazîfe-i mezkûrenin buyuruldı-i âlî târihi olan bin üç yüz yigirmi bir senesi Zilhiccesi'nin yigirmi dördüncü gününe müsâdif [bin] üç yüz on dokuz senesi Şubat'ının yigirmi sekizinci gününden i'tibâren hüsn-i îfâ-yı hizmet etdikce vakf-ı müşârün-ileyh nâmına mahallî hâsılât-ı vakfiyesinden bâ-senedât-ı makbûza tesviye ve i'tâsıyla masraf cedvellerinin mahtâcîn ma'âşâtı sütununa derc ve idhâli ve sûret-i hâlin mülâhazât hânesinde şerhle beyânı zımnında keyfiyetin savb-ı âlî-i vilâyet-penâhîlerine izbârı Cihât Kalemi'nden bâ-ilmühaber ifâde olunmağın ol bâbda.

14 Rebî'ulevvel sene 1322 ve 17 Mayıs sene 1320"



Resim-5[21] Çerkeşî Tekkesine Ait Belge-4

[21] BOA, *Mektubî Kalemi Belgeleri [EVMÜF]*. No.739, 163-164.

"Hüküm: 1

Ordu kazâsına tâbiʿ Korilur karyesi kebîre ve ahâlîsi kesîre olarak mısır hükmünde olup ahâlî-i karyenin karye-i mezkûrede müceddeden binâ ve inşâ eyledikleri câmiʿ-i şerîfde edâ-yı salât-ı cumʿa ve îdeyn olunmak üzere minber vazʿına izn-i sultânî erzân buyurulduğu hâlinde Kâdıoğlu Aziz Efendi ibn Feyzullah ve sâ'irenin iki bin beş yüz guruş nukûdı vakıflarının nemâsından senevî iki yüz guruş vazîfe ile imâmet ve hitâbet cihetlerinin Molla Osman Efendi ibn Mehmed'e müceddeden tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 19 Rebîʿul-âhir sene 1321

Hüküm: 2

Çerkeş kazâsına tâbiʿ Karacaviran kasabasında vâkiʿ Aşağı Câmiʿ-i şerîf ittisâlinde kâ'in Şehrî Hâfız Mehmed Emin Efendi'nin binâ ve ihyâ-gerdesi olan fevkânî ve tahtânî on iki odayı müştemil medresenin müderrislik cihetinin Arab-zâde Süleyman Efendi ibn Ali'ye ve vakfı tevliyetinin Ahmed Tevfik Efendi ibn Halil'e müceddeden tevcîhi inhâ olunmuş ve mûmâ-ileyh Ahmed Tevfik Efendi 'nin iki bin guruş nukûdı nemâsından senevî yüz elli guruş vazîfe ile mezkûr müderrislik cihetinin mûmâ-ileyh Süleyman Efendi ibn Ali'ye ve senevî elli guruş vazîfe ile tevliyet cihetinin mûmâ-ileyh Ahmed Tevfik Efendi'ye tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 5 Cumâdelûlâ sene 1321

Hüküm: 3

Kandıra kazâsına tâbiʿ Şeyhler nâhiyesinin Tokat ve Bezekli ve Çiftlik karyeleri kebîre ve ahâlîsi kesîre olarak mısır hükmünde olup civârında câmiʿ-i şerîf olmadığından kurâ-yı mezkûrenin vasatında olup her iki tarafça ezân-ı Muhammedî işidilen Tokat karyesinde sâhib-i hayr tarafından müceddeden binâ ve inşâ edilen câmiʿ-i şerîfde edâ-yı salât-ı cumʿa ve îdeyn olunmak üzere minber vazʿına izn-i sultânî erzân buyurulduğu hâlde ashâb-ı hayrdan İbrahim bin Ali Osman'ın bin guruş nukûdı vakfı nemâsından mutasarrıf olmak üzere hitâbet cihetinin İsmail Efendi ibn Salih'e müceddeden tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 15 Cumâdelûlâ sene 1321

Hüküm: 4

Çerkeş Kazâsı'na tâbiʿ Mihrişah Vâlide Sultân hazretlerinin ihyâ-gerdesi olan Kadınşah Câmiʿ-i şerîfi nâmıyla maʿrûf defin-i hâk-i ıtırnâk olan eş-Şeyh Hacı Mustafa Efendi kuddise sırruhu'l-âlî hazretleri câmiʿ-i şerîfinin yevmî yigirmi akçe vazîfe ile postnişînlik cihetine bâ-berât-ı âlî mutasarrıf olan tarikat-ı aliyye Halvetiye'den es-Seyyid eş-Şeyh Hacı Mehmed Efendi bir nefer kebîr oğlı Şeyh el-Hâc Hüseyin Efendi'yi terk ederek vefât edip meşihat-i mezkûrenin müteveffâ-yı mûmâ-ileyh Şeyh Mehmed Efendi'nin mahlûlünden oğlı mûmâ-ileyh Şeyh el-Hâc Hüseyin Efendi'ye tevcîhi, bâ-mazbata-i meclis-i meşâyih.

Fî 7 Cumâdelâhire sene 1321

Hüküm: 5

Mudanya kasabasında vâkiʿ evkâf-ı mülhakadan Hacı Mehmed Vakfı'ndan vazîfe-i muʿayyene ile imâmet ve hitâbet ve muʿallim-i sıbyân ve vâʿizlik ve yevmî beş akçe vazîfe ile cibâyet ve müteveffâ Ahmed Veli nukûdı vakfından kezâlik vazîfe-i muʿayyene ile tevliyet ve el-Hâc Süleyman Vakfı'ndan yevmî üç akçe vazîfe ile rûh-ı vâkıf içün baʿde salâti'l-fecr yâsin-hân cihetlerinin bâ-berât-ı âlî mutasarrıf olan Ali Efendi ibn Ahmed oğlı Nazif Efendi'yi terk ederek bundan akdem vefât edüp ve câmiʿi-i şerîf-i mezkûrda edâ-i salât olunmakda idüği ve cihât-ı mezkûreden muʿallim-i sıbyân ciheti maʿârife terk olunarak cibâyet ciheti bî-lüzûm cihâtdan bulunduğu mûmâ-ileyh Ahmed Nazif Efendi'nin cihât-ı mezkûre hizmetlerini îfâya iktidârı inde'l-imtihân ve't-tecrübe sâbit idüği ve câmiʿ-i şerîf-i mezkûrun tevliyeti imâmete meşrûta Mudanya kasabasında üç bâb dükkân ile beş kıtʿa zeytunumun ve vâkıf-ı mûmâ-ileyh Ahmed Veli nukûdı vakıflarından ancak iki bâb dükkânın vakfiyeleri mevcûd olup leffen irsâl olunduğu ve Mudanya kasabasında Hacı Mehmed Vakfı'ndan vazîfe-i muʿayyene ile imâmet ve hitâbet ve muʿallim-i sıbyân ve vâʿiz ve yevmî beş akçe ile cibâyeti ve müteveffâ Ahmed Sami bin Hacı Mehmed'in nukûdu vakfından vazîfe-i muʿayyene ile tevliyet ve el-Hâc Süleyman Vakfı'ndan yevmî üç akçe vazîfe-i muʿayyene ile baʿde selâtü'l-fecr yâsîn-hân cihetleri Ali Efendi ibn Ahmed'e tevcîh olunduğunu mübeyyin berâtları verildiği ve evkâf-ı

mezkûre vakfiyelerine dâ'ir kayıd bulunamadığı anlaşılmış olmakla bu sûretde gerçi müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin uhdesinde tevliyet ciheti var ise de o da Ahmed Sami bin Hacı Mehmed'in nukûdu vakfı tevliyeti olmakla mûmâ-ileyh Ahmed Sami Vakfı'nın mahallince elde ve yâhûd sicilde mukayyed vakfiyesi var mıdır ve tevliyeti hakkında şart-ı vâkıf ne vechiledir ve Fatıma bint-i Abdullah ve diğer Fatıma bint-i İsmail'in evkâfı tevliyetlerinin meşrûtün-lehleri münkariz olarak nevbet-i tevliyet câmiʿ-i şerîf-i mezkûrda imâm olanlara mı gelmişdir ve Hacı Mehmed Ağa Câmiʿ-i şerîfi ile tekye-i cedîd ikisi bir midir buraları mahallî meclisinde tahkîkât-ı amîka icrâsıyla tebeyyün edecek hâle göre ve şurût-ı evkâfa imtisâlen tevliyât-ı mezkûrûnun îcâb edenlere tevcîh olunmak üzere mahalline tahrîrât tastîri ve imâmet ve hitâbet ve yâsîn-hân ve vâʿizlik cihetlerinin dahi pederi mûmâ-ileyh Ali Efendi ibn Ahmed'in fevtiyle mahlûlünden oğlu mûmâ-ileyh Ahmed Nazif Efendi'ye tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 25 Cumâdelûlâ sene 1321

Hüküm: 6

Sivas'da vâkiʿ merhûm Selman Bey evkâfından almak üzere senevî yedi kile hınta ile Naʿlbendât Sûku'nda vâkiʿ câmiʿ-i şerîfde yevm-i isneyn ve pençşenbihde vâʿiz ve nâsih ve senevî nısf müd hınta ile câmiʿ-i şerîf-i mezkûrda diğer vâʿizlik cihetlerinin nısfından rubʿ ve yine Sivas'da vâkiʿ Buruciye Medresesi Vakfı'ndan vazîfe-i muʿayyene ile müderrislik cihetinin rubʿundan rubʿ ve yine Sivas'da vâkiʿ Selman Bey ve el-Hâc İsmail vakıflarından vazîfe-i muʿayyene ile türbe-hân cihetlerinin sülüsünden rubʿ hisselerinin bâ-berât-ı âlî mutasarrıfı Mehmed Şâkir Efendi'nin vefâtıyla mahlûlünden ve oğlu Mehmed Nûri Efendi'nin adem-i ehliyetinden ehliyeti zâhir olduğu tahakkuk eden hısas-ı mezkûrenin müştereki bulunan Hamid Efendi ibn Abdurrahman Çelebi Efendi'nin ber-mûceb-i müzekkere uhdesinde olan hısas-ı maʿlûmesine ilhâkan tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 7 Cumâdelâhire sene 1321

Hüküm: 7

Of kazâsına tâbiʿ Savan karyesine mülhak Tozan mahallesi kebîre ve ahâlîsi kesîre olarak mısır hükmünde olup civârında câmiʿ-i şerîf olmadığından ahâlî-i karyenin karye-i mezkûrede binâ ve inşâsına muvaffak

oldukları mescid-i şerîfde edâ-yı salât-ı cum'a ve îdeyn olunmak üzere minber vaz'ına izn-i sultânî erzân buyurulduğu hâlde Veli Ahmed oğlu İbrahim bin İbrahim'in bin guruş nukûdunun senevî hâsıl olan nemâsına mutasarrıf olmak üzere hitâbet cihetinin Musa Efendi ibn Mustafa'ya müceddeden tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 29 Rebî'ulâhir sene 1321

Hüküm: 8

Trabzon'da Hâtûniye Vakfı'ndan almak üzere yevmî üç akçe vazîfe ve iki çift fodula ile devr-hânlık ciheti Hâfız Necmeddin Efendi ibn Sâlim'in bâ-berât-ı âlî üzerinde iken bundan akdem bilâ veled vefât edüp cihet-i mezkûrenin müteveffâ-yı mûmâ-ileyh Hâfız Necmeddin Efendi ibn Sâlim mahlûlünden mûmâ-ileyh Hâfız Muhyiddin Efendi'ye tevcîhi, bâ-evrâk.

Fî 22 Cumâdelûlâ sene 1321"

Sonuç

Bir Türk tarikatı olan Halvetîlik özellikle Anadolu ve Balkanlar'da çok tesirli olmuştur. Pek çok kolu ve şubesi olan Halvetîliğin en önemli kollarından biri Şeyh Şâbân-ı Velî'nin kurucusu olduğu Şâbâniyye tarikatıdır.

Şâbâniyye tarikatı Kur'an ve Sünnet merkezli, ilm-i zâhir-ilm-i bâtın ilminin birlikteliği ile temellendirilen bir tarikattır. Bu yönüyle şer'-i şerif konusundaki hassasiyeti ön plana çıkmıştır. İlmî yöne önem veren bir tarikat olması dolayısıyla tarikat meşayıhı içerisinde çok sayıda âlim-sûfi ortaya çıkmıştır. Ayrıca Sünnî esaslardan taviz vermemesi, ehl-i sünnet ve'l-cemaat prensipleri içinde kalma hususunda titiz davranılması bu tarikatın bariz özelliklerinden olmuştur.

Şâbânî tarikatının kurumsallaşması ve gelişmesi Karabâş-ı Velî döneminde olmuştur. Karabâş-ı Velî pek çok halife yetiştirmiştir. Ondan neşet eden en önemli kollar Nasûhiyye, Ünsiyye ve Bekriyye'dir.

Mustafa Çerkeşî'nin kurucusu olduğu Çerkeşiyye, Nasûhiyye'den neşet etmiştir. Mustafa Çerkeşî, Şâbâniyye kolunun ikinci pîri olarak kabul edilmiştir. H 1229 (M 1814) yılında 73 yaşında vefat etmiştir. Çerkeş'te Kadınşah Camii bitişiğindeki türbeye defnedilmiştir. Mustafa Çerkeşî

özellikle Kastamonu ve Çankırı çevresinde etkili olmuştur. Yukarıda yer alan belgelerde Çerkeşî'nin tekkesi ile ilgili vakıflarda yer alan bazı belgelerin çevrim yazısı sunulmuştur.

Yukarıdaki belgelerde Çerkeşî tekkesinin varidatı, ihtiyaçları ve giderleriyle alakalı bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre tekkeye verilen tahsisat, tekkenin şeyhleri, tekkenin bulunduğu muhit ve Mustafa Çerkeşî ile ilgili tarihî bilgiler ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bu belgelerde tekkede vazife icra etmiş bazı şahıslarla alakalı kayıtlar yer almaktadır. Netice olarak bu vakıf belgeleri ışığında Çerkeşî Tekke'siyle ilgili tarihî bilgiler ortaya konulmuştur. Makalede ele alınan bu vakıf belgeleri, Çerkeşî tarikatı ile ilgili literatüre katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim. "Şeriat Uleması ve Tarikat Meşayihi İhtilafı ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 335-353.

Akif Paşa. *Eş'âr-ı el-Hâc Âkif Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1259.

Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 535-563.

Azamat, Nihat. "Çerkeşî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/272-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Mektubî Kalemi Belgeleri [EV.MKT]*. No. 2892.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Mektubî Kalemi Belgeleri [EV.MKT]*. No. 2896.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Mektubî Kalemi Belgeleri [EV.MÜF]*. No. 739.

Ceyhan, Semih. *Üç Pîrin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazâniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alâeddin Efendi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Ceyhan, Semih. "Halvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 695-778. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Demirdaş, Öncel. "Çerkeşî Mustafa Efendi ve Çerkeşiyye Tarikatı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 135-158.

Demirdaş, Öncel. *Halvetiyye Tarîkatı'nın Anadolu'daki Bir Şubesi Çerkeşiyye*. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2023.

Göktaş, Vahit. "Halvetiyye'nin Şâbâniyye Ekolü ve Kolları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2011), 134-163.

Göktaş, Vahit. *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufi Görüşleri*. Ankara: Yayınevi, 2010

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.

Kapusuzoğlu, S. Burhanettin. *Yozgat'ın Üç Sırlısı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Kızıler, Hamdi. "Çerkeşî Mustafa Efendi'nin "Risale fî Tahkîki't-Tasavvuf" Adlı Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1461-1473.

Kur'ân Yolu. Erişim 16 Şubat 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr

Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003

Oğuz, Muhammed İhsan. *Hazreti Şa'bân-ı Veli ve Mustafa Çerkeşî*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kuşadalı İbrahim Halvetî*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1982.

Sayar, Ahmed Güner. *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun-Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024.

Tatcı, Mustafa. *Hazreti Pîr Şabân-ı Velî Kitabı*. İstanbul: H Yayınları, 2019.

Tatcı, Mustafa. "Şâbâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/211-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tatcı, Mustafa. *Üsküdarlı Muhammed Nasuhi ve Divanı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Vassaf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 4 Cilt İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Vakıf Defteri [VD]*. No. 596.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Vakıf Defteri [VD]*. No. 878.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din-Felsefe-Siyaset-Hukuk*. haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE NEFS: BİBLİYOMETRİK ANALİZ VE AKADEMİK EĞİLİMLER

Nafs in Sufi Thought: A Bibliometric Analysis and Academic Trends

Edibe TAŞ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye.
Ph.D., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye.
edibe_erel@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4957-1093

Nuriye İNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye.
Asst. Prof., Ege University, Birgivi Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, İzmir, Türkiye.
incinuriye10@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2036-478X

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 509-534

Atıf / Citation: Taş, Edibe - İnci, Nuriye. "Tasavvuf Düşüncesinde Nefs: Bibliyometrik Analiz ve Akademik Eğilimler [Nafs in Sufi Thought: A Bibliometric Analysis and Academic Trends]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 509-534
https://doi.org/10.51553/bozifder.1644314

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 (**Edibe TAŞ, Nuriye İNCİ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Bu çalışma, İslam düşüncesinin temel kavramlarından biri olan "nefs"i bibliyometrik analiz yöntemiyle disiplinler arası bir perspektifte ele almaktadır. Nefs, insanın içsel dünyasının, manevi gelişiminin ve ahlaki yolculuğunun merkezinde yer alan çok boyutlu bir kavramdır. İslam felsefesi, tasavvuf, psikoloji ve etik gibi alanlarda önemli bir inceleme konusu olan nefs, bireyin kendini tanıma ve öz farkındalık geliştirme sürecinde kritik bir işlev üstlenmektedir. Çalışma, bu kavramın geleneksel İslam literatüründeki yansımalarını modern bilimlerin yaklaşımlarıyla ilişkilendirerek, disiplinler arası bir anlayış geliştirmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, Web of Science veri tabanında "nefs", "nafs", "human soul", "human self" ve "nefis" anahtar kelimeleriyle yapılan tarama sonucu elde edilen 357 makale üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu makaleler, yıllara göre yayın dağılımı, ülkelerin katkıları, kullanılan anahtar kelimeler, atıf sayıları ve yayımlandıkları dergiler gibi kriterler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Analiz sonuçları, nefs kavramına olan akademik ilginin özellikle 2013 yılından itibaren belirgin bir artış gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu artış, kavramın çok yönlü yapısının ve farklı disiplinler tarafından ele alınmaya başlanmasının bir sonucudur. Modern psikoloji, nörobilim ve etik gibi alanların da bu kavrama katkı sağlaması, nefsin disiplinler arası doğasını daha geniş bir perspektifle ele alınabilir hale getirmiştir. Çalışmanın bulguları, nefs üzerine yapılan akademik çalışmaların sıklıkla "ruh", "maneviyat", "benlik" ve "etik" gibi anahtar kelimelerle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, kavramın insanın manevi, psikolojik ve toplumsal gelişimindeki kritik rolünü vurgulamaktadır. Araştırmada öne çıkan çalışmalardan biri, Hisham Abu-Raiya'nın, Kur'ân'daki nefs anlayışını Freud ve Jung'un kişilik teorileriyle karşılaştırdığı çalışmasıdır. Abu-Raiya, İslam düşüncesindeki nefs hallerini modern psikolojideki bilinçaltı, ego ve süperego gibi yapılarla ilişkilendirerek bu iki farklı düşünce sisteminin insan psikolojisini anlamadaki benzerliklerini ve farklılıklarını incelemiştir. Martina Pavlikova ve Bojan Zalec ise Kierkegaard'ın bireyin kimlik mücadelesi üzerine geliştirdiği otantiklik kavramını tasavvufun nefs terbiyesi anlayışıyla ilişkilendirmiştir. Bu çalışmalarda, bireyin içsel çatışmalarını çözerek manevi olgunluğa ulaşma süreci derinlemesine analiz edilmiştir. Öne çıkan bu çalışmalar, modern bireyin manevi tatmin arayışı içinde olduğu bir dönemde nefs kavramının rehberlik potansiyelini gözler önüne sermektedir. Bu çalışma, nefs kavramının bireyin manevi, psikolojik ve toplumsal gelişimindeki yerini vurgulamakta ve kavramın disiplinler arası bir bağlamda ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır. Nefs, bireyin kendini keşfetme, içsel dengesini sağlama ve toplumsal ilişkilerinde ahlaki bir denge kurma süreçlerinde kritik bir rehberdir. Araştırma, bu kavramın modern bilimlerle ilişkilendirilerek daha geniş bir akademik çerçevede ele alınmasının bireylerin ve toplumların gelişimine yönelik önemli katkılar sağlayabileceğini göstermektedir. Çalışma, literatürdeki boşlukların doldurulması, nefs kavramının farklı bilim dallarıyla ilişkilendirilmesi ve gelecekteki araştırmalar için temel oluşturulması açısından önemli bir değer taşımaktadır. Nefs kavramının disiplinler arası boyutlarıyla ele alınması, insanın içsel yolculuğunu daha derinlemesine anlamaya olanak tanıyacak ve bu alanda yenilikçi teorik ve pratik yaklaşımların geliştirilmesine kapı aralayacaktır.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bibliyometri, Nefs, Ruh, Benlik, Maneviyat.

Abstract
This study examines "nafs", a fundamental concept in Islamic thought, from an interdisciplinary perspective using bibliometric analysis. Nafs is a multidimensional idea at the heart of human inner life, spiritual development, and moral journey. As a key concept in Islamic philosophy, Sufism, psychology, and ethics, nafs plays a crucial role

in self-awareness and self-discovery. The research aims to create an interdisciplinary understanding by connecting traditional Islamic literature with insights from modern sciences. It analyzes 357 articles from the Web of Science (WoS) database, utilizing the keywords "nefs," "nafs," "human soul," "human self," and "nefis" to identify relevant publications. These articles were assessed based on publication trends over the years, contributions by country, keywords used, citation counts, and the journals in which they appeared. The analysis results show a significant increase in academic interest in nafs, particularly since 2013. This growth underscores the multifaceted nature of the concept and its interdisciplinary relevance, explored across various academic fields. The incorporation of modern psychology, neuroscience, and ethics has enriched the interdisciplinary perspective on nafs. The findings indicate that academic works on nafs often associate it with keywords like "soul," "spirituality," "self," and "ethics," highlighting its essential role in human spiritual, psychological, and social development. One of the prominent studies in the research is Hisham Abu-Raiya's comparative analysis of the Qur'ānic understanding of nafs alongside Freud and Jung's personality theories. Abu-Raiya investigates the stages of nafs in Islamic thought related to the structures of the unconscious, ego, and superego in modern psychology, emphasizing the similarities and differences in these two intellectual traditions regarding human psychology. Martina Pavlikova and Bojan Zalec explore Kierkegaard's notion of authenticity, framed by individual identity struggle, about the Sufi concept of nafs purification. These studies provide in-depth analyses of how individuals navigate inner conflicts and achieve spiritual maturity. These prominent studies reveal the guidance potential of the concept of nafs when the modern individual is searching for spiritual fulfilment. This study underscores the role of nafs in individual spiritual, psychological, and social development and highlights the importance of addressing the concept within an interdisciplinary framework. Nafs serves as an essential guide in self-discovery, achieving inner balance, and establishing ethical harmony in social relationships. The research demonstrates that integrating this concept with modern sciences within a broader academic scope can contribute to both individual and societal development. This study offers significant value by filling gaps in the literature, connecting nafs with various scientific disciplines, and paving the way for future research. Exploring the interdisciplinary dimensions of the nafs concept will deepen our understanding of the human inner journey and create new opportunities for innovative theoretical and practical approaches in this field.
Keywords: Sufism, Bibliometrics, Nafs, Soul, Self, Spirituality.

Giriş

Nefs kavramı, antik çağlardan bu yana insanın doğasına ve mahiyetine ilişkin bir problem olarak farklı yönleriyle incelenmekte ve araştırmaların odağında yer almaktadır. Onu bu derece önemli kılan şüphesiz insan davranışlarının kökenini anlamak, bireysel ve toplumsal düzeyde ahlaki bir yaşam sürdürmek için üzerine yüklenen işlev olmalıdır. Dinî ve ahlaki yönü kadar anatomiden fizyolojiye, biyolojiden nöropsikolojiye kadar birçok bilim alanında yoğun bir şekilde incelenmektedir. Bu açıdan nefsi zamansız ve disiplinler arası bir kavram olarak nitelemeliyiz. Bu

çok yönlü yaklaşım, nefsin insanın ruhsal gelişimi ve kimliği üzerindeki etkilerini derinlemesine yapılacak yeni araştırmalar için önemli bir alt yapı sunmaktadır.

Kavram İlk Çağ ve Orta Çağ filozoflarından itibaren kullanılmıştır. Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde kullandığı "psykhe" (anima) terimi ruh, "pneuma" (spirit) terimi nefs kelimesi olarak Arapçaya tercüme edilmiştir. Bitki ve hayvan türlerindeki canlılığı ve insanın psikolojik özelliklerini ifade eden nefs, bedenden bağımsız manevi bir varlık olarak da anlaşılmıştır. Ruh insanda yaşamın, nefs ise düşünmenin ilkesi olarak kabul edilmiştir.[1] Bu açıdan ruh ile nefs araştırmalarda birlikte ele alınan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşüncesinde nefs, insanın iç dünyasını ve manevi gelişimini anlamada merkezî bir kavramdır. Arapça n-f-s kökünden türeyen kelime hicri birinci yüzyıllarda kamus türü eserlerde "nefes", "nefs", "enfes", "nifas", "nâfis" gibi türevleriyle ele alınmaktadır. Çoğulu "nüfûs"tur.[2] Nefs, ruh (bedene can veren), insan, kendisi ve iyi huy gibi anlamlarla da ilişkilendirilmiştir.[3] Kişinin benliği, ruhu, iç yönü, arzu ve kötü isteklerin merkezi olarak geniş bir anlam yelpazesi bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de nefs, Zatullah, insan ruhu, insan bedeni, bedenle beraber ruh gibi anlamları yanı sıra bütün canlı ve cansızları kapsayan zat, cins isim ve emredici özelliği ile sekiz farklı şekilde geçmektedir. Nefsle bağlantılı hatta bazen birbirinin yerine kullanılan kalp, sadr, iç görü ve vicdan gibi anlamlar da nefs ile açıklanmaktadır.[4] Kur'ân'da nefs kavramı kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve ahlaki alanların temeline yerleştirilmiş bir kavramdır.[5] Kavramın çok anlamlı yapısı dinî ilimlerde farklı yorumlara kapı aralamıştır. İlk dönemlerden itibaren kelamcılar ayetlerden iktibasla ruh kavramı ile ilişkili olarak nefsi

[1] Aristo, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, haz. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 89.

[2] İclal Arslan, "Kitabü'l Ayn ve Kitabül Cim'de n-f-s Kökü ve Türevleri", *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2023), 1239.

[3] Arslan, "Kitabü'l Ayn ve Kitabül Cim'de n-f-s Kökü ve Türevleri", 1239.

[4] Mehmet Uyar, *Sufi Benliğin İnşasında Nefs* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 43.

[5] Tuğba Günal, "The Term 'Nafs' in The Qur'an", *Kader* 21/3 (Aralık 2023), 896-909.

tartışmış, ruh teorilerini ortaya koymuşlardır.[6] Bu manada Mâturîdî, ilk olarak nefsi, insanın mahiyetini anlamaya, bedenle ilişkisini anlamlandırmaya, ölüm sonrasında durumuna, insandaki diğer fakültelerle ilişkisine, ruh ve beden olarak yaratılan insanın bütünlüğü sorunu vb. açılardan ele almıştır.[7] Filozoflar ise ruh yerine nefs terimi etrafında teorilerini geliştirmişlerdir.[8] İslam felsefesinde nefsin, potansiyel hayat sahibi olan canlıların ilk yetkinliği olduğu fikrini öne süren İbn Sînâ, cisimlerin, bilgi ve irade olmaksızın hareketlerini sağlayan ve bunları tayin eden kuvvelere (güçler) sahip olduğuna dikkat çekmiştir. O, bu kuvveleri üç yönden ele alarak "nebatî, hayvanî ve melekî nefs" şeklinde adlandırmıştır. Dolayısıyla nefse, "insan fiillerinin ortaya çıktığı yetkinlik alanı" işlevi yüklenmiştir.[9] Bedenin dış duyularından aldığı bilgileri iç duyularında işleyip değerlendiren nefs, bedenin hareketlerini iradî olarak yönlendirmektedir. Nefsin bedeni yönetmesi ve bedenin hareketlerine kaynaklık etmesi, ahlaki yönün temelini oluşturmaktadır. İnsana düşünce ve konuşma yetisi kazandırması özelliğinden dolayı nefs, "nefs-i nâtık" şeklinde de adlandırılmıştır. Bazı filozoflar, nefsin ancak bedenle birleştikten sonra, yani bedenle aynı anda yaratıldığını iddia ederek, iyi ve kötüyü ayırt eden bir melekiyetin ortaya çıktığını savunmuşlardır. Böylece nefs bir yetkinlik alanı olmanın yanında, insanın ahlaki anlamda sürekli yetkinleşen bir varlık olması fikrine kaynaklık etmiştir. Bu iddiaya göre beden, nefsin bir aracı olup ahlaki yetkinlik nefsin rehberliğiyle ortaya çıkmaktadır. Ahlak felsefesinde ele alınan erdemler ve reziletler, bedende ortaya çıkan ve başkaları tarafından değerlendirilen durumlardır. Bu erdemlerin ve reziletlerin bir zorlama olmaksızın ortaya çıkması ve meleke haline gelmesi yine nefsle kurulan ilişki ile açıklanmaktadır.[10]

[6] İlk dönem kelamcılarının ruh teorileri ile güncel bilimsel gelişmelerin gösterdiği paralellikler ve benzerlikleri tespit etme gayesiyle yazılan makale için bk. Mehmet Ödemiş, "Mütekaddimun Dönemi Kelamcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?", *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 270-300.

[7] Osman Nuri Demir, "İmam Maturidi'de İnsan: Ruh, Nefs, Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 230.

[8] Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/ 529-531.

[9] Ebû Alî İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 17-18.

[10] Ömer Ceran, *İslam Felsefesinde Ahlâkî Görecelik: İbnü'l-ʿArabî Örneği* (Ankara: Ankara

Tasavvufta nefs, "insanın özü, kendisi, ilahî latife, kötü huyların ve süfli arzuların kaynağı" olarak tanımlanmıştır.[11] Sûfîler kavrama, nefsin tanınması (marifet-i nefs), kalbin saflaştırılması, ilahî bilgiye ulaşma, tevhid ve marifete erişme gibi konularda temel bir fonksiyon yüklemişlerdir. Bu anlamda en erken teliflerden itibaren nefs, insanın fıtri eğilimleri üzerinden ele alınmış ve insan doğasında bulunan isyan, unutkanlık, tembellik, riya, kibir, aldatma gibi birtakım özellikler nefsin fiilleri arasında sayılmıştır. Nefsin bu özelliklerinin bireyin kişiliğinde hangi şekillerde ortaya çıktığı detaylı biçimde açıklanmıştır. Muhâsibî, insanın doğasındaki kişisel eğilimleri ve davranışları incelemeye odaklanarak eserlerinde bu süreçleri marifet-i nefs terkibi ile ifade etmekte ve ahlaki öznenin inşa sürecinde nefsi, zamirin/vicdanın karşıt gücü olarak konumlandırmaktadır.[12] Hakîm et-Tirmizî, nefsi bedenin içindeki bir nur olarak tanımlayarak üç kategoriye ayırmaktadır. Nefs-i emmâre (kötülüğü emreden), nefs-i levvâme (kendini kınayan) ve nefs-i mutmainne (huzura ermiş) şeklinde tasavvuf tarihinde yapılan en erken tasnifin temelini atmıştır. Tirmizî'ye göre, nefs aslen nuranî bir özden gelir ve iyi davranışlarla gelişir fakat nefs tam manasıyla yok edilememektedir. Ancak tanınması suretiyle terbiye edilebilir.[13] İbn Arabî, "Teneffüs eden canlının bâtınıdır." diyerek nefsi ağaca benzetir. Arapçada "şecera" kelimesi, çekişmek ve muhalefet etmek gibi anlamlar taşır. Bu nedenle, İbn Arabî, nefsin özünde bir ağaç gibi olduğunu ifade eder. Çekişme ve ihtilaf olmaksızın nefsin var olamayacağını savunur. İbn Arabî, insan bedenine ve nefsine belirli güçler atfeder.[14] Buna göre bedene ait güçler "cazibe, hazım, dokunma, itme, büyüme ve beslenme"dir. Nefse ait güçler ise "hayal, fikir, akıl, hatırlama (zikr), hafıza (hıfz/ezberleme) ve vehim"dir. İbn Arabî, ruha, nefsi de içine alan genel bir anlam yükler. Nefsi ruhun bir fonksiyonu

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 140.

[11] Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/526-529.

[12] Nuriye İnci, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 151-158.

[13] Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb,* thk. Nicholas Herr (Kahire: Dârü'l-Arab, 1958); Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fu'âd ve'l-Lüb (Kalbin Anlamı)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Yayınları, 2017), 86.

[14] İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 5/203.

olarak ele alan felsefi geleneğe eklenir. Bu görüşü ile erken dönem sûfî gelenekten ayrılarak nefsi kötülüğün kaynağı olarak görmez. Yedi mertebede açıklayarak mikro-kosmoz ve makro-kosmoz fikrinin merkezine yerleştirir.[15] Erken dönem sûfilerinden farklı olarak "hiçbir şeyin özünde iyilik ve kötülük barındırmadığı" fikrini ortaya koyar. Göğün en alt katından en üst katına kadar ulvilik anlamında bir hiyerarşi bulunduğu gibi, nefsin en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar manevi bir hiyerarşi olduğunu düşünerek kadim görüşlere atıfta bulunur. Ahlaki ve manevi gelişim açısından nefs, insanın kötü huylarından arınması ve erdemli hale gelmesinde kilit bir rol oynamaktadır.

Genel olarak bilimsel araştırmalarda nefsin mahiyeti ve özellikleri, özü, ölümden sonraki durumu ve kadim olup olmadığı gibi konular, tartışma başlıkları altında yoğun bir şekilde incelendiği görülmektedir. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda ise ilk dönem kelamcılarının ruh teorileri ile güncel bilimsel gelişmeler ışığında insanın mahiyeti, ruh, nefs, zihin gibi kavramlar üzerinden kadim dönem ve modern dönemdeki bulguların ne düzeyde örtüştüğünü ele alan çalışmalar yapılmaktadır.[16] Yine psikoloji ve tasavvufla bağlantılı disiplinler arası çalışmalar nefs kavramı odağında ele alınmakta, insanın manevi yapısının incelenmesinde "kalp, nefs ve ruh" ekseninde ele alınarak bu kavramların birbirini tamamlayan olgular olduğu vurgulanmaktadır. Nihai tahlilde insanın manevi yapısını oluşturan ve hepsinin birbiriyle ilişkisi olan kavramlar, insanı parçalı değil bütüncül olarak değerlendirme gereksinimini ortaya koymaktadır.[17] Araştırmada yaygın etkisi en önde gelen makalelerden olması yönüyle Kur'ân'ın kişilik teorisi ile Freud ve Jung kişilik teorisi modelleri arasındaki farklılıklar üzerinden ele alınan çalışmada ise aradaki benzerlikler kısmen kültürel ve tarihsel faktörlerle açıklanmakta ve çarpıcı benzerlikler ortaya konulmaktadır. Gerek felsefi gerek dinî metinlerde nefs üzerine yapılan çalışmalarda formüle edilen psikolojik teorilerin benzer olması insanlık bilgeliğinin ortak bir kaynağına işaret ettiğini

[15] Ceran, *İslam Felsefesinde Ahlâki Görecelik: İbnü'l-ʿArabī Örneği*, 144-145.
[16] Ödemiş, "Mütekaddimun Dönemi Kelamcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?", 270-300.
[17] Cemile Sağır, *Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi* (İstanbul: KDY Akademi), 2023.

göstermektedir.[18] Nefs hem bireyin iç dünyasını dengeleyen hem de toplumsal ilişkilerde manevi gelişimi destekleyen temel bir kavramdır. Dolayısıyla, nefs üzerine yapılan akademik çalışmalar, insan doğasının derinlemesine kavranması ve bireyin gelişimine katkı sağlaması açısından önemli bir rol üstlenmektedir.

İnsanın ahlaki, manevi, psikolojik ve metafizik yönden gelişiminde merkezî bir rol oynayan nefs, temel bir kavram olmasına rağmen akademik literatürde çok yönlü doğasını bütüncül bir şekilde ele alan çalışmalar sınırlı kalmaktadır. Çoğu araştırmada, ya yalnızca klasik dinî metinlere odaklanıldığı ya da modern bilimlerin kavramla ilişkisine değinilmektedir. Dolayısıyla, klasik ve modern yaklaşımlar arasında bir köprü kuran, disiplinler arası bir bakış açısıyla nefsin küresel akademik yansımalarını inceleyen çalışmalara olan ihtiyaç açıkça hissedilmektedir. Bu araştırma, bu boşluğu doldurmayı amaçlayan bir ön çalışma niteliğindedir ve nefs kavramına ilişkin çalışmalara stratejik bir yön kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, üç temel motivasyondan doğmuştur. İlk olarak, nefs kavramı teoloji, tasavvuf, etik, psikoloji ve felsefe gibi çok çeşitli alanlarda ele alınmakta, ancak bu disiplinlerin literatürdeki karşılıkları arasındaki bağların yeterince analiz edilmediği görülmektedir. Nitekim akademik alanda marifet-i nefs ve ilmü'n-nefs ayrımının tam manasıyla yapıldığı henüz söylenemez.[19] Keza psikoloji ve tasavvuf psikolojisi meselesi tartışmaların başka bir yönüdür. Dolayısıyla bu araştırma, disiplinler arası bir bağ kurarak nefsin çok yönlü doğasını ortaya koymayı hedefleyen ileriki çalışmalarımıza ön hazırlık mahiyetindedir. İkinci olarak, klasik İslam düşüncesindeki nefs anlayışının modern bilimsel teorilerle ilişkisini analiz etmek, geçmiş ile günümüz arasında bir bağ kurarak nefsin zamansız bir kavram olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Üçüncü olarak, nefs kavramı üzerine yapılan çalışmaların küresel dağılımını incelemek, hangi ülkelerin ve akademik toplulukların bu alana katkıda bulunduğunu

[18] Hisham Abu-Raiya, "Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons Between a Qura'nic Theory of Personality and Freud's and Jung's Ideas", *Journal of Religion and Health* 53/2 (2014), 326–338.

[19] Hatice Çöpel, *Haris b. Esed Muhâsibî'de Akıl-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 6.

göstermek ve bu bağlamda literatüre yeni bir yönlendirme sağlamak, bu araştırmanın temel hedeflerinden birini oluşturmaktadır.

1. Yöntem

Bu çalışma, nefsle ilgili literatürü bibliyometrik analiz yöntemi ile ele alarak, bu alandaki diğer çalışmalardan farklı bir perspektif sunmaktadır. Araştırmanın metodolojisi olarak seçilen bibliyometrik analiz, literatürdeki eğilimleri ve bağlantıları ortaya çıkarmak için kullanılan nicel (kuantitatif) bir yaklaşımdır. Araştırmanın yöntemine dair şu bilgiler önem arz etmektedir.

Bibliyometrik analiz, belirli bir araştırma konusuna ilişkin bilimsel ağı görselleştirmeyi amaçlayan ve ülkeler, anahtar kelimeler, dergiler, yazarlar gibi unsurlar üzerinden yapılan sistematik incelemeleri içeren bir analiz türüdür.[20] Bibliyometri, literatür taramasından farklı olarak geniş ölçekli veri madenciliği sağlayarak araştırma alanının mevcut durumunu görsel ve sayısal verilerle ortaya koymanın yanı sıra gelecekteki araştırmaların gelişim süreçlerine dair öngörüler sunma potansiyeline sahiptir.[21]

1. 1. Doküman Seçimi

Araştırmada incelenen dokümanların belirlenmesinde Web of Science (WoS) veri tabanı kullanılmıştır. WoS'un doküman tarama alanında "Topic (title, abstract and author keywords)" bölümüne "nefs" OR "nafs" OR "Human Self" OR "nefis" OR "human soul" anahtar kelimeleri girilerek arama yapılmıştır. Arama sonucunda 2.428 kayıt elde edilmiş, bunlar arasından makale (article) ve din (Religion) kategorileri seçilerek filtreleme uygulanmıştır. Son aşamada, analiz için toplam 357 makale seçilmiştir.

1.2. Verilerin Analizi

Seçilen makaleler, WoS ekranından tek bir dosya halinde 1-357 şek-

[20] Oğuzhan Öztürk, "Bibliyometrik Araştırmaların Tasarımına İlişkin Bir Çerçeve", ed. Oğuzhan Öztürk - Gökhan Gürler, *Bir Literatür İnceleme Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 33-50.

[21] Ivan Zupic - Tomaž Čater, "Bibliometric Methods in Management and Organization", *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429-472.

linde kaydedilmiş ve analiz edilmiştir. Analiz sürecinde, makalelerin yayımlandığı dergilerin yıllara ve ülkelere göre dağılımı ele alınmış; atıf analizi, ortak atıf analizi ve ortak kelime analizi gerçekleştirilmiştir. Bu işlemler sırasında VOSviewer (https://www.vosviewer.com/) yazılımı kullanılmış, elde edilen sonuçlar tablo ve görseller halinde sunularak yorumlanmıştır.

1.3. Etik Kurul İzni

Bu çalışmada, "nefs" üzerine yayımlanan makalelerin bibliyometrik analizi yapılmış ve seçilen dokümanlar incelenmiştir. Çalışma yalnızca açık erişimli verileri temel aldığından, etik kurul izni gerektirmemektedir.

2. Bulgular

Nefs kavramına yönelik araştırmalara ilişkin Web of Science (WoS) veri tabanında "nefs", "nafs", "Human Self", "nefis" ve "human soul" anahtar kelimeleri tarama yapılarak 357 makaleye ulaşılmıştır.

2.1. Çalışmaların Yıllara Göre Dağılımı

Nefs ile ilgili çalışmaların yıllara göre dağılımı Tablo 1'de gösterilmiştir.

Yıl	Sayı	Yüzde
1979	1	0,280
1984	2	0,560
1986	1	0,280
1991	1	0,280
1992	1	0,280
1993	3	0,840
1998	2	0,560
1999	4	1,120
2002	1	0,280

2004	4	1,120
2005	5	1,401
2006	2	0,560
2007	6	1,681
2008	8	2,241
2009	11	3,081
2010	9	2,521
2011	12	3,361
2012	5	1,401
2013	16	4,482
2014	20	5,602
2015	16	4,482
2016	19	5,322
2017	29	8,123
2018	30	8,403
2019	28	7,843
2020	24	6,723
2021	31	8,683
2022	36	10,084
2023	26	7,283
2024	4	1,120

Tablo 1: Çalışmaların yıllara göre dağılımı

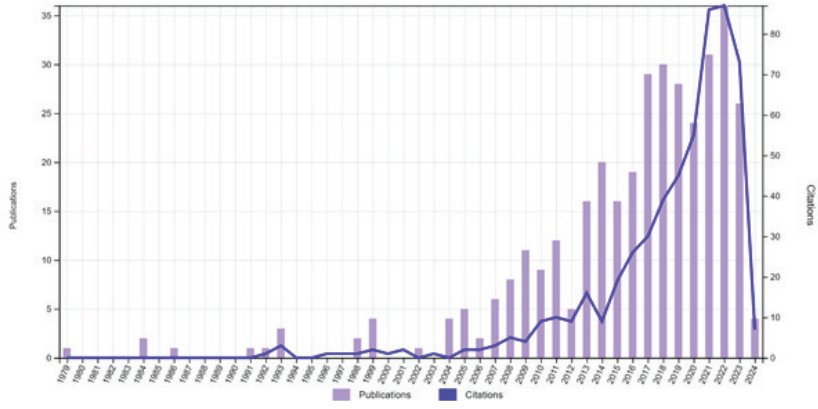
Tablo 1 incelendiğinde nefse yönelik WOS'taki ilk makalenin 1979 yılında yayımlandığı görülmektedir. 1979 yılından 2012 yılına kadar makale sayısında artış ve azalma görülmekle birlikte 2013 yılı ile makalelerde önemli bir artış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte nefs konusuna ilişkin en çok makale (36/%10,08) 2022 yılında yayımlanmıştır.

2.2. Çalışmaların Ülkelere Göre Dağılımı

Nefse ilişkin makaleler 51 farklı ülkeye dağılmıştır. Makalelerin ülkelere göre dağılımı Şekil 1'de verilmiştir.

Şekil 1: Çalışmaların ülkelere göre dağılımı

Şekil 1'e göre, çalışmaların sırasıyla en fazla Amerika Birleşik Devletleri (n=84, %23,52), Türkiye (n=41, %11,748), Malezya (n=21, %5,88), İngiltere (n=20, %5,60) ve Almanya (n=17, %4,76) gibi ülkelerde olduğu görülmektedir.



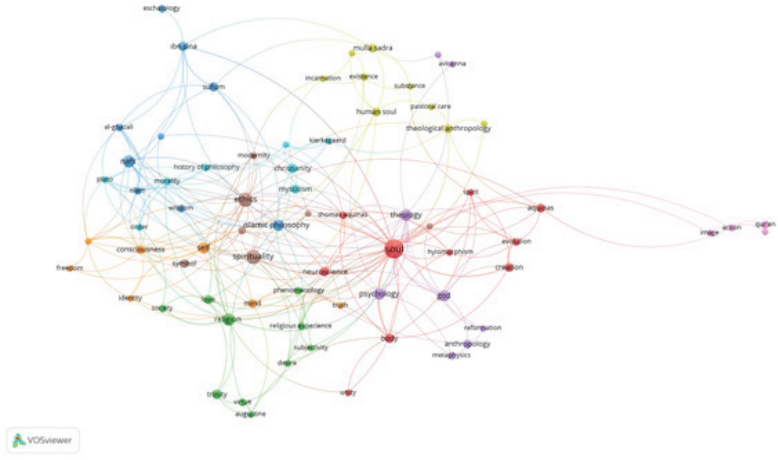
Şekil 2: Çalışmalara yapılan atıfların dağılımı

Şekil 2'de gösterildiği gibi nefs konu alanında yapılan çalışmalar en

çok 2021 (n=86) ve 2022 yılında (n=87) atıf almıştır. Çalışmalara ilişkin atıfların yıllara göre dağılımına bakıldığında 2013 (n=16) yılından itibaren atıflarda artış meydana geldiği görülmektedir. Bunun yanında, atıf sayısı ve yayın sayısı arasında bir doğrusallık görülmektedir. 2013 yılından itibaren (makale sayısı=16, atıf sayısı=16) nefs hakkında yapılan çalışmalar ve bu çalışmalara yönelik atıflar artış göstermiştir.

2.3. En Sık Kullanılan Anahtar Kelimeler

Bibliyometrik analiz kapsamında, en sık kullanılan anahtar kelimeleri belirlemek amacıyla "Co-occurrence" analiz yöntemi tercih edilmiş ve analiz birimi olarak "author keywords" seçilmiştir. Anahtar kelimelerin analizinde minimum tekrar sayısı 3 olarak belirlenmiş ve bu kriter doğrultusunda toplam 73 anahtar kelime tespit edilmiştir. Elde edilen anahtar kelimeler Şekil 3'te görselleştirilmiştir.



Şekil 3: Çalışmalarda en çok kullanılan anahtar kelimeler

Şekil 3'te görüldüğü üzere nefs üzerine yapılan çalışmalarda en sık kullanılan anahtar kelimeler içinde soul (n=24), ethics (n=13), spirituality (n=13), nafs (n=10) ve religion (n=10) bulunmaktadır. Nefs konulu makalelerde tercih edilen anahtar kelimelere ilişkin bilgiler Tablo 2'de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler	Kullanım Sayısı
Soul	24
Ethics	13
Spirituality	13
Nafs	10
Religion	10
Psychology	9
Theology	9
God	8
Self	8
Islamic Philosophy	8
Body	6
Christianity	6
Neuroscience	6
Sufism	6
Trinity	6
Ibn Sina	6

Tablo 2: 5'in üzerinde kullanılan anahtar kelimelerin dağılımı

2.4. Çalışmaların Yazarlarına Ait Atıf Dağılımları

Bibliyometrik analiz kapsamında, en fazla atıf alan yazarları belirlemek amacıyla "Citation" analiz yöntemi kullanılmış ve analiz birimi olarak "Authors" seçilmiştir. Analiz kriterleri çerçevesinde, bir yazarın minimum çalışma sayısı 3, minimum atıf sayısı da 3 olarak belirlenmiştir. Bu ölçütlere göre, nefs kavramına ilişkin en fazla makale yayımlayan yazarlar ve aldıkları atıf sayıları Tablo 3'te sunulmuştur.

Makale Sayısına Göre			Atıf Sayısına Göre		
Yazar	Makale Sayısı	Atıf Sayısı	Yazar	Makale Sayısı	Atıf Sayısı
Abidin, Mohd Syukri Zainal	3	3	Zalec, Bojan	2	33
Louw, Daniel J.	3	5	Abu-Raiya, Hisham	1	25
Picken, Gavin N.	3	14	Pavlikova, Martina	1	24
Akib, Mohd Manawi Mohd	2	3	Petkovsek, Robert	1	22
Lee, Patrick	2	9	Ashy, Ma	1	19
Muhsin, Sharifah Basirah Syed	2	3	Ali, Mansur	1	15

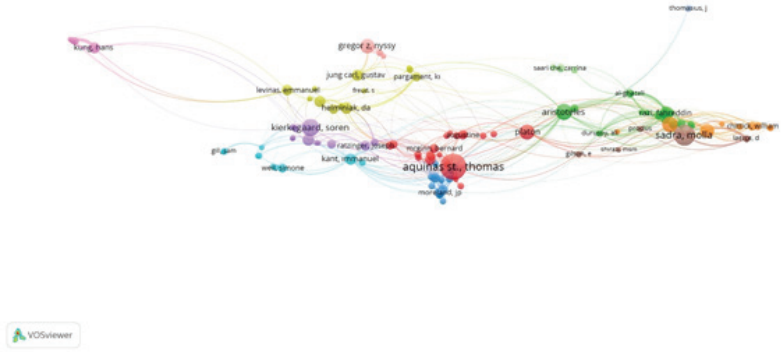
Opatrny, Dominik	2	4	Picken, Gavin	3	14
Panczova, Helena	2	3	Horvat, Sasa	1	10
Robertson, Venetia Laura Delano	2	8	Johnson, El	1	10
Sa'ari, Che Zarrina	2	3	Lee, Patrick	2	9
Utsch, Michael	2	4	Ismail, Zainab	1	9
Zalec, Bojan	2	33	George, Robert P.	1	8

Tablo 3: En çok makale üreten ve atıf alan yazarların dağılımı

Tablo 3'te görüldüğü gibi nefs kavramına ilişkin en çok makale üreten yazarlar 11'er makaleyle "Mohd Syukri Zainal Abidin" (n=3), "Daniel Johannes Louw" (n=3) ve "Gavin N. Picken" (n=3) olmuştur. Yazarların konuya ilişkin genellikle üç ve altında makale ürettikleri görülmektedir. Atıf sayıları incelendiğinde en çok atfı alan yazarların "Bojan Zalec" (n=33), "Hisham Abu Raiya" (n=25), "Martina Pavlikova" (n=24) ve "Robert Petkovšek" (n=22) olduğu belirlenmiştir. En çok yayını bulunanlardan "Gavin N. Picken"in ise 14 atfı bulunmaktadır.

2.5. Ortak Atıf Analizi

Analiz sürecinde, yazarlar arasındaki atıf ilişkilerini belirlemek amacıyla "Co-citation" yöntemi tercih edilmiş ve analiz birimi olarak "Cited authors" seçilmiştir. Bu analizde, bir yazarın minimum atıf sayısı 5 olarak belirlenmiş ve elde edilen bulgular Şekil 4'te görselleştirilmiştir.

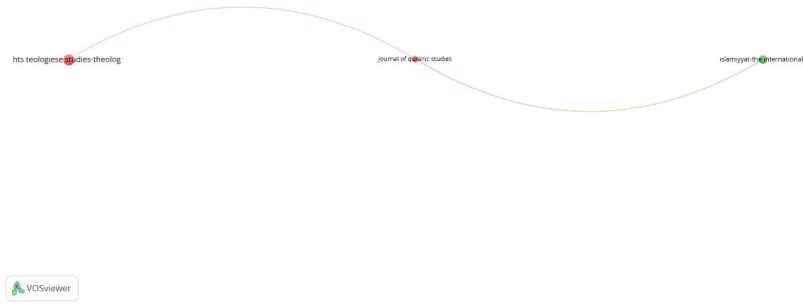


Şekil 4: En çok atıf yapılan yazarlar

Şekil 4'te görüldüğü gibi nefs kavramının geçtiği çalışmaların ortak atıf analizinde; "Thomas Aquinas" (92), "Molla Sadrâ" (62), "Soren Kierkegaard" (41), "Aristoteles" (36), "İbn Sina" (35) ve "Platon" (32) ortak atıf alarak öne çıkmıştır.

12.5 2.6. Nefs Kavramı Üzerine En Fazla Makale Yayımlayan ve Atıf Alan Dergiler

Nefs kavramı üzerine yayımlanan makalelerin hangi dergilerde yoğunlaştığını ve bu dergilere yapılan atıf dağılımlarını belirlemek amacıyla bibliyometrik analiz gerçekleştirilmiştir. Bu analizde, yöntem olarak "Citation" tekniği kullanılmış ve analiz birimi "Sources" olarak belirlenmiştir. Minimum doküman sayısı 3, minimum atıf sayısı da 3 olacak şekilde filtreleme uygulanmıştır. Analiz sonuçları, ilgili dergilerin atıf dağılımlarıyla birlikte Şekil 5'te görselleştirilmiştir.



Şekil 5: En çok atıf alan dergiler

Şekil 5'te gösterildiği üzere, nefs kavramı üzerine en fazla atıf alan dergiler sırasıyla; Bogoslovni Vestnik Theological Quarterly Ephemerides Theologicae (68 atıf, 6 makale), Journal of Religion & Health (54 atıf, 6 makale), Religions (26 atıf, 14 makale) ve Zygon (20 atıf, 7 makale) olarak belirlenmiştir.

Makale ve atıf sıralamalarına göre dergilerin incelenmesi sonucunda elde edilen veriler Tablo 4'te detaylandırılmıştır.

Dergi Adı	**Makale Sayısı**	**Atıf Sayısı**
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal	16	2
Religions	14	26
Bilimname	12	2
Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam-Journal Of Aqidah & Islamic Thought	9	8
Hts Teologiese Studies-Theological Studies	9	12
New Blackfriars	9	8
Studia Theologica-Czech Republic	9	9
Heythrop Journal	8	11
Zygon	7	20
Bogoslovni Vestnik-Theological Quarterly-Ephemerides Theologicae	6	68
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal Of Divinity Faculty Of Hitit University	6	2
Journal Of Religion & Health	6	54
Revue Des Sciences Philosophiques Et Theologiques	6	3
Scottish Journal Of Theology	6	12
Al-Shajarah	5	5
Nazariyat-Journal for The History Of Islamic Philosophy And Sciences	5	8
Scientia Et Fides	5	14
Theology And Science	5	3
İslamiyat-The International Journal Of Islamic Studies	5	12

Tablo 4: Nefs ile ilgili en fazla makale yayımlayan dergiler

Tablo 4'e göre en çok makale yayınlanan dergiler içerisinde sırasıyla; "Cumhuriyet İlahiyat Dergisi" (16), "Religions" (14) ve "Bilimname" (12) gibi dergiler bulunmaktadır.

2.7. En Çok Atıf Alan Makaleler

Nefs konusuna ilişkin en çok atıf yapılan makalelere yönelik analiz yapılırken analiz türü olarak "citation" ve analiz birimi olarak "documents" seçilmiş, ölçüt olarak bir yayının en az 5 atfının bulunması şartı eklenmiştir. Buna dayalı olarak yapılan bibliyometrik analizde elde edilen sonuçlar Tablo 5'te yer almaktadır. Nefs kavramına yönelik en fazla atıf alan makaleleri belirlemek amacıyla gerçekleştirilen analizde, yöntem olarak "Citation" kullanılmış ve analiz birimi "Documents" olarak seçilmiştir. Değerlendirme ölçütü olarak, bir çalışmanın en az 5 atıf almış olması şartı uygulanmıştır. Bu kriterlere göre yapılan bibliyometrik analiz sonucunda elde edilen veriler Tablo 5'te detaylandırılmıştır.

Makale Adı	Makale Yazarı	Yayın Tarihi	Atıf Sayısı
Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons Between a Qura'nic Theory of Personality and Freud's and Jung's Ideas	Abu-Raiya, Hisham	2014	25
Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity	Pavlikova, Martina; Zalec, Bojan	2019	24
The Freedom Between Sacrifice and Self-giving	Petkovsek, Robert	2018	22
Health and illness from, an Islamic perspective	Ashy, MA	1999	19
Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology	Ali, Mansur	2014	15
Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm	Picken, Gavin	2005	13

Neuroscientific findings in the light of Aquinas' understanding of the human being	Horvat, Sasa	2017	10
Whatever happened to the human soul? A brief Christian genealogy of a psychological term	Johnson, EL	1998	10
Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion	Zalec, Bojan	2015	9
Spiritual Intelligent Relationship of Elderly People with the Religious Practice in the Welfare Home	Baharuddin, Elmi; Ismail, Zainab	2013	9
Transhumanism and Human Transcendence	Klun, Branko	2019	8
Where Skin Meets Fin: The Mermaid as Myth, Monster and Other-Than-Human Identity	Robertson, Venetia Laura Delano	2013	8
Averroes on the Ontology of the Human Soul	Taylor, Richard C.	2012	8
What male-female complementarity makes possible: Marriage as a two-in-one-flesh union	Lee, Patrick; George, Robert P.	2008	8
Spirituality and Well-Being: Theory, Science, and the Nature Connection	Ryff, Carol D.	2021	7
The self-understanding of Jesus: a metaphysical reading of historical Jesus Studies	Stevenson, Austin	2019	7
Legislative Enforcement of Nonconsensual Determination of Neurological (Brain) Death in Muslim Patients: A Violation of Religious Rights	Rady, Mohamed Y.; Verheijde, Joseph L.	2018	7
Connecting with Creation: The Convergence of Nature, Religion, Science and Culture	Kellert, Stephen R.	2007	7
Biological Perspectives On Fall and Original Sin	Hefner, P	1993	7

Tablo 5: Nefs konulu makaleler arasında en çok atıf yapılanlar

Tablo 5'e göre, nefs çalışmalarında atıf sayısı bakımından öne çıkan makale 2014 yılında yayımlanan Hisham Abu-Raiya'nın "Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons Between a Qura'nic Theory of Personality and Freud's and Jung's Ideas" (n=25) başlıklı makalesidir.

Ayrıca 2019 yılında yayımlanan Martina Pavlikova ve Bojan Zalec'in

"Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity" (n=24) çalışmaları en fazla atıf alan diğer bir makaledir.

Sonuç

Bibliyometrik analiz aracılığıyla, nefs üzerine yapılan çalışmaların coğrafi dağılımı, akademik eğilimler ve disiplinler arası bağlantıları detaylı bir şekilde sunulmuştur. Araştırma ayrıca, nefs kavramının sadece manevi yöne ilişkin bir tema olmadığını, bireysel ve toplumsal gelişimde de kritik rol oynadığını ortaya koymaktadır. Disiplinler arası yaklaşımlar, bu kavramın farklı bilim dallarında derinlemesine incelenmesini mümkün kılarak literatüre yeni katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda, nefsin modern yaşamda bireyler üzerindeki etkilerine dair değerlendirmelere bakıldığında değerlendirmelerin, kavramın pratik kullanım alanlarının genişletilebileceğini göstermektedir.

1979'dan 2024'e kadar olan dönemde nefs üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, ilk yıllarda sınırlı sayıda makale bulunduğu, ancak 2013 yılından itibaren bu konuda belirgin bir artış gerçekleştiği görülmüştür. Bu artışın, modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle bireylerin manevi gelişime olan ilgisinin artması,[22] psikolojide nefsi temel alan çalışmaların artması[23] ve disiplinler arası çalışmaların yaygınlaşması gibi birçok faktöre dayandığı söylenebilir. Özellikle nefs kavramı, çok boyutlu yapısıyla insanın manevi ve ahlaki gelişimini anlamada önemli bir unsur olarak akademik literatürde öne çıkmıştır.

Disiplinler arası yaklaşımların yaygınlaşması ile psikoloji, din, felsefe, etik ve sinirbilim gibi farklı alanların nefs kavramına ilgisi artmış, bu da literatürün genişlemesine önemli katkı sağlamıştır. Postmodern dönemde kimlik ve benlik üzerine yapılan çalışmalar, bireyin kendi içsel potansiyellerini keşfetme ve anlamlandırma çabasının önem kazandığını göstermekte ve nefs kavramına yönelik araştırmalara olan ilgiyi desteklemektedir.

[22] Yktiyar Paltore, vd., "Spiritual Culture of Modern Youth: A Cultural and Philosophical Analysis", *European Scientific Language Journal* 16/3 (2023), 117-124.

[23] Atak, Mustafa, "İslam'da Psikoloji Tarihi", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6/1 (2021), 71-93.

Nefs üzerine yapılan çalışmalar dünya genelinde Amerika Birleşik Devletleri, Türkiye, Malezya, Güney Afrika, Çek Cumhuriyeti, İran, İngiltere, Almanya, vb. çeşitli ülkelere dağılmış durumdadır. Ülkeler bazındaki bu dağılım, kavramın farklı kültürlerde nasıl ele alındığına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu çalışmalar daha çok psikoloji ve etik disiplinlere yoğunlaşırken, Türkiye'de tasavvuf ve teoloji perspektifinden ele alınmış ve İslam düşüncesindeki ahlaki gelişimle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Malezya gibi Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerde manevi gelişim ve dinî eğitim bağlamında nefs üzerine çalışmalar yapılmış, Batı Avrupa ülkelerinde ise etik ve teolojik tartışmalar çerçevesinde bu kavram ele alınmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde nefs konusundaki çalışmalar, Batı psikolojisinin bilinç, benlik ve ahlaki gelişim üzerine olan ilgisinin yansıması olarak şekillenmiştir. Özellikle son yıllarda artan ruhsal farkındalık ve kişisel gelişim temalı çalışmalar, nefs kavramının Batı'da da yeniden ele alınmasına olanak tanımıştır. ABD'deki akademik çevrelerde, nefs kavramı, bireyin içsel çatışmaları ve ruhsal dengesiyle ilişkili olarak ele alınmış ve modern psikolojik yaklaşımlarla bağlantılar kurulmuştur. Bu çalışmaların bir kısmı, batılı psikologların teorik çerçeveleri üzerinden nefsin birey üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik derinlemesine analizler içermektedir. Türkiye'de ise nefs üzerine yapılan çalışmalar, İslam düşüncesi ve tasavvuf bağlamında önemli bir birikim oluşturmaktadır. Nefs kavramı, tasavvuf geleneğinde insanın manevi tekâmülü için kritik bir unsur olarak görülmektedir. Türkiye'deki akademik literatür, nefsin ahlaki gelişimle ilişkisini, Kur'ân ve hadislerde yer alan kavramlarla destekleyerek ele almıştır. Ayrıca, tasavvufi öğretilerdeki nefs terbiyesi ve insanın manevi yükselişi konuları, Türk akademisyenler tarafından derinlemesine incelenmiştir. Bu çalışmalar, bireyin nefs terbiyesi yoluyla ahlaki tutarlılık ve manevi olgunluğa ulaşma süreçlerini açıklamaktadır. Malezya gibi Müslüman toplumlarda ise nefs kavramı daha çok manevi gelişim ve dinî eğitim bağlamında ele alınmıştır. Malezya'daki araştırmalar, özellikle ahlaki eğitim süreçlerinde nefsin kontrolü ve insanın manevi yükselişi konularına odaklanmaktadır. Nefs, bu ülkelerde bireyin manevi olgun-

luğa ulaşmasında ve dinî değerlerle uyum içinde yaşamasında kritik rol oynamaktadır. Bu bağlamda, nefsin nasıl kontrol altına alınması gerektiği ve bu kontrolün insanın toplumsal ve bireysel yaşamındaki yansımaları üzerine detaylı analizler yapılmıştır.

Batı Avrupa ülkelerinde, özellikle İngiltere ve Almanya'da nefs üzerine yapılan çalışmalar ise daha çok etik ve teolojik perspektiflerden incelenmiştir. Bu çalışmalarda, nefsin insanın ahlaki gelişimindeki rolü ve bu kavramın Hristiyan teolojisi ile olan benzerlik ve farklılıkları ele alınmıştır. Batı'daki bu çalışmalar, nefsin bireyin ruhsal dengesi ve ahlaki tutarlılığı üzerindeki belirleyici rolünü vurgulamaktadır. Özellikle Hristiyan etik düşüncesi ile İslam'daki nefs kavramı arasındaki bağlantılar, iki farklı inanç sistemi arasındaki manevi öğretilerin karşılaştırmalı analizine imkân tanımıştır.

Atıf analizleri, nefs özelinde yapılan çalışmaların özellikle 2021 ve 2022 yıllarında yoğunlaşan bir ilgiyle karşılandığını göstermektedir. Bu dönemdeki çalışmalar, disiplinler arası yaklaşımların benimsenmesi ve benlik kavramı etrafında yoğunlaşmış olmalarıyla dikkat çekmektedir. Literatürde en sık kullanılan anahtar kelimeler, nefsin çok boyutlu doğasını ve çeşitli disiplinlerle olan ilişkisini vurgulayarak bu kavramın insanın ahlaki ve manevi dünyasına nasıl uyum sağladığını ortaya koymaktadır. Bu anahtar kelimeler arasında "ruh", "etik", "maneviyat" gibi terimler, nefsin psikoloji ve ahlak alanlarıyla nasıl bir bağ kurduğunu göstermektedir. Ayrıca, "öz-farkındalık", "benlik gelişimi" ve "içsel denge" gibi kavramlar da bu çalışmaların odaklandığı temel konular arasında yer almaktadır.

Araştırma sonuçları, özellikle Hisham Abu-Raiya ve Martina Pavlikova gibi yazarların, nefs kavramının hem Batı psikolojisi hem de İslam psikolojisi bağlamında nasıl ele alındığını ve bu iki disiplin arasındaki ilişkiyi aydınlatmada önemli rol oynadığını göstermiştir. Abu-Raiya'nın, Freud ve Jung gibi batılı düşünürlerin teorileri ile İslam düşüncesindeki nefs anlayışını karşılaştırması, bu iki sistemin insan psikolojisini nasıl ele aldığına dair zengin bir bakış açısı sunmaktadır. Freud'un bilinçaltı, ego ve süperego kavramlarının, İslam düşüncesindeki nefsin çeşitli halleri

(Emmâre, Levvâme, Mutmainne) ile karşılaştırılması, bu iki düşüncenin insanın içsel dünyasını anlama konusunda nasıl benzerlikler ve farklılıklar taşıdığını göstermektedir. Bu karşılaştırmalar, özellikle bireyin içsel çatışmalarını çözme ve manevi olgunluğa ulaşma süreçlerinde her iki düşünce sisteminin de ortak noktalar taşıdığı yönünde yorumlanmaktadır.[24]

Pavlikova ve Bojan Zalec'in çalışmaları ise, insanın nefs ile olan mücadelesini ve bu mücadelenin bireyin kimlik arayışındaki yerini Kierkegaard'ın eleştirileri üzerinden ele alarak derinlemesine bir inceleme sunmuştur.[25] Kierkegaard'ın otantiklik (özgünlük ve sahicilik) kavramı, bireyin toplumsal normlar ve dış beklentiler karşısında kendi kimliğini bulma ve kendisi olma mücadelesini ifade etmektedir. Bu kavram, nefsin İslam düşüncesindeki ahlaki gelişim süreciyle belirgin paralellikler göstermektedir. Çalışma, insanın nefsini kontrol altına alarak otantik bir yaşam sürme mücadelesini Kierkegaard'ın birey olma mücadelesiyle ilişkilendirerek, insanın hem kendine hem de dış dünyaya karşı olan sorumluluğunu anlama çabasında ortak bir zemin sağlamaktadır. Ortaya konan bibliyometrik analizler, bireyin kendi özünü keşfetme sürecinde nefsin oynadığı rolün, modern bireyin kimlik arayışıyla nasıl bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bunların yanı sıra, Gavin N. Picken ve Majed A. Ashy gibi akademisyenlerin çalışmaları da nefs kavramına önemli katkılar sunmuştur. Modern İslam düşüncesinde bireysel maneviyatın yeniden inşasında Kur'ânî kavramların sistematik analizi giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Bu bağlamda Picken "nefsin arındırılması" anlamına gelen tazkiyat al-nafs kavramına yönelik çalışmasında, bu kavramın Kur'ânî temellerini derinlemesine analiz ederek tezkiyenin sadece bireysel bir ahlaki çaba değil, aynı zamanda ilahî rehberliğe dayanan bütüncül bir arınma süreci olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmada, Kur'ân'da geçen üç temel nefs mertebesi -nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne- üzerinden insanın manevi yolculuğu tasvir edilirken, bu

[24] Abu-Raiya, "Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons Between a Qura'nic Theory of Personality and Freud's and Jung's Ideas", 327-329.

[25] Pavlíková, Martina, Žalec, Bojan, "Boj za človekov jaz in pristnost", *Bogoslovni vestnik*, 79/4 (2019), 1015-1026.

süreçte Allah'ın arındırıcı kudreti ile bireyin içsel gayreti arasında kurulan dengeye dikkat çekilmektedir. Ayrıca tezkiyenın peygamberlerin görevleri arasında yer aldığı ve Kur'ân'ın ahlaki sistematiğinde merkezî bir role sahip olduğu vurgulanmaktadır.[26]

Majed A. Ashy'nin çalışması, İslam'ın sağlık ve hastalık kavramlarına ilişkin bütüncül bir anlayış sunmaktadır. Yazar, sağlık kavramını yalnızca fiziksel bir durum olarak değil, bireyin manevi, ahlaki ve toplumsal dengesiyle ilişkilendirmektedir. Bu perspektif, nefsin arınması süreciyle doğrudan bağlantılıdır. Çalışma, bireyin Allah'a yakınlaşarak ruhsal huzura ulaşmasını, sağlıklı bir yaşamın temel unsuru olarak ele alır. Hastalık ise, bireyin manevi gelişiminde bir imtihan ve arınma aracı olarak değerlendirilir. Ashy, zikir, dua ve ibadet gibi manevi uygulamaların hem bireysel hem toplumsal sağlık üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Ayrıca, modern dünyada bireylerin anlam ve manevi tatmin arayışının, İslam'ın bütüncül sağlık anlayışıyla uyumlu çözümler sunduğunu ifade etmiştir . Bu çalışma, bireyin nefs mücadelesi ve manevi gelişimi konusundaki tartışmalara önemli katkı sunarak, sağlık ve hastalık kavramlarının ahlaki ve manevi boyutlarına dikkat çekmektedir.[27] Sonuç olarak bu çalışma, nefs kavramını disiplinler arası perspektifle ele alarak hem teorik hem de pratik düzeyde katkılar sunmayı amaçlamıştır. Nefs, yalnızca dinî ve manevi bir unsur olarak değil, insanın psikolojik, ahlaki ve toplumsal gelişiminde merkezî bir kavramdır. Araştırmanın temel bulguları, nefsin bireyin manevi olgunlaşma, içsel dengeyi sağlama ve toplumsal uyumu geliştirme süreçlerinde önemli bir rolü olduğunu göstermektedir. Modern psikoloji ve nörobilim gibi alanlarla kurulan bağlantılar, kavramın çok boyutlu yapısını anlamada yeni imkânlar sunmuştur.

Bu bibliyometrik çalışma, literatüre üç temel katkı sunmaktadır. Birincisi, nefsin insanın manevi ve psikolojik süreçlerindeki rolünü ele alarak bireyin içsel dengesini sağlamasında nasıl bir rehberlik sunduğunu açıklamaktadır. İkincisi, kavramın klasik ve modern yaklaşımlar arasındaki

[26] Picken, Gavin N. *"Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm"*, *Journal of Qur'anic Studies* 7/2 (2005), 101-120.

[27] Majed A. Ashy, "Health and Illness from an Islamic Perspective", *Journal of Religion and Health* 38/3 (1999), 241-257.

ilişkisini ortaya koyarak İslam düşüncesi ile çağdaş bilim arasında bir köprü kurmaktadır. Bu tür bir entegrasyon, etik, psikoloji ve nörobilim gibi alanlarda yenilikçi teorik ve pratik modellerin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Üçüncüsü ise yapılan bibliyometrik analizler, bu alandaki akademik yoğunluğu ve eğilimleri belirleyerek gelecekteki çalışmalar için yol gösterici bir çerçeve sunmaktadır.

Kaynakça

Abu-Raiya, Hisham. "Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons Between a Qura'nic Theory of Personality and Freud's and Jung's Ideas". *Journal of Religion and Health* 53/2 (2014), 326-338. https://doi.org/10.1007/s10943-012-9630-9.

Arslan, İclal. "Kitabü'l Ayn ve Kitâbü'l-Cim'de n-f-s Kökü ve Türevleri". *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2023), 1232-1254. DOI: 10.29000/ rumelide.1253843.

Atak, Mustafa. "İslam'da Psikoloji Tarihi". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6/1, (2021), 71-93. https://doi.org/10.36657/ihcd.2021.78.

Ceran, Ömer. *İslam Felsefesinde Ahlâki Görecelik: İbnü'l-ʿArabī Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Çöpel, Hatice. *Hâris b. Esed Muhâsibî'de Akıl-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Demir, Osman Nuri. "İmam Maturidi'de İnsan: Ruh, Nefs, Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 228-254. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.539643.

Günal, Tuğba. "The Term 'Nafs' in The Qur'an". *Kader* 21/3 (Aralık 2023), 896-909. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1390086.

Hakîm et-Tirmizî. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb*. thk. Nicholas Herr. Kahire: Dârü'l-Arab, 1958.

Hakîm et-Tirmizî. *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fu'âd ve'l-Lüb (Kalbin Anlamı)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Yayınları, 2017.

İnci, Nuriye. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Majed A. Ashy. "Health and Illness from an Islamic Perspective". *Journal of Religion and Health* 3/38 (1999), 241-257.

Ödemiş, Mehmet. "Mütekaddimun Dönemi Kelamcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?". *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 270-300. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283622.

Öztürk, Oğuzhan. "Bibliyometrik Araştırmaların Tasarımına İlişkin Bir Çerçeve". ed. Oğuzhan Öztürk- Gökhan Gürler, *Bir Literatür İnceleme Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz* Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022, 33-50.

Paltore, Yktiyar vd. "Spiritual Culture of Modern Youth: A Cultural and Philosophical Analysis". *European Scientific Language Journal* 16/3 (2023), 117-124.

Pavlíková, Martina, Žalec, Bojan. "Boj za človekov jaz in pristnost". *Bogoslovni Vestnik* 4/79 (2019), 1015-1026.http://www.dlib.si

Picken, Gavin N. "Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm". *Journal of Qur'anic Studies* 7/2, (2005), 101-120.

Sağır, Cemile. *Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2023.

Türker, Ömer. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/529-531 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006).

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/526-529 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006).

Uyar, Mehmet. *Sufi Benliğin İnşasında Nefs*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Zupic, Ivan. - Čater, Tomaž. "Bibliometric Methods in Management and Organization". *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429-472. https://doi.org/10.1177/1094428114562629.

ÇORUM MÜZESİ KOLEKSİYONUNDAKİ OSMANLI DÖNEMİ MADENÎ ŞAMDANLARI

Ottoman Period Metal Candlesticks in the Çorum Museum Collection

Hafize AYTAŞ MERT

Çorum, Türkiye.
hafizeaytas@gmail.com, ORCID: 0009-0008-1713-6090

Oktay GÜNDOGDU

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye.
Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Division of Turkish-Islamic Art History, Çorum, Türkiye.
oktaygundogdu@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0361-349X

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 535-569

Atıf / Citation: Aytaş Mert, Hafize – Gündogdu, Oktay. "Çorum Müzesi Koleksiyonundaki Osmanlı Dönemi Madenî Şamdanları [Ottoman Period Metal Candlesticks in the Çorum Museum Collection]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 535-569

https://doi.org/10.51553/bozifder.1640307

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 (**Hafize AYTAŞ MERT - Oktay GÜNDOGDU**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz*
Türk İslam sanatı örneklerinden biri olan madenî şamdanlar, işlevsel kullanımlarının yanı sıra taşıdıkları sembolik anlamlar bakımından da önemli eserler olarak kabul edilmektedir. Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde maden sanatında birbirlerinden farklı türlerde birçok eser üretilmiştir. Osmanlı Dönemi'nde zirve noktasına ulaşan maden sanatında şamdanlar önceki geleneklerden izler taşıdıkları gibi dönemin sanatçıları da kendilerine özgü biçimler geliştirmişlerdir. Ayrıca Osmanlı vakıf geleneğini yansıtan eserler olması da şamdanları önemli kılan bir diğer etmendir. Genellikle cami, tekke, zaviye, konak ve evlerde kullanılan şamdanlar, bulundukları yer ve işlevlerine göre isimlendirilmektedir. Bu kapsamda mihrap şamdanı, tekke şamdanı, masa şamdanı, sofra şamdanı, duvar şamdanı ve el şamdanı gibi çeşitli adlarla anılmaktadır. Ayrıca süsleme unsuru olarak şamdanların mezar taşları, çini ve kalem işi süslemeleri, dokumalar ve yazma eserler gibi Türk İslam sanatlarının birbirinden farklı alanlarında kullanıldığı görülmektedir. Mezar taşlarında şamdan tasvirinin kullanılması ölülerin ruhlarının karanlık mezarlarında aydınlanma, huzur bulma, manevi anlamda umut ve ışık olma, metfun kişinin saygınlığına bir gönderme şeklinde değerlendirilmektedir. Şamdanlar ilahî dinlerde hem aydınlatma aracı hem de manevi anlamda bir ışık kaynağı olarak görülmüştür. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te dinî mekânlarda şamdan kullanımına yer verilmiştir. İslamiyet'te özellikle tekke mimarisinde küçük eser olarak şamdan örneklerinin nadir türlerine de rastlanmaktadır. Simgesel anlamıyla ışık, aydınlatma, manevi inkişafa ortam hazırlama, rehberlik etme niteliğiyle yol gösterme gibi ikonografik anlamlarının olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada, Çorum Müzesi koleksiyonunda bulunan madenî şamdanlardan bir kısmı incelenmiştir. Çorum Müzesi'nden gerekli izinler alındıktan sonra şamdanlar üzerinde gerekli tüm hazırlıklar yapılmıştır. Her eserin genel özellikleri, ölçüleri, fotoğraf ve çizimleri belirli bir düzen içerisinde anlatılmıştır. Ele alınan şamdanların tamamı pirinç malzemeden, dövme ve döküm tekniğinde üretilmiş eserlerdir. Şamdanların tamamında birleştirme tekniği olarak kılavuz geçme kullanılmıştır. Sadece bir eserde kılavuz geçme tekniğinin yanında lehim tekniği de uygulanmıştır. Süslemeleri sade olup üzerlerinde yazı ve tarih bulunmamaktadır. Şamdanların tarihlendirilmeleri farklı müze ve koleksiyonlardaki örneklerle karşılaştırılarak yapılmıştır. Eserlerin 19.-20. yüzyıl madenî şamdanların özelliklerini taşımaları Geç Dönem Osmanlı eseri olduklarını göstermektedir. Eserlerden bir tanesi müzenin teşhir salonunda sergilenirken 19 tanesi müzenin deposunda muhafaza edilmektedir. Çalışmaya konu olan eserler malzeme, biçim, süsleme ve teknik özelikleri ile döneminin maden sanatının özelliklerini yansıtmaları açısından değerlidir. Şamdanlar günümüzde aydınlatma aracı olarak değil daha çok süs amaçlı kullanılmaktadır. Müzelerin özel koleksiyonlarında veya koleksiyonerlerin arşivlerinde birbirlerinden farklı eserler bulunmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları, Osmanlı Maden Sanatı, Madenî Şamdan, Çorum Müzesi, Şamdan Kültürü.

Abstract
Metalwork candlesticks, one of the examples of Turkish-Islamic Art, are considered important works in terms of their symbolic meanings as well as their functional uses. Many pieces of metalwork were produced during the Great Seljuk, Anatolian Seljuk and The Era of the Anatolian Beyliks. In metalwork, which reached its peak in the

* Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Oktay Gündogdu danışmanlığında 2024 yılında tamamladığımız "Çorum Müzesi'ndeki Madenî Şamdanlar" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Ottoman Period, candlesticks carried traces of previous traditions, and the artists of the period also developed their own unique forms. Another factor that makes candlesticks important is that they are works that reflect the Ottoman foundation tradition. Candlesticks, which are generally used in mosques, Sufi lodges, zāwiya, mansions and houses, are named according to their location and functions. In this context, it is referred to by various names such as mihrab candlestick, lodge candlestick, table candlestick, dinner table candlestick, wall candlestick and hand candlestick. It is also seen that candlesticks are used as decorative elements in many areas of Turkish-Islamic arts, such as tombstones, tile and hand-carved decorations, textiles and manuscripts. The use of candlestick depictions on gravestones is evaluated as a reference to illuminating the dark graves of the deceased, providing peace, serving as a spiritual source of hope and light, and as a sign of respect for the buried person. Candlesticks have been seen as both a means of illumination and a source of spiritual light in the Abrahamic religions. Candlesticks are used in religious places in Judaism, Christianity and Islam. Particularly in Sufi lodge architecture, rare types of candleholder examples can also be found as small-scale works. Symbolically, it is known to represent light, illumination, and the facilitation of spiritual development, as well as serving as a guide with its function of providing direction. In this study, some of the metalwork candlesticks in the Çorum Museum collection were examined. After obtaining the necessary permissions from the Çorum Museum, the general characteristics, measurements, photographs and drawings of each work are explained in a certain order. All the candlesticks discussed are works of brass material, produced using forging and casting techniques. Guide insertion was used as the joining technique in all candlesticks. Only in one work, soldering technique was applied alongside the guide insertion technique. Their decorations are plain and there is no writing or date on them. The dating of the candlesticks was made by comparing them with examples in different museums and collections. The works date back to the 19th-20th century. The fact that they bear the characteristics of century metal candlesticks shows that they are works of the Late Ottoman period. While one of the works is exhibited in the museum's exhibition hall, 19 of them are kept in the museum's warehouse. The works subject to the study are valuable in terms of their material, form, decoration and technical features and their reflection of the characteristics of the metal art of their period. Today, candlesticks are used for ornamental purposes rather than as lighting tools. Different works are found in the private collections of museums or in the archives of collectors.
Keywords: Turkish-Islamic Arts, Ottoman Metal Art, Metal Candlestick, Çorum Museum, Candlestick Culture.

Giriş

Maden, milattan önce 7000 yıllarından sonra Yakın ve Orta Doğu'da bölge halkı tarafından işlenmiş ve eşya yapımında kullanılmıştır. İslam maden sanatının gelişmesi İslamiyet'in yayılması (7. yüzyıl) ile başlamıştır. İslam maden sanatçıları, eserler üretirken kendinden önceki kültürlerden

etkilendikleri gibi kendi kültürlerini de ekleyerek yeni bir üslup ortaya çıkarmışlardır.[1]

Osmanlı Dönemi'ne gelinceye kadar her türlü maden süsleme ve teknikleri denenmiş, çeşitli biçimler geliştirilmiş, Osmanlı'ya oturmuş bir maden sanatı bırakılmıştır. Bakır, pirinç, gümüş ve altın madenleri ön plana çıkmıştır. Bakır madeni, savaş sanayii, darphane ve maden sanatında çokça kullanılmış, bakır yatakları 19. yüzyıl ortalarına kadar işletilmiştir.[2] 1455 yılında Balkanlar'daki maden açısından zengin toprakların fethedilmesi Osmanlı maden sanatı açısından önemlidir. Nova Berde gümüş madeni Osmanlı'nın önemli gümüş maden yataklarındandır. Burada II. Murat döneminde darphane kurulmuş ve gümüş akçe basılmıştır. Savaşlarda gümüş madeninden kurşun yapılmış, aynı zamanda askerlerin maaşları da darphanede basılan gümüş akçelerden verilmiştir. Gümüş madeni bölgede istihdam sağlamış ve bölgeyi kalkındırmıştır.[3] Erken dönem Osmanlı madenî eserlerine baktığımızda Selçuklu maden sanatının etkileri görülür. Türk İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan 14.-15. yüzyıla tarihlendirilen ejder motifli şamdan, şekil ve tasarım açısından döneminin tek örneğidir. Döküm tekniğinde yapılmış olan eserin üzerinde dört ejder figürü bulunmaktadır.[4] Osmanlı maden sanatı en parlak dönemini 16. yüzyılda yaşamıştır. Eserlerde çoğunlukla altın, gümüş, bakır ve pirinç malzeme kullanılmış; bu dönem zümrüt, elmas, yakut, mercan gibi değerli taşların kullanıldığı teknik olan "murassa"nın çokça tercih edildiği dönem olmuştur.[5] İlk dönem Osmanlı şamdanları örneklerine çok fazla rastlanılmamaktadır. Madenî şamdanlarda lale biçiminin uygulanmasıyla maden sanatında klasik olgunluğa ulaşılmıştır. 17. yüzyıldan sonra Batı etkisi ile yeni biçim

[1] Lütfiye Göktaş Kaya – Elif Özdemir Akyürek, *Safevî Aydınlatma Araçları Kandiller Türkiye ve Dünya Müzeleri Örnekleriyle* (Konya: Literatürk Academia Yayınları, 2024), 33.

[2] Ahmet Erk, *Kars Müzesi'nde Bulunan Etnografik Madeni Takılar* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

[3] Erdem Saka, "Nova Berde Gümüş Madenleri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6 (2019), 2337-2359.

[4] Nilgün Çevrimli. "Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi* 37 (2012): 193-222.

[5] Gül Tunçel, "Türk Maden Sanatı Kronolojisinde İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki İki Adet Pirinç Buhurdan", *Milli Folklor Dergisi* 89 (2011), 257-264.

özellikleri uygulanmış, gelenekselin dışında lale, karanfil gibi çiçek biçimleri kullanılmıştır. Bu dönemde düz mum çanaklı, bilezik boğumlu, boyun kısımlı havan şamdanları yapılmıştır. 18. yüzyıl ortalarında batı etkisi ile maden sanatında da değişiklikler olmuştur. 19. yüzyıl şamdan tiplerinde boğumlu şekiller, lale çanağı biçimde mumluklu şamdanlar görülmeye başlamıştır.[6] Osmanlı şamdanlarında yukarı doğru daralan gövde üzerinde boyun bölümü boğumlu olup mumluk geniş tutulmuştur. Bu biçimdeki şamdanlar mihrap şamdanları olarak adlandırılmıştır. Camilerde yaygın olarak kullanılan mihrap şamdanlarına örnek olarak Mevlâna Müzesi'nde bulunan pirinç şamdan verilebilir. Bu şamdan savat tekniğinde yapılmış olup palmet ve rûmîlerle süslenmiş ve üzerine Farsça yazı kuşakları işlenmiştir.[7]

Çorum şehrinin maden sanatına bakıldığında; bakırcılık ve demirciliğin burada önemli bir yeri vardır. Çorum'da 1461 yılında üç haddâd ve bir demircinin (okçu) kayıtlı olduğu bilinmektedir. Ayrıca 16. yüzyılda Çorum'da nalbantlar ve haddâdlar için çarşının bulunması da sayılarının çok olduğunun göstergesidir. 19. yüzyıl öncesi Çorum'un bakır ihtiyacı Ergani (Diyarbakır) bölgesinden sağlanırken 19. yüzyıldan sonra Tokat şehrinden karşılanmıştır.[8] Çorum'da ilk bakır haddehanesi 1950 yılında Mehmet ve Hüseyin Kaynak kardeşler tarafından, ikinci haddehane Mehmet Ayman tarafından kurulmuştur. İkinci haddehanenin küçük olmasından dolayı ancak 1960 yılına kadar hizmet verebilmiştir. "Emek Bakır" isminde Hüseyin ve Bahri Ekmekçi kardeşlerin kurduğu işletme Çorum'daki üçüncü haddehanedir. Bunlardan sonra da Karamanlar ve Hançerliler'in işletmeleri gelmektedir.[9] Çorum bakırcılığında kullanılan en yaygın uygulama dövme tekniğidir. Döküm tekniği ise Çorum bakırcılığında yapım tekniği olmaktan ziyade kulp, sap ve kapak kısımlarında

[6] Fulya Bodur, *Türk Maden Sanatı* (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları, 1987), 36.

[7] Souadad Kandemir, *Kabartma Tekniği ile Şamdan Uygulamaları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 81.

[8] İlhan Şahin, "Çorum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/373, 374.

[9] Hasan Tuluk, "Çorum'da Bakırcılık Sanatının Gizli Kalmış Tarihi Üzerine Birkaç Not", *Çekül Vakfı* (Erişim 15 Nisan 2024).

kullanılan hazır malzemede tercih edilmiştir. Buna ibrik, kapaklı sahan, helke gibi eşyalar örnek olarak verilebilir.[10] Çorum'da mutfak eşyaları olmak üzere pek çok alanda yaygın kullanımı olan bakır talebini karşılamak için çevre kasaba ve köylerden hurda bakır toplanmış, eritilip potalara döküldükten sonra haddeye verilmiş ve yeniden levha bakıra dönüştürülmüştür. Bu dönemde bakır kıtlığı nedeniyle kasaba ve köylerden toplanan eski kap kacakların eritilerek yeniden kullanılması, sanat tarihi bakımından Çorum bakırcılık sanatının çok daha gerilere giden zarif örneklerinin yok olmasına neden olmuştur.[11]

Şamdan; (Ar.) şem (mum) ve (Far.) –dân ekinden oluşan bir kelimedir.[12] Üzerine mum, kandil veya herhangi bir ışık kaynağı konulan yüksek tabla, mumluk[13] olarak ifade edilmektedir. Halk arasında, kollarının ucundaki yerlere kandil veya lamba konulan, kolları olan seyyar lambalıklara da şamdan ya da çırakma/çırakman isimleri verilmektedir. Farsçada çerağ-pâ (ışık ayağı) demektir. İnsanlar, aydınlatma ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli araçlar kullanmışlardır. İlk aydınlatma aracı ateşin keşfinden sonra bulunan meşale olmuştur. Daha sonra kandiller ve mumlar ortaya çıkmıştır. Mumun kullanılmaya başlanması ise şamdan ihtiyacını doğurmuştur.[14] Şamdanlar, kullanım yerleri ve işlevine göre; el şamdanı, mihrap şamdanı, duvar şamdanı, ayaklı şamdan, orta şamdan, kollu şamdan diye isimlendirilir. Şamdanların yapımında altın, gümüş, bronz, bakır, pirinç gibi madenler kullanılmıştır. Ayrıca seramik, cam, emaye ve malzeme olarak dayanaklı olmaması sebebiyle nadir görülen ahşap şamdanlar da vardır.[15] Boyut olarak bakıldığında en büyükleri

[10] Necla Dursun, "Çorum'da Bakırcılık", *Journal of Turkish Studies* 9/5 (Ocak 2014), 799-824.

[11] Tuluk, "Çorum'da Bakırcılık Sanatının Gizli Kalmış Tarihi Üzerine Birkaç Not".

[12] Nebi Bozkurt, "Şamdan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/328.

[13] Metin Sözen-Uğur Tanyeli, "Şamdan", *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, ed. İdil Önemli (İstanbul: Remzi Kitabevi 2017), 288.

[14] Sedef Çokay, *Antikçağda Aydınlatma Araçları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 2000), 1-25.

[15] Mustafa Çetinaslan, "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde Sergilenen Vakıf Şamdanları", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15 (2016), 329-359; Veysel Esen- M. Sami Bayraktar, "Tokat Şehir Müzesi Ahşap Şamdanları", *Uluslararası İstanbul Multidisipliner Bilimsel Araştırmalar Kongresi*, ed. Agit Ferhat Özel vd. (İstanbul: İksad Yayınları, 2022), 190-290.

üzerlerine berât mumlarının yerleştirildiği mihrap şamdanlarıdır.[16] Cami mihrabının iki yanına koyulup aydınlatma amacı ile kullanılır. İki metreye kadar yüksekliği olan bu şamdanlar camilerde, tekke ve türbelerde yaygın biçimde kullanılmıştır. Genellikle gümüş, pirinç ve bronz malzemeden döküm tekniğinde üretilmiştir.[17] Masa üzerine konulan birkaç kollu tipler genellikle sofra şamdanı olarak adlandırılmıştır. Bunların aplik gibi duvara sabitlenen türleri de bulunmaktadır.[18] Şekil açısından incelendiğinde ise davul, konkav ve çan gövdeli (ters havan) şamdanlar görülmektedir.[19] Şamdanlar; kaide, gövde, boyun, kol, mumluk gibi bölümlerden oluşmaktadır. Şamdanlarla mum külahı, mumluk/hokka, şamdan pulu/mum damlalığı, sofra/kaide tablası ve makas/mıkraz, saplı külah gibi yardımcı elemanlar bulunmaktadır.[20]

İlahi dinlerde manevi aydınlığın sembolü olarak kabul edilen şamdanlar Yahudilikte yedi kollu şamdan formuyla dikkat çekmektedir. Menora olarak adlandırılan bu şamdan, Ahd-i Atik'te Hz. Musa'ya nasıl yapılacağı Rab tarafından tarif edilen şamdan olarak tanımlanmaktadır. Hristiyanlıkta şamdan kiliselerde sunağın üzerinde bulunmakta ve ayinlerde elde taşınmaktadır. Ayrıca Paskalya ayininde, tören sırasında büyük Paskalya mumu kendi özel şamdanına takılı olarak bulunmaktadır. İslamiyet'te şamdan ilk olarak camilerde mihrabın iki yanında ve kıble duvarında aydınlatma aracı olarak kullanılmıştır. Elektriğin kullanılmasıyla birlikte aynı yerlerde tepelerine mum yerine ampul takılarak kullanılmaya devam edilmiştir.[21] Tekke ve zaviyelerde kullanılan şamdanların aydınlatma aracı olması dışında bazı sembolik anlamlar taşıdığı görülmektedir. Alevi-Bektaşi kültüründe Kırkbudak

[16] Lütfiye Göktaş Kaya ve Ebubekir Sıddık Ata, "Şeyh Şabanı Veli Vakıf Şamdanları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (Eylül 2018), 153-182.

[17] Kadriye Figen Vardar, *İstanbul'da 18. yy. Osmanlı Mimarisinde Maden İşinin Kullanım Alanları, Teknik ve Süsleme Özellikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 164.

[18] Bozkurt, "Şamdan", 38/328.

[19] İbrahim Hassanein, *Memluk Maden Sanatında Selçuklu Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 38; Bozkurt, "Şamdan", 38/328.

[20] Çetinaslan, "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde Sergilenen Vakıf Şamdanları", 65. Bozkurt, "Şamdan", 38/329. Osman Ünlü, "Klasik Türk Şiirinde Mum Makası: Mıkrâz", *Journal of Turkish Studies Language and Literature* 3 (2017), 321-339.

[21] Bozkurt, "Şamdan", 2010, 38/328-329.

şamdanları önemlidir. Bu şamdanlar, özellikle "Nevruz" ve "10 Muharrem" törenlerinde kullanılmış ve Kırklar Meydanı'nda manevi inancın sembolü olarak Kırk Abdallar için yakılmıştır.[22] Kırkbudak şamdanları adını ağaç görünümünde olmasından almaktadır. Büyük boyutlu çok kollu tasarlanan kırkbudak şamdanlarının üzerine aslan, kuş, ejder, çiçek, el gibi figürler (Resim 1) işlenmiştir.[23]

Resim 1: Nevşehir'deki Hacı Bektâş-ı Velî Müzesi kırkbudak şamdan örnekleri (2024)

Şamdanlar, aydınlatma işlevlerinin yanında manevi aydınlatmayı temsil etmeleri sebebiyle Türk ve İslam sanatlarında tasvir olarak da kullanılmıştır. Bunlara örnek olarak; mezar taşları, mihraplar, dokuma halı ve seccadeler, çini, taş, kalem işi süslemeler, tasvirli yazma eserler verilebilir. Ayrıca Türk resim sanatında da şamdan tasvirlerine yer verilmiştir. İslam sanatında malzemeler üzerinde "niş içinde kandil ve iki yanda şamdan" figürü, ışık sembolizmini yansıtarak bu zamana kadar gelebilmiş bir kompozisyondur.[24]

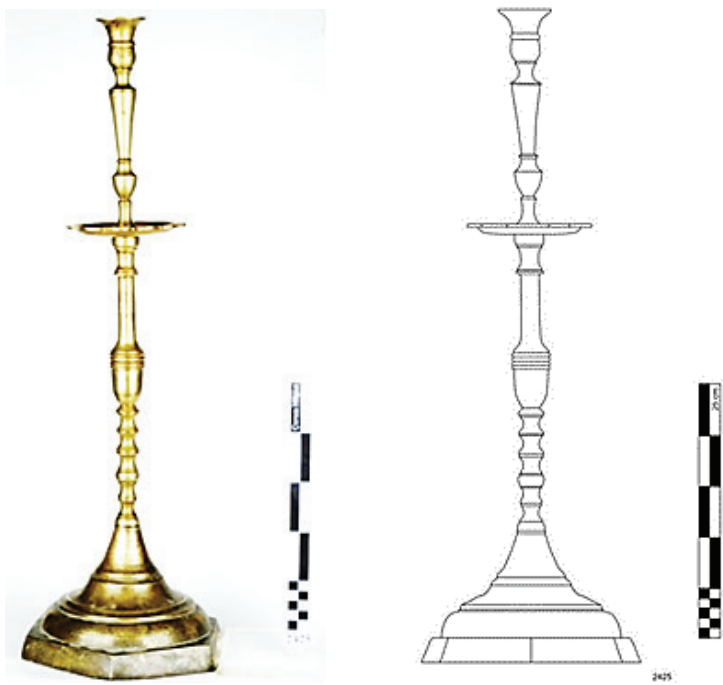
[22] Lütfiye Göktaş Kaya, "Alevi Bektaşi Kültüründe 'Kırkbudak' Üzerine", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40 (2006), 211-229.

[23] Mürüvet Harman, "Kırkbudak Şamdanlar ile İlgili Bir Deneme", *Sanat Tarihi Yıllığı* 28 (Haziran 2019), 55-80.

[24] M. Elif Durmuş, *13.-14.yy. Anadolu'suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 1.

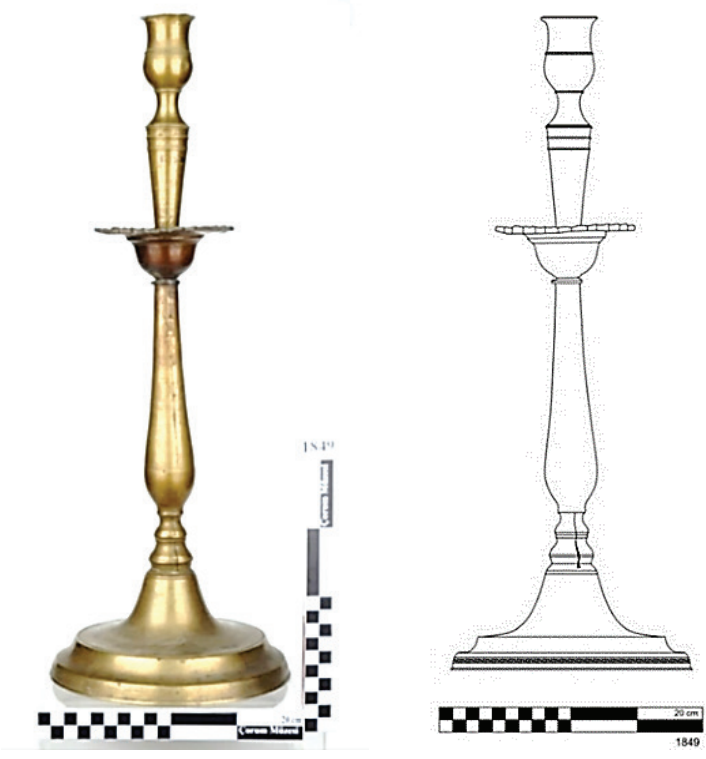
1. Çorum Müzesi'ndeki Madenî Şamdanlardan Örnekler

KATALOG NO: 1	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 2425	**Eserin Yüksekliği:** 64 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 28.06.2013	**Kaide Genişliği: –**
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 5 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Müsadere	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden döküm tekniğinde üretilmiş olup kaide, gövde, mumluk ve şamdan pulu olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Kaide tabanı altıgen olup yivli şekillerle yukarı doğru daralan bir düzende daire şeklinde bir altlıktan yükselir. Gövdede şamdan puluna kadar dışa dönük kabartmalar yer almaktadır. Şamdan pulu dışa dönük ve kenarı dilimlidir. Gövde, şamdan pulundan sonra genişleyip daralarak iki kademeli olarak devam etmektedir. Mumluğun alt kısmı yukarı doğru daralarak devam edip ağız kısmı dışa doğru açılmaktadır. Ortasında şişkin bir bilezik vardır (Resim 2).	



Resim 2: 1 numaralı şamdan genel görünüş

KATALOG NO: 2	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** Hasarlı
Envanter Numarası: 1849	**Eserin Yüksekliği:** 52 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 19,5 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 4,4 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden üretilmiş olup yapımında döküm tekniği kullanılmıştır. Eserde süsleme olarak kabartma ve kazıma teknikleri uygulanmıştır. Yayvan kenarlı kaide üzerinde bombeli silindirik gövde ile mumluk ve mumluk pulundan oluşmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru üzerinde kademeli iki silme bulunan kaide ince boyun ile sonlanmaktadır. Gövde iki şişkin bilezikten sonra bombeli şekilde başlayıp yukarı doğru daralan silindirik biçimdedir. Gövde ile mumluk kısmının birleştiği yerde mumun kaideye damlamaması için mumluk pulu bulunmaktadır. Mumluk aşağıdan yukarıya doğru genişleyerek devam eden silindirik şekilde olup üstünde kazıma tekniğinde ince bilezikler bulunmaktadır. Mumluk lale şeklinde sonlanmaktadır (Resim 3).	



Resim 3: 2 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 3	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 252	**Eserin Yüksekliği:** 47,7 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 05.05.1969	**Kaide Çapı:** 15,5 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 5 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden üretilmiş olup kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Üstünde dışa çıkıntılı kabartma tekniğinde ve ince çizgiler halinde kazıma tekniğinde süslemeler bulunmaktadır. Şamdanın bölümleri kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Kaide yuvarlak şekilde olup kademeli olarak yükselerek çan şeklini almıştır. Üzerinde çiçek şeklinde altı tane damga bulunmaktadır. Gövde dar başlayıp genişleyerek kademeli olarak devam eder. Gövde üstünde şişkin bilezikler ve kazıma tekniğinde çizgi şeklinde süslemeler yer almaktadır. Eserin mumluk kısmı lale şeklindedir (Resim 4).	

Resim 4: 3 numaralı şamdan genel görünüş

KATALOG NO: 4	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 253	**Eserin Yüksekliği:** 40,9 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 05.05.1969	**Kaide Çapı:** 19,9 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 3,6 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm, Dövme
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden üretilmiş olup yapımında dövme ve döküm tekniği kullanılmıştır. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Şamdanın kaidesi yuvarlak çanak şeklinde başlayıp daha sonra kademeli olarak yükselerek ince boyun bölümü ile sonlanmaktadır. Kaidenin tabanında dövme tekniği uygulanmıştır. Gövde kısmında on adet şişkin bilezikten sonra dört ince bilezik kazıma tekniğinde yapılmıştır. Mumluğun alt kısmında dört adet şişkin bilezik olup kendisi lale çanağı şeklindedir (Resim 5).	

Resim 5: 4 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 5	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1007	**Eserin Yüksekliği:** 28,5 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 19.11.1974	**Kaide Çapı:** 12,6 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip / Çorum	**Mumluk Çapı:** 5,3 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy. – 20.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden üretilmiştir. Yapımında döküm tekniği kullanılmıştır. Eser kaide, gövde ve mumluk olarak üç bölümden oluşup kaidesi boyun kısmında daralan ters çanak şeklindedir. Şamdanın bölümleri kılavuz geçme ile birleştirilmiştir. Kaidenin boyun kısmı ile gövdenin başladığı yerde istiridye şeklinde kabartmalı süslemeler bulunmaktadır. Eserin gövde kısmı şişkin bilezik ile başlayıp dörtgen prizma şeklinin yukarıya doğru daralması ile devam etmektedir. Mumluk kısmı lale çanağı şeklinde olup alt kısmında kabartmalı dilimli süslemeler yer almaktadır (Resim 6).	

Resim 6: 5 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 6	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1850	**Eserin Yüksekliği:** 22,4 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 13
Müzeye Geliş Yeri: İskilip / Çorum	**Mumluk Çapı:** 5,9 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Eser pirinç malzemeden, döküm tekniğinde üretilmiştir. Yuvarlak tabanlı kaide aşağıdan yukarı doğru kademeli olarak daralarak çan şeklini almıştır. Kaidenin yükselen ilk ve ikinci kademesinin etrafında kazıma tekniğinde zencirek şeklinde süsleme yer almaktadır. Mumluğun bitişik olduğu gövde iki şişkin bilezikle başlayıp mumluk altına kadar genişleyerek devam etmektedir. Mumluğun ağız kısmı çanak şeklindedir ve üstünde kazıma tekniğinde yapılmış çizgi süslemeler vardır (Resim 7).	

Resim 7: 6 numaralı şamdan genel görünüm

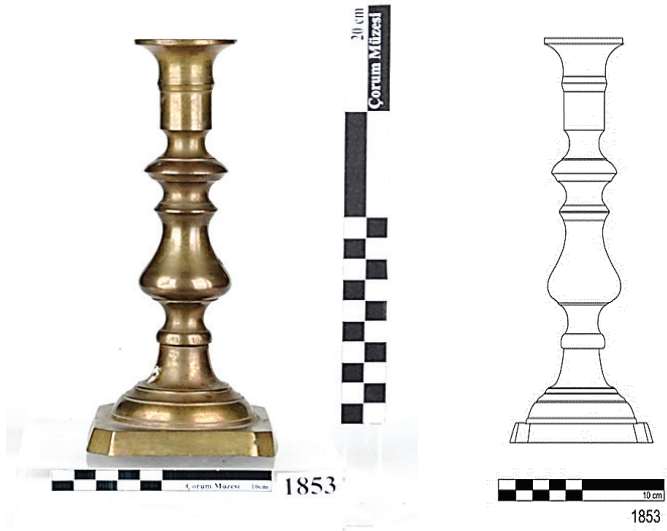
KATALOG NO: 7	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1851	**Eserin Yüksekliği:** 21,8 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 8,2 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip / Çorum	**Mumluk Çapı:** 5,1 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden döküm tekniğinde üretilmiştir. Kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Üzerinde kazıma ve kabartma tekniğinde süslemeler bulunmaktadır. Kare tabanlı kaide kademeli olarak yükselerek ince bir boyun ile sonlanmaktadır. Gövde alt kısımdan bombeli başlayıp yukarı doğru incelerek armudî şekil almıştır. Gövdenin üst kısmında üç adet şişkin bilezik bulunmaktadır. Mumluk silindirik olup ağız kısmı çukur çanak şeklindedir (Resim 8).	

Resim 8: 7 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 8	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1852	**Eserin Yüksekliği:** 19,2 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 12,6 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 3,3 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Dövme, Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, döküm tekniğinde, pirinç malzemeden üretilmiştir. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Üstünde kabartma ve kazıma tekniğinde süslemeler yer almaktadır. Yayvan tabanlı kaide kademeli olarak yükselip çukurlaştıktan sonra çan şeklini almıştır. Kaidedeki çukurluk dövme tekniği ile verilmiştir. Gövdede üç tane kabartma tekniğinde süsleme ve iki tane çizgi şeklinde kazıma tekniğinde süsleme uygulanmıştır. Mumluğun alt kısmı hafif şişkin olup silindirik devam etmektedir. Üstünde dört tane kazıma tekniğinde çizgi bulunan mumluğun ağız kısmı dışa doğru hafif çıkıntılıdır (Resim 9).	

Resim 9: 8 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 9	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1853	**Eserin Yüksekliği:** 20,4 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 9,1 x 9,4 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 4,9 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Bağış	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden, döküm tekniğinde üretilmiştir. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Kare tabanlı kaidenin köşeleri pahlanarak 8 kenarlı görünüm verilmiştir. Kaide tabandan sonra yukarıya doğru daralarak üç kademeli olarak yükselmektedir. Gövdenin alt kısmı armudî şekilde olup üst kısmında farklı büyüklükte iki dış bükey kabartma yer almaktadır. Mumluk silindirik olup ağız kısmı çanak şeklindedir. Şamdanın üstünde kazıma tekniğinde çizgi süslemeler bulunmaktadır (Resim 10).	



Resim 10: 9 numaralı şamdan genel görünüm

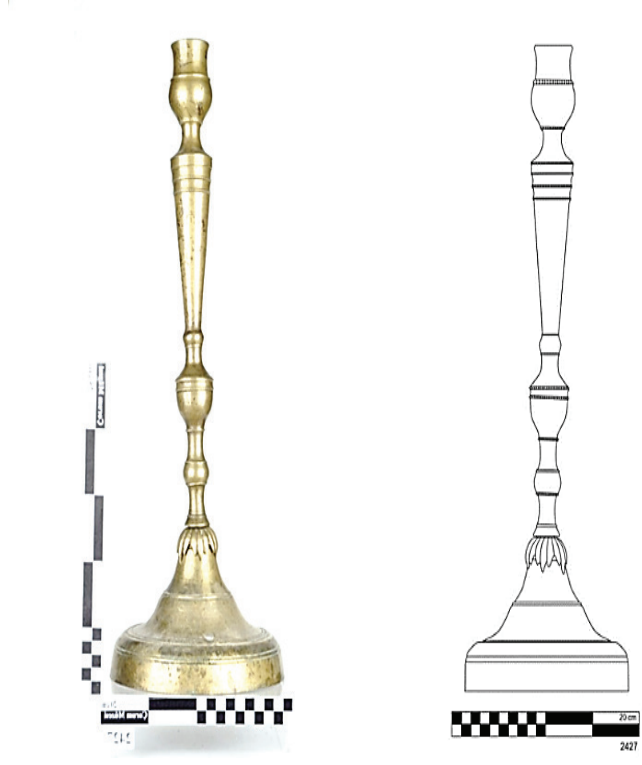
KATALOG NO: 10	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1854	**Eserin Yüksekliği:** 21,7 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 9,2 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 4 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Dövme, Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden, dövme ve döküm tekniğinde üretilmiştir. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Kenarları pahlanmış altı kenarlı kaide yukarı doğru yükselerek daire şeklini almış ve kademeli olarak incelerek devam etmiştir. Kaidenin yüzeyinde kazıma tekniğinde yatay çizgi süslemeler uygulanmıştır. Gövde kısmına dış bükey ve bombeli kabartmalar ile hareketlilik kazandırılmıştır. Mumluk silindirik olup yukarı doğru genişleyerek devam edip ağız kenarının dış kısmında aşağı doğru bakan yarım daire dilimleri ile çiçek şekli verilmiştir (Resim 11).	

Resim 11: 10 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 11	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** Çatlak var.
Envanter Numarası: 2426	**Eserin Yüksekliği:** 57 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 28.06.2013	**Kaide Çapı:** 19,9 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 4,5 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Müsadere	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden döküm tekniğinde üretilmiş olup kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Kaide tabanı dilimli şekilde olup bir yerinde çatlak vardır. Kaide kademeli olarak yukarı doğru incelerek devam etmektedir. Boyun kısmında kazıma tekniğinde üç çizgi süsleme bulunmaktadır. Gövdenin alt kısmı ince başlayıp kabarık hal almaktadır. Gövde alttan üste doğru genişleyerek altıgen şekilde devam etmektedir. Mumluğun alt kısmında kabartma ve çizgi şeklinde kazıma tekniğinde süslemeler olup lale çanağı şeklindedir (Resim 12).	

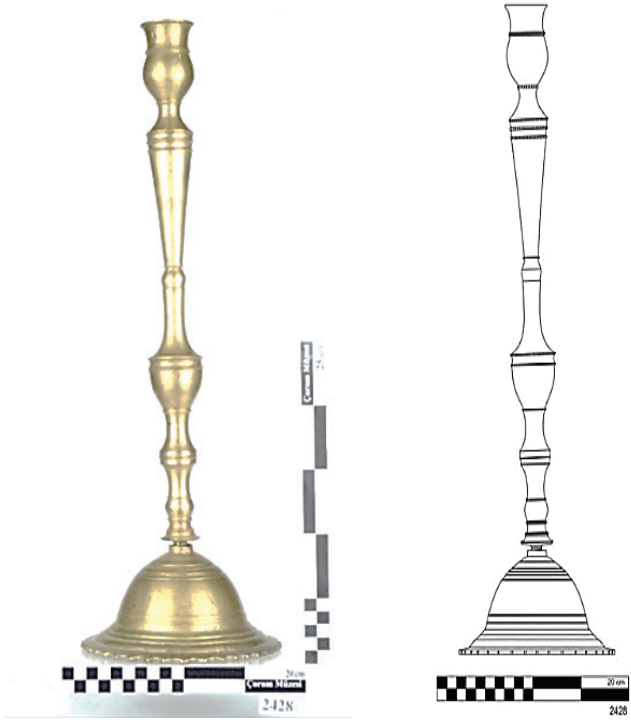
Resim 12: 11 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 12	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 2427	**Eserin Yüksekliği:** 52 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 28.06.2013	**Kaide Çapı:** 19,5 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 4,3 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Müsadere	**Yapım Tekniği:** Döküm, Dövme
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden dövme ve döküm tekniğinde üretilmiştir. Kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşan eserin bölümleri kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Yerden yükselerek daire şeklini alan kaide aşağıdan yukarı doğru kademeli olarak incelerek devam etmektedir. Kaidenin boyun kısmında üçer dilimli şekilde kabartma süslemeler yer almaktadır. Bu süslemeler dövme tekniği ile yapılmıştır. Gövde kısmında kazıma ve kabartma süslemeler yer alıp mumluğun alt kısmına doğru genişleyerek devam etmektedir. Mumluk lale çanağı şeklinde olup alt kısmı şişkindir. Üstünde kazıma tekniğinde yapılmış dikey çizgi süslemeler vardır (Resim 13).	



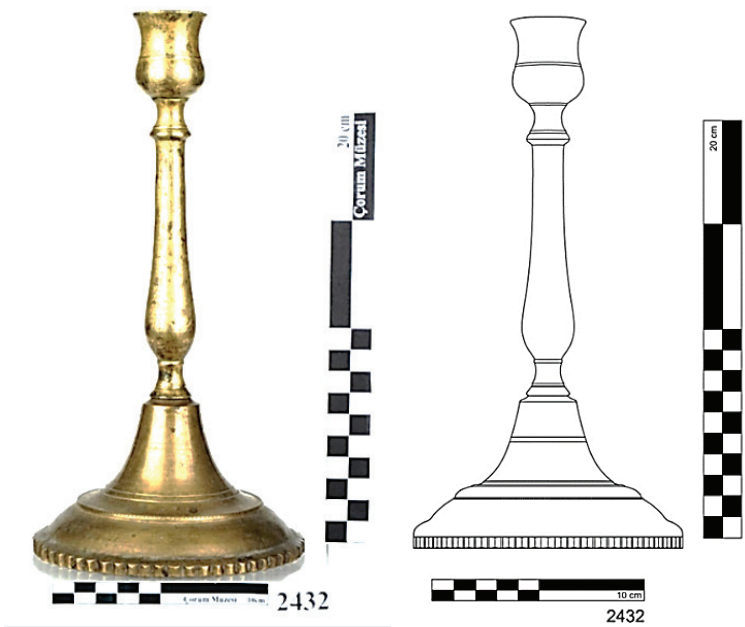
Resim 13: 12 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 13	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 2428	**Eserin Yüksekliği:** 28,5 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 19.11.1974	**Kaide Çapı:** 12,6 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 5,3 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Müsadere	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden döküm tekniğinde üretilmiştir. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Kaidenin taban kenarları dilimli şekilde olup yukarı doğru kademeli daralarak çan şeklini almıştır. Gövde silindir şekilde başlayıp kabartma ve kazıma tekniğinde süslemelerle devam etmektedir. Mumluğa yakın yerinde külah şeklini almıştır. Mumluğun ağız kısmı dışa doğru açılmıştır. Mumluk lale biçimindedir. Üstünde kazıma tekniğinde dikey çizgiler halinde süslemeler bulunmaktadır (Resim 14).	



Resim 14: 13 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 14	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 2432	**Eserin Yüksekliği:** 27,3 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 28.06.2013	**Kaide Çapı:** 12
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 3,7 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Müsadere	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, döküm tekniğinde pirinç malzemeden üretilmiştir. Süsleme olarak kabartma ve kazıma tekniği kullanılmıştır. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Kaidenin tabanı dişli dilimli şekilde olup kademeli olarak yükselerek konik şekil almaktadır. Kaide yüzeyinde kazıma tekniğinde yatay ve dikey çizgiler şeklinde süslemeler vardır. Gövde armudî şekilde olup yukarı doğru silindirik devam etmektedir. Üst kısmında şişkin bir bilezikle son bulur. Eserin mumluk kısmı lale şeklindedir ve yüzeyinde kazıma tekniğinde çizgi süsleme bulunmaktadır (Resim 15).	

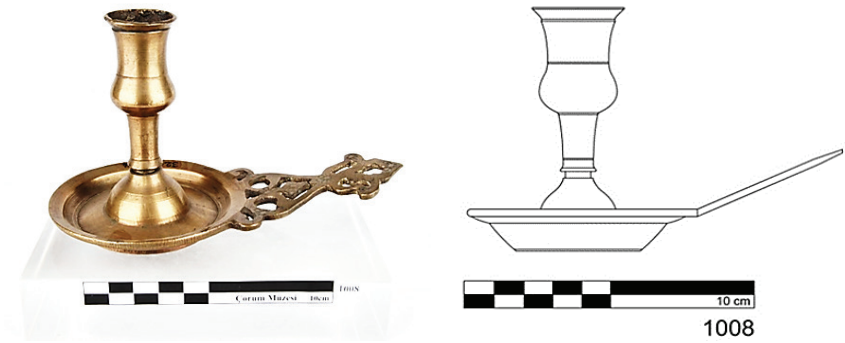


Resim 15: 14 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 15	
Eserin Adı: Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 2433	**Eserin Yüksekliği:** 26,5 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 28.06.2013	**Kaide Çapı:** 12,5 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 2,3 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Müsadere	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma
AYRINTILI TANIM	
Şamdan, pirinç malzemeden döküm tekniğinde üretilmiştir. Eser kaide, gövde ve mumluk olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Yüzeyinde kabartma ve kazıma tekniğinde süslemeler yer almaktadır. Yayvan kaidenin tabanı yarım daire ve yarım üçgen şekilli dilimlidir. Kaide bir sıra yükselip dış bükey kabartma ile devam etmektedir. Kaide yukarı doğru daralarak kubbe şeklini almıştır. Yüzeyinde çizgi şeklinde kazıma tekniğinde süslemeler bulunmaktadır. Gövdede kabartma tekniğinde bilezik süslemeler ve kazıma tekniğinde çizgi süslemeler olup gövde silindirik sonlanmaktadır. Mumluk kısmı silindirik olup üzerinde iki şişkin bilezik ve kazıma tekniğinde çizgi süslemeler yer almaktadır (Resim 16).	

Resim 16: 15 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 16	
Eserin Adı: El Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1008	**Eserin Yüksekliği:** 9,4 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 19.11.1974	**Kaide Çapı:** 9 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 3 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Dövme, Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma, Delik işi
AYRINTILI TANIM	
El şamdanı pirinç malzemeden üretilmiştir. Yapımında dövme ve döküm tekniği kullanılan eser, saplı kaide ve mumluk olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. El şamdanında süsleme olarak delik işi, kabartma ve kazıma teknikleri kullanılmıştır. Düztabanlı kaidenin kenarları yukarı doğru çanak şeklinde olup çanağın ortasından yukarı doğru yükselerek bombeli şekil almıştır. Kaidenin sap kısmı delik işi tekniği ile süslenmiştir. Sapın alt kısmı geniş başlayıp daralarak devam etmekte ve üzerinde beş farklı büyüklükte delik işi süsleme bulunmaktadır. Sapın uç kısmı tepelik şeklindedir. Tepelikte de üç adet farklı büyüklükte delik işi süsleme uygulanmıştır. Gövde silindiriktir. Mumluk lale şeklindedir (Resim 17).	



Resim 17: 16 numaralı şamdan genel görünüm

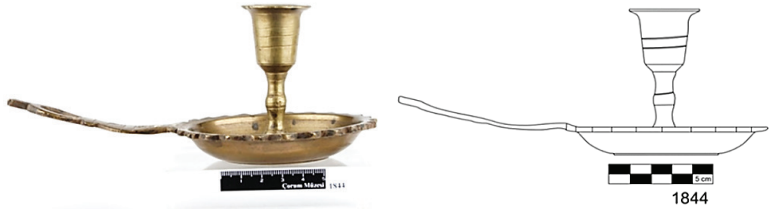
KATALOG NO: 17	
Eserin Adı: El Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1123	**Eserin Yüksekliği:** 12,2 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 30.06.1975	**Kaide Çapı:** 9,5 cm
Müzeye Geliş Yeri: Çorum	**Mumluk Çapı:** 2,9 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Dövme, Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma, Delik işi
AYRINTILI TANIM	
Pirinç malzemeden üretilen el şamdanı; saplı kaide, gövdeye bitişik mumluk olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sap kaideye kaynak tekniği ile birleştirilmiştir. Tabanı düz, kenarları yukarıya doğru kalkmış kaide çanak şeklinde olup sap kısmı delik işi tekniği ile süslenmiştir. Sapın üzerinde beş delik işi süsleme vardır. En uç bölümü palmet şekli ile sonlanır. Kaidenin ortası yukarı doğru bombeli şekildedir. Gövde kaideye kılavuz geçme ile birleştirilmiş olup, alt kısmı silindirik şekilde yukarı doğru genişleyerek devam etmektedir. Gövdenin üst kısmında ve mumluk üstünde kazıma tekniğinde çizgi süslemeler yer almaktadır (Resim 18).	

Resim 18: 17 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 18	
Eserin Adı: El Şamdan	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1841	**Eserin Yüksekliği:** 7,5 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 9,8 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 4,2 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Dövme, Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme, Kaynak
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma, Delik işi
AYRINTILI TANIM	
El şamdanı pirinç malzemeden, dövme ve döküm tekniğinde üretilmiştir. Saplı kaide ve mumluk olmak üzere iki bölümden oluşmuştur. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Kaide çanak şeklinde olup orta kısmından dış bükey olarak yükseltilmiştir. Sap kaideye kaynak ile birleştirilmiştir. Sap iki bölümlü olup ortada üzeri enine çizgili bağlantı yeri vardır. Üzerine iki oval delik yapılıp ortalarında kazıma tekniğinde çizgiler yapılmıştır. Ayrıca sapın uç kısmı kazıma tekniğinde, şamdana göre dikey çizgilerle süslenmiştir. Mumluğun alt kısmı ince olup üst kısmı daha geniş yapılmıştır. Mumluğun ağız kısmı dışa doğru genişletilip ucuna kazıma tekniğinde dikey çizgilerle süslemeler yapılmıştır (Resim 19).	

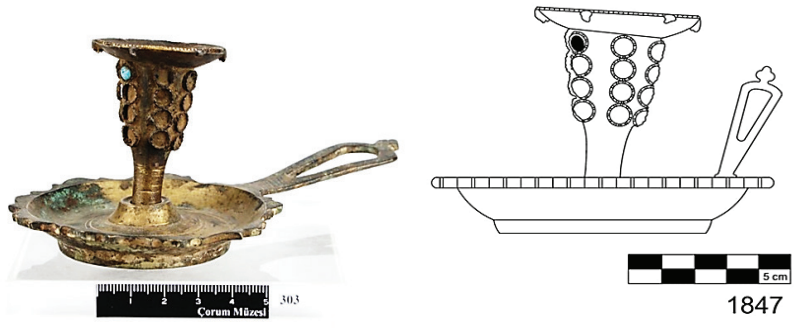
Resim 19: 18 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 19	
Eserin Adı: El Şamdanı	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** İyi
Envanter Numarası: 1844	**Eserin Yüksekliği:** 7,8 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 10,4 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 3,6 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Dövme, Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme
Malzemesi: Pirinç	**Süsleme Tekniği:** Kabartma, Kazıma, Delik işi
AYRINTILI TANIM	
El şamdanı döküm ve dövme tekniğinde pirinç malzemeden üretilmiştir. Mumluk ve saplı kaide olmak üzere iki bölümden oluşup bölümler kılavuz geçme tekniğinde birleştirilmiştir. Çanak şeklinde yapılan kaidenin kenarları dilimli şekillerle süslenmiştir. Kaideye birleşik olan sap iki bölümlüdür ve ortada şamdana göre dikey şekilde çizgi süslemeler vardır. Bölümün birinde beyzi şekilde delik işi süsleme olup diğer bölümde yoktur. Sapın uç kısmına şamdana göre yatay çizgilerle süslemeler yapılmıştır. Mumlukta kabartma ve kazıma tekniğinde yatay süslemeler olup yuva kısmı alt tarafına göre daha geniştir. Ağız kısmı dışa doğru açılmıştır (Resim 20).	



Resim 20: 19 numaralı şamdan genel görünüm

KATALOG NO: 20	
Eserin Adı: El Şamdanı	**İnceleme Tarihi:** 30.05.2023
Bulunduğu Yer: Çorum Müzesi (Depo)	**Eserin Sağlamlık Durumu:** Hasarlı
Envanter Numarası: 1847	**Eserin Yüksekliği:** 6,4 cm
Müzeye Geliş Tarihi: 27.12.1979	**Kaide Çapı:** 8,6 cm
Müzeye Geliş Yeri: İskilip/Çorum	**Mumluk Çapı:** 4,1 cm
Müzeye Geliş Biçimi: Satın Alma	**Yapım Tekniği:** Döküm
Eserin Tarihi: 19.yy.	**Birleştirme Tekniği:** Kılavuz Geçme, Lehim
Malzemesi: Pirinç, Renkli Taş	**Süsleme Tekniği:** Kazıma, Delik işi, Murassa
AYRINTILI TANIM	
Pirinç malzemeden döküm tekniğinde üretilen el şamdanı saplı kaide ve mumluk bölümlerinden oluşmaktadır. Bölümler kılavuz geçme tekniği ile birleştirilmiştir. Kaide yerden biraz yükseltilmiş olup kenarları yana doğru açılmaktadır. Kenar uçları sivri ve yarım daire olmak üzere tekrarlayan şekilde dilimli süslemelidir. Sap kısmında anahtar deliği şeklinde süsleme vardır. Sapın uç kısmında tepelik şeklinde süsleme bulunmaktadır. Mumluk ince silindirik şekilde başlayıp yukarıya doğru genişlemektedir. Mumluğun üst kısmında tel lehimleyerek oluşturulan gözler yer almaktadır. Yatayda altı adet, yukarı doğru dört sıra olmak üzere yirmi dört adet göz vardır. Gözlerin bir tanesinde mavi bir taş bulunmaktadır. Diğer gözlerde taşlar yoktur. Renkli taşlarla süsleme yapıldığı tek taştan anlaşılmaktadır. Taşların bir kısmı zamanla yüzeyden düşmüştür. Ağız kısmı dışa doğru çanak şeklinde olup kenarları dikey çizgilerle kazıma tekniğinde süslenmiştir (Resim 21).	



Resim 21: 20 numaralı şamdan genel görünüm

Değerlendirme ve Sonuç

Şamdanlar farklı malzeme ve biçimlerde üretildikleri gibi farklı amaçlarla da kullanılmıştır. İlk akla gelen kullanım amacı aydınlatma olsa da sembolik olarak manevi aydınlatmayı da temsil ettiği bilinmektedir. Şamdanlar gerek malzeme gerek yapım teknikleri ve süsleme özellikleri açısından üretildikleri dönemin maden sanatı hakkında izler taşımaktadır. Bu çalışmada Çorum Müzesi koleksiyonunda muhafaza edilen 20 madenî şamdan incelenmiştir. Eserlerin hiçbirinde kitabe ve tarih verilerine rastlanmamıştır. Değerlendirmede farklı müze ve koleksiyondaki eserlerin benzer özellikleri ile karşılaştırılarak sonuca varılmaya çalışılmıştır. Katalog 1 ve 2'deki eserler; kaide, gövde, mumluk ve şamdan pulundan oluşmaktadır. Çankırı Müzesi (Resim 22), Osman Avni Tekkesi (Resim 23) ve Çorum Merkez Üçköy Köyü Camii mihrap şamdanları (Resim 24) gövdelerinde şamdan pulu bulunması, boğumlu ve armudî gövde tipinde olmaları ile Katalog 1 ve 2'deki eserler ile benzer özellikler göstermektedir.

Resim 22: Şamdan pulu bulunan şamdan, Çankırı Müzesi[25]

Resim 23: Şamdan pulu bulunan şamdan, Osman Avni Tekkesi[26]

Resim 24: Şamdan pulu bulunan şamdan, Üçköy Camii (2023)

Osmanlı döneminde lale biçiminde şamdanlar üretilmiştir. Ayrıca şamdanların mumluk bölümlerinin lale çanağı şeklinde yapıldığı da görülmektedir. Çorum Müzesindeki şamdanların mumluklarında da lale şekli

[25] Elif Ceylan Erol, "Çankırı Müzesi'nde Bulunan Tekke Şamdanları", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2022), 381-428.

[26] Güler, "Urfa Dede Osman Avni Tekkesine Ait Tarikat Eşyaları", 79-110.

görülmektedir. Çankırı Müzesi (Resim 25), Belli ve Kayaoğlu'nda (Resim 26), Tokat Şehir Müzesi (Resim 27), Konya Sahip Ata Müzesi (Resim 28) ve Ankara Vakıf Eserleri Müzesi'nde (Resim 29) yer alan şamdanların mumluk tipleri lale çanağı şeklindedir. Katalog 3, 5, 11, 12, 13, 14, 15 numaralı şamdanların mumluk kısımları da lale formunda olması sebebiyle benzerlik göstermektedir. Katalog 10'daki eserin mumluk kısmı Çankırı Müzesi ve İstanbul Türbeler Müzesi'ndeki şamdanlarda olduğu gibi dilimlidir (Resim 30-31). Katalog 3, 12, 13 numaralı şamdanların gövde kısımlarının alt kısımdan üst kısma doğru genişleyerek devam eden özellikte olması Tokat Şehir Müzesi ve Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'ndeki şamdanlara (Resim 27-28); armudî gövdeye sahip katalog 2, 7, 14 numaralı eserler ise gövde yapıları ile Çankırı Müzesi ile Ankara Vakıf Eserleri Müzesi'ndeki şamdanlara benzemektedir (Resim 25,29). Çalışmada incelenen eserlerin kaide tabanları da farklılık göstermektedir ki yuvarlak, kare, altıgen, dörtgenin kenarları pahlanarak sekiz kenarlı, dilimli kaide şeklinde olanları vardır (Resim 25-32).

Resim 25: Çankırı Müzesi[27]

Resim 26: Şamdan[28]

Resim 27: Tokat Şehir Müzesi[29]

Resim 28: Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi[30]

Resim 29: Ankara Vakıf Eserleri Müzesi[31]

[27] Ceylan Erol, "Çankırı Müzesi'nde Bulunan Tekke Şamdanları", 381-428.

[28] Oktay Belli - İ. Günday Kayaoğlu, *Anadolu'da Türk Bakırcılık Sanatının Gelişimi- Bakır Yatakları, Üretimi ve Atölyeleri* (İstanbul: Sandoz Yayınları, 1993), 110.

[29] Veysel Esen, *Tokat Şehir Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Aydınlatma Eşyaları* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 175.

[30] Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi (KSAVM), "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi Eski Eser Envanter Fişi", Erişim 5 Eylül 2024.

[31] Çiğdem Karaçay, *Türk Maden Sanatında Kitabeli Pirinç Şamdanlar-Ankara Vakıf Eserleri Koleksiyonu* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2024), 79.

Resim 30: ÇankırıMüzesi[32]	**Resim 31:** İstanbul Türbeler Müzesi[33]	**Resim 32:** Ankara Vakıf Eserleri Müzesi şamdanları[34]

Katalog 16, 17, 18, 19, 20 numaralı el şamdanlarına bakıldığında saplı kaide ve mumluk kısımlarından oluştukları görülmektedir. Benzer el şamdanları; Belli ve Kayaoğlu'nda, Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi ile Tokat Şehir Müzesi'nde yer almaktadır (Resim 33, 34, 35).

Resim 33: El şamdanı, Tokat Şehir Müzesi[35]

[32] Ceylan Erol, "Çankırı Müzesi'nde Bulunan Tekke Şamdanları", 381-428.

[33] Fırat Allak, *İstanbul Türbeler Müzesi'nde Bulunan Madenî Eserler* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 116.

[34] Karaçay, *Türk Maden Sanatında Kitabeli Pirinç Şamdanlar-Ankara Vakıf Eserleri Koleksiyonu*, 70-77.

[35] Esen, *Tokat Şehir Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Aydınlatma Eşyaları*.

Resim 34: El şamdanı, Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi[36]

Resim 35: El şamdanları[37]

Şamdanların üzerinde herhangi bir kitabe, damga, işaret ve tarih bulunmadığı için diğer müze ve koleksiyonlardaki kitabeli şamdanlarla karşılaştırılarak tarihlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Ankara Vakıf Eserleri Müzesi (H.1216, H.1281, H.1287), Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi (H.1278) ve Çorum Merkez Üçköy Köyü Camii mihrap şamdanlarının (H.1318) kaidelerinde yazılı olan kitabelerine göre Çorum Müzesindeki şamdanların da malzeme, biçim ve süsleme yönlerinden benzer özellikler taşımaları bu eserlerin 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl eserleri olduklarını göstermektedir.

Çalışma kapsamında incelenen 20 şamdan, malzeme açısından değerlendirildiğinde tercih edilen malzemenin pirinç olduğu belirlenmiştir. Sadece Katalog 20'deki el şamdanının üzerinde firuze renginde taş bulunmaktadır. Yapım tekniği olarak dövme ve döküm kullanılmıştır. Eserlerin

[36] KSAVM, "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi Eski Eser Envanter Fişi".

[37] Belli-Kayaoğlu, *Anadolu'da Türk Bakırcılık Sanatının Gelişimi- Bakır Yatakları, Üretimi ve Atölyeleri*, 111.

süslemeleri sadedir. Katalog 16, 17, 18, 19'daki şamdanların süslemesinde kabartma, kazıma ve delik işi teknikleri kullanılırken; Katalog 20'deki şamdanda ise kazıma, delik işi ve murassa teknikleri uygulanmıştır.

Çalışmaya konu olan maden sanatının önemli eserlerinden şamdanlar gerek malzeme ve teknik gerekse süsleme özellikleri açısından yapıldıkları döneme özgü izler taşımaktadır. Bu bakımdan Osmanlı maden sanatı ve geleneksel el sanatları kapsamında somut veriler sunmaktadır. Şamdanların farklı mekânlarda kullanım alanı buldukları ve tasarımlarıyla Osmanlı'nın maden sanatındaki estetik anlayışını yansıttığı söylenebilir. Çalışmada eserler tüm detaylarıyla tanıtılmış ve tarihlendirilmiş böylece maden sanatı alanında yapılacak çalışmalar için katkı sunması hedeflenmiştir.

Kaynakça

Akdeniz, Fethi. *Van Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Madeni Mutfak Eşyaları.* Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Allak, Fırat. *İstanbul Türbeler Müzesi'nde Bulunan Madenî Eserler*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Belli, O – Kayaoğlu, İ. G. *Anadolu'da Türk Bakırcılık Sanatının Gelişimi- Bakır Yatakları, Üretimi ve Atölyeleri.* İstanbul: Sandoz Yayınları, 1. Basım, 1993.

Bodur, Fulya. *Türk Maden Sanatı*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları, 1. Basım, 1987.

Bozkurt, Nebi. "Şamdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ceylan Erol, Elif. "Çankırı Müzesi'nde Bulunan Tekke Şamdanları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2022), 381-428. https://doi.org/10.14395/hid.1064832.

Çetinaslan, Mustafa. "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde Sergilenen Vakıf Şamdanlar". *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15 (2016), 329-359.

Çevrimli, Nilgün. "Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri". *Vakıflar Dergisi* 37 (2012), 193-222.

Çokay, Sedef. *Antikçağda Aydınlatma Araçları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 2. Basım, 2000.

Durmuş, M. Elif. *13.-14. yy. Anadolu'suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi.* İstanbul: İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Dursun, Necla. "Çorum'da Bakırcılık". *Journal of Turkish Studies* 9/5 (Ocak 2014), 799-824. https://www.researchgate.net/publication/314561534_Corum'da_Bakircilik

Erk, Ahmet. *Kars Müzesi'nde Bulunan Etnografik Madeni Takılar*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Esen, Veysel- Bayraktar, M. Sami. "Tokat Şehir Müzesi Ahşap Şamdanları". *Uluslararası İstanbul Multidisipliner Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. ed. Agit Ferhat Özel. 190-290. İstanbul: İksad Yayınları, 2022.

Esen, Veysel. *Tokat Şehir Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Aydınlatma Eşyaları.* Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Göktaş Kaya, Lütfiye Ata, Ebubekir Sıddık. "Şeyh Şabanı Veli Vakıf Şamdanları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (Eylül 2018), 153-182.

Göktaş Kaya, Lütfiye- Özdemir Akyürek, Elif. *Safevî Aydınlatma Araçları Kandiller Türkiye ve Dünya Müzeleri Örnekleriyle.* Konya: Literatürk Academia Yayınları, 1. Basım, 2024.

Göktaş Kaya, Lütfiye. "Alevi Bektaşi Kültüründe 'Kırkbudak' Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40 (2006), 211-229.

Güler, Gül- Güler, Mustafa. "Urfa Dede Osman Avni Tekkesine Ait Tarikat Eşyaları". *İstem Dergisi* 41 (2023), 79-110.

Harman, Mürüvet. "Kırkbudak Şamdanlar ile İlgili Bir Deneme". *Sanat Tarihi Yıllığı* 28 (Haziran 2019), 55-80.

Hassanein, İbrahim. *Memluk Maden Sanatında Selçuklu Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Kandemir, Souadad. *Kabartma Tekniği ile Şamdan Uygulamaları*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Karaçay, Çiğdem. *Türk Maden Sanatında Kitabeli Pirinç Şamdanlar-Ankara Vakıf Eserleri Koleksiyonu.* Ankara: Phoenix Yayınları, 1. Basım. 2024.

KSAVM, Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi. "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi Eski Eser Envanter Fişi". Erişim 5 Eylül 2024. https://sahipatamuzesi.gov.tr/dosyalar/eser-envanter-fisleri-no-01-622.pdf

Saka, Erdem. "Nova Berde Gümüş Madenleri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6 (2019), 2337-2359.

Sözen, Metin - Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 17. Basım, 2017.

Şahin, İlhan. "Çorum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/379-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tuluk, Hasan. "Çorum'da Bakırcılık Sanatının Gizli Kalmış Tarihi Üzerine Birkaç Not". *Çekül Vakfı*. Erişim 15 Nisan 2024. https://www.cekul-vakfi.org.tr/makale/corum-bakircilik-tarihi-uzerine-birkac-not

Tunçel, Gül. "Türk Maden Sanatı Kronolojisinde İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki İki Adet Pirinç Buhurdan". *Milli Folklor Dergisi* 2/89 (2011), 257-264.

Ünlü, Osman. "Klasik Türk Şiirinde Mum Makası: Mıkrâz". *Journal of Turkish Studies Language and Literature* 3 (2017), 321-339.

Vardar, Kadriye Figen. *İstanbul'da 18. yy. Mimarisinde Maden İşinin Kullanım Alanları, Teknik ve Süsleme Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

AZİZ BASİL'İN "ΜΥΣΤΗΡΙΩ (MUSTERİO)" KAVRAMI BAĞLAMINDA HIRİSTİYANLIKTA YAZILI OLMAYAN GELENEK

The Unwritten Tradition in Christianity in the Context of Saint Basil's Concept of "Μυστηριῳ (Musterio)"

Yunus KAYMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye.

Asst. Prof., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of History of Religions, Bingöl, Türkiye.

ykaymaz@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7270-3571

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 29 Şubat / February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 09 Mayıs / May 2025
Yayın Tarihi / Published: 12 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 571-594

Atıf / Citation: Kaymaz, Yunus. "Aziz Basil'in "Μυστηριῳ (Musterio)" Kavramı Bağlamında Hristiyanlıkta Yazılı Olmayan Gelenek [The Unwritten Tradition in Christianity in the Context of Saint Basil's Concept of "Μυστηριῳ (Musterio)"]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 571-594
https://doi.org/10.51553/bozifder.1654137

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 (**Yunus KAYMAZ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
MS 4. yüzyıl Hıristiyan ilahiyatının en hareketli dönemi olmuştur. Roma imparatoru Konstantin'in, seleflerinin aksine Hıristiyanlara karşı geliştirmiş olduğu müspet tutum Hıristiyanların kendi aralarındaki teolojik problemlerin artık kamusal alanda tartışılmasına ve bu tartışmalara siyasi erkin müdahalesine açık hale gelmesine sebep olmuştur. O dönemde Hıristiyan teologların temel meselesi çok büyük oranda kristoloji olsa da özellikle dördüncü yüzyılın ikinci yarısında artık Kutsal Ruh'un da bu tartışmalara dâhil olduğunu görmekteyiz. İşte bu süreçte İznik taraftarlarının Athanasius'tan (ö. 373) sonraki en önemli temsilcisi kabul edilen Kapadokyalı Basil (ö. 379) Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr edenlere karşı mücadele etmiştir. Bu dönemde özellikle post-Ariusçular tarafından dillendirilen kutsal metinlerde Kutsal Ruh'un tanrılığı konusunda herhangi bir kanıtın olmadığı şeklindeki iddialara Basil cevaplar geliştirmiştir. Bu süreçte Kutsal Ruh'u kilisenin gündemine getiren asıl hadise Makedonyusçular ya da diğer bir ismiyle Pneumatomachi (Ruh'la Savaşanlar) grubunun ortaya çıkması olmuştur. Bu grup en temelde Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu ve Baba Tanrı ve İsa Mesih ile ontolojik/özsel bir bağlantısının bulunmadığını iddia etmiştir. Basil, Kutsal Ruh hakkında menfi bir tutum ortaya koyan bu grubun görüşlerine karşın cevap mahiyetinde kaleme aldığı *Kutsal Ruh Üzerine* adlı kitabını 375 yılında tamamlamıştır. Basil, İznik yanlılarının Kutsal Ruh hakkındaki temel görüşlerini bu kitapta ele alır. Kitabında Kutsal Ruh'un ilahiliğini ispat etmeye çalışırken diğer teologların metinlerinde bu bağlamda daha önce rastlamadığımız bir kavram kullanır ve önemli bir iddia ile karşımıza çıkar. Buna göre kilisede kutsal metinler dışında bir de yazılı olmayan bir gelenek mevcuttur ve bu gelenek "μυστηρίῳ (musterio)" şeklinde aktarılmaktadır. Basil, Kutsal Ruh'un tanrılığının kaynağını işte yazılı olmayan bu gelenekte bulmaya çalışacaktır. Basil aynı zamanda yaşadığı dönemde Hıristiyanların kabul ettikleri teolojik doktrinlerin en önemli kaynağının kilisedeki litürjik gelenek olduğunu söyleyerek muhalifleri karşısında üstün gelmeye çalışır. Bu bağlamda kilisenin özellikle vaftiz sakramentinde okuduğu doksoloji duasında Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile zikredilmesinin bu konuda önemli bir kanıt olduğunu öne sürer. İşte Basil'e göre kilisenin doksoloji duasında olduğu gibi "μυστηρίῳ (musterio)" biçiminde aktarılan ve yazılı olmayan bu gelenek bize Kutsal Ruh'un tanrılığını açık bir şekilde vermektedir. Bu makalede Basil'in *Kutsal Ruh Üzerine*'sinde ifade ettiği yazılı olmayan bu geleneğin "musterio" olarak aktarıldığı iddiası üzerinde durulmuştur. Bu kavram ile neyin kastedildiği dönemin teolojik atmosferi de dikkate alarak anlamaya çalışılmıştır.
Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Gelenek, Büyük Basil, Kutsal Ruh, Sakrament.

Abstract
The 4th century AD was the most eventful period of Christian theology. Unlike his predecessors, the Roman emperor Constantine's favourable attitude towards Christians caused the theological problems among Christians to be discussed in the public sphere and these discussions became open to the intervention of political power. Although the main issue of Christian theologians at that time was largely Christology, especially in the second half of the fourth century, we see that the Holy Spirit was also included in these discussions. In this process, Basil of Cappadocia (d. 379), who is considered the most important representative of the Nicene adherents after Athanasius (d. 373), fought against those who denied the deity of the Holy Spirit. In this period, Basil developed answers to the claims, especially by post-Arianists, that there is no evidence for the deity of the Holy Spirit in the scriptures. During this period, the main event that brought the Holy Spirit to the agenda of the church was the emergence of the Macedonians,

or Pneumatomachi (Warriors against the Holy Spirit). This group basically claimed that the Holy Spirit was created and had no ontological/essential connection with God the Father and Jesus Christ. Basil completed his book *On the Holy Spirit* in 375, which was a response to the views of this group, which had a negative attitude towards the Holy Spirit. In this book, Basil deals with the main views of the Nicene Fathers on the Holy Spirit. While trying to prove the divinity of the Holy Spirit in his book, he uses a term that we have not encountered before in the texts of other theologians in this context and comes up with an important claim. According to this, there is an unwritten tradition in the Church besides the sacred texts, and this tradition is transmitted as "μυστηρίῳ (musterio)". Basil will try to find the source of the deity of the Holy Spirit in this unwritten tradition. At the same time, Basil tries to prevail over his opponents by arguing that the most important source of the theological doctrines accepted by Christians in his time was the liturgical tradition in the church. In this context, he argues that the fact that the Holy Spirit is mentioned together with the Father and the Son in the doxology prayer recited by the church, especially in the sacrament of baptism, is important evidence in this regard. According to Basil, this unwritten tradition, which is transmitted in the form of "μυστηρίῳ (musterio)" as in the Church's doxology prayer, clearly gives us the deity of the Holy Spirit. In this article we will focus on Basil's claim in *On the Holy Spirit* that this unwritten tradition is transmitted as "musterio". We will try to understand what he meant by this concept by considering the theological atmosphere of the period.
Keywords: History of Religions, Tradition, Basil, Holy Spirit, Sacrament.

Giriş

4. yüzyılın ilk çeyreğinde Roma imparatoru Büyük Konstantin'in (ö. 336) seleflerinin aksine Hıristiyanlara karşı geliştirmiş olduğu müspet tutum kilise babalarının henüz tekemmül sürecini tamamlamamış teolojik konularda yaşadıkları tartışmaları da gün yüzüne çıkarmıştı. Bu dönemde şüphesiz erken dönem kilisesinin temel gündem maddesi çok büyük oranda kristolojikti. İsa Mesih'in ölümünden/Tanrı katına alınmasından kısa bir süre sonra gibi çok erken bir dönemde başladığını bildiğimiz İsa'nın doğası/özü/ontolojisi hakkındaki tartışmalar Roma dünyasında küçük bir azınlığı temsil eden ve Yahudilikten farklı müstakil bir inanç olma yolunda hızlı bir ilerleme kaydeden Hıristiyanlar arasında cereyan etmekteydi. Bu tartışmaların neticesinde 325 yılında Konstantin'in destek ve koruması altında ve Hıristiyanlar tarafından ekümenik kabul edilen ilk toplantı olarak İznik Konsili icra edilmişti. Bu konsilde İsa Mesih'in Baba Tanrı ile nasıl özsel bir ilişki içerisinde olduğu çok açık bir şekilde ifade edilmişse de bu karar kilise babaları arasındaki teolojik tartışmaları sonlandırmamıştı. Bir taraftan bu kristolojik tartışmalar ve

buna paralel olarak hizipleşmeler son hızıyla devam ederken kilise babalarının metinlerinde teslisin üçüncü unsuru olarak kabul edilen Kutsal Ruh da 4. yüzyılın ikinci yarısından sonra gündeme gelmeye başlamıştı. Kutsal Ruh'a ilişkin doktrin tartışmalarında, tıpkı kristoloji bağlamında olduğu gibi, ilerleyen süreçte İznikçi olarak anılacak geleneksel görüşün öncülüğünü üstlenen İskenderiye Piskoposu Athanasius ile özellikle Basil başta olmak üzere Kapadokya Babaları belirleyici figürler olmuşlardır.

373 yılında ölen Athanasius'un hayatının önemli bir kısmı teolojik tartışmalara artık siyasi erkin de müdahil olması neticesinde sürgünde geçmişti. Öte yandan Athanasius, Kutsal Ruh'a ilişkin tartışmaların hayatının son dönemlerinde yoğunluk kazanması nedeniyle bu münazaraların doğrudan merkezinde yer almamıştır. Sadece 358-360 gibi erken bir tarihte "Tropici" olarak isimlendirilen yerel Mısırlı bir grup hakkında yazdığı dört mektup kilise tarihinde[1] onu Kutsal Ruh meselesi ile tartışma boyutunda ilk ilgilenen isim yaptı. Fakat bu grubun etkisi çok sınırlı olduğundan Kutsal Ruh'u kilisenin gündemine getiren asıl hadise Makedonyusçular ya da diğer bir ismiyle Pneumatomachi (Ruh'la Savaşanlar) grubunun ortaya çıkması oldu. Bu grup en temelde Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu ve Baba Tanrı ve İsa Mesih ile ontolojik/özsel bir bağlantısının bulunmadığını iddia ediyordu.[2] İşte tam burada Kapadokyalı Babalardan Kayserya piskoposu Basil devreye girecekti ve İznik taraftarlarının Athanasius'tan sonraki lideri olarak bu grupla teolojik mücadeleye başlayacaktı.

Basil'in Kutsal Ruh özelinde verdiği bu mücadeleyi mektuplarında, *Eunomius'a Karşı* ve *Kutsal Ruh Üzerine* adlı kitaplarında çok net bir şekilde müşahede edebiliyoruz. Basil bu süreç içerisinde kaleme aldığı *Kutsal Ruh Üzerine* adlı eserinde, Kutsal Ruh'un ilahiliğine yönelik Pneumatomachi grubunun ileri sürdüğü itirazlara karşı sistematik bir savunma geliştirir. Biz bu araştırmamızda Basil'in verdiği bu cevaplar

[1] "Tropici" hakkında bk. Yunus Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023), 234-242.

[2] Makedonyusçuluk (Pneumatomachi) hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Kaymaz, "Makedonyusçular ya da Pneumatomachi'lerin (Ruh'la Savaşanlar) Kutsal Ruh Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 1019-1044.

içerisinde dikkatimizi celbeden bir iddiasını ele alacağız. Basil, Kutsal Ruh hakkında menfi bir tutum ortaya koyan bu grubun görüşlerine karşın cevap mahiyetinde oluşturduğu bu kitapta Hıristiyan teolojisinde "yazılı olmayan bir gelenek"in varlığından bahseder. Buraya kadar çok olağanüstü bir durum yoktur. Fakat yazılı olmayan bu geleneğin aktarılma biçimi olarak ilk defa Basil bir yöntem ihdas ederek kilisede daha önce rastlamadığımız bir kavram kullanır. Öyle ki Basil'e göre yazılı olmayan bu gelenek kilisede "μυστηρίῳ (musterio)" biçiminde aktarılır. Basil'in kilise metinlerinde daha önce alışık olmadığımız türden kullandığı bu kavram, çoğu soru işaretini beraberinde getirmiştir. Biz bu makalede Basil'in kendi Kutsal Ruh görüşünü temellendirirken atıf yaptığı ve birçok farklı anlama kapı aralayan bu kavramı tahlil edecek ve Kutsal Ruh özelinde Hıristiyanlıkta yazılı olmayan geleneği anlamaya çalışacağız.

Basil'de yazılı olmayan geleneğin aktarılması konusu Batı akademisinde özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle Emmanuel Amand de Mendieta ve R. P. C. Hanson'un çalışmalarıyla gündeme gelmiştir. Sonrasında bunu takip eden yıllarda Georges Florovsky ve Lewis Ayres gibi yazarlar seleflerinin görüşlerini kritik etmiş ve farklı bir yol ortaya koymuşlardır. Son zamanlarda ise John Jebaseelan tarafından yazılmış olan "Understanding St Basil of Caesarea's Reference to Secret and Unwritten Apostolic Tradition in on the Holy Spirit" adlı makale vardır. Bu son yayın Basil'in yazılı olmayan geleneğin "musterio" biçiminde aktarılması konusunda daha bütüncül bir bakış açısı ortaya koymuştur. Biz bu makalede öncelikle Hıristiyanlıkta gelenek olgusuna bakacak, sonrasında Basil'in *Kutsal Ruh Üzerine* adlı eserinde zikretmiş olduğumuz yazılı olmayan gelenek hakkındaki ifadelerini ele alacağız. Devamında mezkûr araştırmacıların görüşlerini zikredip bunların tahlilini yapacak ve devamında bizim meseleye bakış açımızı ortaya koyup makaleyi nihayete erdireceğiz.

1. Erken Dönem Hıristiyanlıkta Gelenek

İngilizcede "gelenek" olarak tercüme ettiğimiz "tradition" kavramı esasında Latince "tradere (teslim etmek)" filinden türetilen bir isim olan

"traditio" kavramına dayanmaktadır. Bu kelime aynı zamanda Grekçede 'teslim etmek' anlamına gelen "paradosis" kelimesiyle de çok yakın anlamlıdır. Hem Latince hem de Grekçede literal kullanımları olduğu gibi "öğretim" ya da "talimat" anlamlarına gelecek şekilde mecazi kullanımları da mevcuttur. Hıristiyan teologların da çok sık kullandıkları bu kavram genelde kilise içerisinde muhafaza edilip aktarılan öğretilerin bütününü ifade etmektedir.[3]

Çoğu dinde olduğu gibi Hıristiyan ilahiyatında da kutsal metinler ile gelenek birbirinden ayrılmıştır. Genellikle ilhamla ilişkilendirilen metinler kutsal yazılar (scriptura sacra) olarak kabul edilirken, zamanla benimsenen inanç ve uygulamalar ise gelenek kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir. Yine de Hıristiyanlık söz konusu olduğunda bu kadar basit bir ayrımla bunu ifade etmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira Yeni Ahit'in içerisinde bulunan İncillerin ve mektupların sonrasında kutsal metinler olarak kabul edilmeleri ilk dönem itibarıyla gelenek ile ilişkisinin daha karmaşık olduğuna işaret etmektedir. Yani kanonizasyon öncesi dönemde, daha sonra vahiy ürünü olarak kabul edilecek metinler ile geleneğin birbirinden tam anlamıyla ayrışmadığı, iç içe geçmiş bir yapı arz ettiği bir vakıadır. İsa Mesih'e ilişkin sözlü olarak aktarılan hikâyeler ve sözler yazıya geçirildikçe bunlar kutsal metinler olarak kabul görmeye başlamıştır. Luka İncili'nin başındaki ifadeyi hatırlarsak[4] o dönem için bu belirsizliği daha iyi anlayabiliriz. Dolayısıyla Hıristiyanlığın ilk dönemi için kutsal metinler ile gelenek ayrımının pratikte yeterince açık olmadığı ortadadır. *Encyclopedia of Religion*'ın 'tradition' maddesi kutsal metinler ile gelenek arasındaki ayrımı kanonizasyon süreci etrafında tasvir eder. Öyle ki maddenin yazarı, "Kutsal kitap kanonu kesin olarak tamamlandığında, bundan sonra tahakkuk eden yetkili öğreti gelenektir."[5] der. Bu ifadenin Hıristiyanlık özelinde doğru olduğunu söylemek mümkündür.

[3] Paul Valliere, "Tradition", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Farmington, Hills, MI: Thomson Gale, 2005), 13/9267.

[4] "Sayın Teofilos, birçok kişi aramızda olup bitenlerin tarihçesini yazmaya girişti. Nitekim başlangıçtan beri bu olayların görgü tanığı ve Tanrı sözünün hizmetkârı olanlar bunları bize ilettiler. Ben de bütün bu olayları ta başından özenle araştırmış biri olarak bunları sana sırasıyla yazmayı uygun gördüm." *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.), Luk.1:1-3.

[5] Valliere, "Tradition", 13/9270.

Kilise tarihinde yazılı metinlerin oluşması ve kanonizasyon süreci, yazılı olmayan geleneklerin ortadan kalkmasına neden olmamıştır. Kutsal yazılarda olmayan –özellikle de pratiğe yönelik– bazı bilgiler gelenekte muhafaza edilmiş ve aktarılmıştır. Yine erken dönemde kutsal metinler ile gelenek birbiriyle çelişmeyen ve karşılıklı olarak birbirlerini destekleyen kaynaklar olarak düşünülmüştür. Bu anlamda kilisede hakikat ve otorite dendiğinde kutsal metinler ve gelenek birlikte akla gelmektedir. Yine diğer dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlık için de geçerli olan husus geleneğin büyük oranda kutsal metinlerin yeterince ele almadığı litürji ve hukuk gibi konularla daha çok ilişkili olması durumudur.[6]

Apostolik dönem sonrasında kilise babaların geleneğe zaman zaman atıf yaptıklarına rastlamaktayız. Gelenekle ile alakalı en erken ifadeleri Eusebius'un (ö. 339) kilise tarihinde Papias (ö. 163) ve Hegesippus'tan (ö. 180) naklettiği sözlerde bulabilmekteyiz.[7] Kilisede "heretik avcısı" lakabıyla meşhur olan Irenaeus şöyle der: "…bu vaazı ve bu inancı alan Kilise, tüm dünyaya yayılmış olmasına rağmen, sanki tek bir evde oturuyormuş gibi onu korur… Çünkü dünyanın dilleri farklı olsa da, geleneğin yetkisi tek ve aynıdır."[8] Yine İskenderiyeli Clement (ö. 215), geleneğin havarisel kökenine dikkat çekerek şu ifadeleri kullanır: "Evet, doğrudan kutsal havarilerden, Petrus, Yakup, Yuhanna ve Pavlus'tan gelen kutsanmış öğretinin geleneğini koruyan onlardır... Tanrı'nın isteğiyle bu havarisel tohumları bırakmak için bize de geldiler."[9] Origen'in (ö. 253) kutsal metinlerle birlikte geleneği benzettiği şey ise oldukça ilginçtir: "Babamız Kutsal Yazılar'ın sözlerini duyuyoruz, ama annemiz kilisenin

[6] Valliere, "Tradition", 13/9270.

[7] Eusebius, "Church History", çev. Arthur Cushman McGiffert, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890), 1/3.; Eusebius, "Church History", 1/4.

[8] Irenaeus, "Against Heresies", çev. Roberts Alexander - William Rambaut, *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts vd. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885), 1/1. Yine Irenaeus "Bu nedenle, Kilise'ye ait şeyleri büyük bir özenle korurken onlardan [sapkınlardan] kaçınmak ve hakikat geleneğine sımsıkı sarılmak kesinlikle gereklidir…" ve "Bu kilise ile, üstün kökeni nedeniyle, tüm kiliseler -yani tüm dünyadaki tüm imanlılar- aynı fikirde olmalıdır ve her yerdeki imanlılar havarisel geleneği onda sürdürmüşlerdir." Bk. Irenaeus, "Against Heresies", 1/3.

[9] Clement of Alexandria, "The Stromata", çev. William Wilson, *Ante-Nicene Fathers*, ed. Roberts Alexander vd. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885), 2/1.

yazılı olmayan geleneklerini, örneğin cuma günleri oruç tutmayı ve buna benzer diğer uygulamaları..."[10] Origen kutsal metinler ile geleneği baba ve anneye benzeterek bunların birbirlerinden ayrılmazlığına vurgu yapar ve kutsal metinler kadar önemli olan geleneğin ihmal edilmesinden dem vurur. 4. yüzyılın en etkili Hıristiyan teologlarından biri olan Athanasius ise, "Havarisel geleneklere uyarak, dua için bir araya geldiğimizde birbirimizi hatırlatıyoruz; bayramı ortaklaşa kutlayarak, tek bir ağızla Rab'be gerçekten şükrediyoruz."[11] der. Athanasius "κανων (kanon)" kavramını geleneksel kuralları ve kilise geleneğini kastedecek şekilde çokça kullanır. Kendisine kadar gelmiş olan kilisedeki doktrinel geleneğe büyük saygı duyar. Gelenek içerisinde kilise babalarından gelen bilgileri ortodoks öğretiler olarak onaylamak gerektiğini söyler. Özellikle kilisedeki ayinlerde geleneğin önemine vurgu yaparak kutsal metinlerde vaftizin yapılması emri olduğu halde onun nasıl yapılacağına dair pratiklerin otorite olan gelenek yoluyla aktarıldığını ifade eder.[12]

Şu açıktır ki önceki dönemlerde olduğu gibi 4. yüzyıldaki Hıristiyan yazarlar da kendi teolojik fikirlerine apostolik bir temel bulma çabasında ve eğilimindedirler. Hatta sadece kilisede ana akımı oluşturanlar değil kendi döneminde daha heteredoks bir çizgide duran Hıristiyanlar da apostolik geleneği en az diğerleri kadar önemserler. O dönemde ana akımın heretik kabul ettiği Ariusçular ve onların haleflerine ait sözlerden bunu çok rahatlıkla fark edebiliriz.[13] Esasında ilk dönemlerde yazılı olmayan geleneğe başvurma, kilisedeki herhangi bir doktrini etkileme ya da mevcudu değiştirme konusunda öne çıkmış bir yöntem değildir. Özellikle 4. yüzyılla birlikte teolojik meselelerde gelenek artık belirleyici olarak ön plana çıkmış gibidir. Bu da Hıristiyan teolojisinin en hareketli

[10] Kenneth Parry, "Written and Unwritten Tradition", *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries* (Leiden: Brill, 2000), 156–157.

[11] Athanasius, *Festal Letters*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1887), 4/2.

[12] R. P. C. Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", *Vigiliae Christianae* 22/4 (Aralık 1968), 242–243.

[13] Örneğin Eunomius bunları 'κανων' ve 'γνωμων' olarak isimlendirir ve Tanrı doktrini hususunda kilise babalarını otorite olarak görür. O, Kutsal Ruh'u derece ve doğası itibarıyla üçüncü sıraya koyduğunda dayandığı şeyin "Azizlerin Öğretisi" olduğunu söyler. Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 241–242.

dönemi olan bu yüzyılda tartışılan meselelerde dayanak bulma arayışının önemli sonucu olarak düşünülebilir. Aynı şekilde bu durum yazılı olmayan geleneğin apostolik kökenli olduğu vurgusuyla birlikte gelişmiştir. Bu apostolik temel bulma anlayışı tahmin edileceği üzere havarilere atfedilen çok sayıda uydurma bilginin de ortaya çıkmasına sebep olacaktır.[14]

Makalemizin konusunu teşkil eden Kapadokyalı Babalar arasında, 'Büyük' unvanıyla tanınan ve Hıristiyan geleneğine dair köklü bir birikime sahip olan Basil'e[15] geldiğimizde, onun 'yazılı olmayan gelenek' konusundaki dikkat çekici ve önemli bir iddiasıyla karşılaşmaktayız. Öyle ki Basil meşhur *De Spiritu Sancto (Kutsal Ruh Üzerine)* adlı kitabında bu konuda onu diğer teologlardan farklı kılacak bir kavram kullanır. İlginç olan durum ise bu kitap yazılmadan evvel başlangıç itibarıyla Basil'in kendi yaşadığı döneme uygun bir gelenek anlayışına sahip olmasıdır. Öyle ki Basil *Kutsal Ruh Üzerine* kitabını yazmadan evvel Eunomius (ö. 393) adındaki aşırı Ariusçu bir teoloğa yazdığı *Eunomius'a Karşı*'da geleneğe vurgu yapar. Fakat onun gelenekten anladığı öncekilerden farklı değildir. Basil bu kitapta "Havarilerin geleneğini ve inancın basitliğini takip eden hiçbir Hıristiyan yoldan sapmaz."[16] der. Bu ifade Basil'in esasında geleneğe bakışının öncekilere ve Athanasius'a çok benzediğini ortaya koymaktadır. Yine o diğerleri gibi Hıristiyan doktrinler ile geçmişteki azizlere dayanan gelenek arasındaki bağlantıdan bahseder ve gelenek ile kutsal metinler arasında bir ikilik görmez. Dolayısıyla bu kitapta geleneği kutsal metinlerde yer almayan kurallar şeklinde bir mana çıkmaz. Hatta Basil bu kitapta bazı şeyleri "kutsal kitapta bulunmayan" olarak tanımlayarak bunlara sıcak yaklaşmaz. Örneğin "Oğul"u "gennema"

[14] Kenneth Parry, "Written and Unwritten Tradition", *Depicting the Word* (Brill, 1996), 156-157.

[15] Türkçede Basil ile alakalı yapılmış önemli akademik çalışmalar mevcuttur. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Ramazan Adıbelli, "Kapadokya'ya Hıristiyanlığın Giriş Süreci = The Introduction of Christianity in Capadocia", *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri* 16-19 Kasım 2011, 2012, cilt: VI, s. 351-369; Elif Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*, Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022; Halil Temiztürk, "Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Mart 2016).

[16] Basil, *Against Eunomius* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2011), 81.

olarak isimlendirmenin doğru olmadığını zira Oğul'a vereceğimiz isimlendirmelerde kutsal kitaptakilerle yetinmek gerektiğini açıkça söyler.[17]

Basil daha sonrasında 375 yılında yazdığı *Kutsal Ruh Üzerine* adlı eserinde yazılı olmayan gelenek hakkında *Eunomius'a Karşı*'da olmayan bir düşünce ortaya koyacaktır. Dolayısıyla bu son kitabında ilk kitabıyla çelişen önemli bir durumla karşı karşıya gibiyiz. Basil burada "yazılı olmayan bir gelenek"in varlığından bahseder ve bu gelenekle ilişkilendirerek önemli bir iddia ortaya atar. Yukarıdakinden farklı olarak gelenek yoluyla aktarılan bazı bilgileri kutsal metinlerde yer almayan bilgiler olarak tasvir ederek geleneği kutsal kitaba alternatif yani ondan bağımsız müstakil bir kaynak olarak görür. Basil'in bu iki kitap arasındaki çelişkiyi çözmesi ya da bu iki düşünceyi uzlaştırması başlangıçta pek mümkün görünmemektedir. Peki buna nasıl bir çözüm getirecektir? Öncelikle Basil'in *Kutsal Ruh Üzerine*'sinde sözünü ettiğimiz ifadelerini incelemek gerekmektedir.

2. *Kutsal Ruh Üzerine*'de "Yazılı Olmayan Gelenek" ve "Μυστηρίῳ" (Musterio)

Basil *Kutsal Ruh Üzerine* adlı eserinin 27. bölümünde yukarıda zikrettiğimiz iddiayla karşımıza çıkar. O, kilisede kabul görmüş bazı öğretilere, yazılı olan kutsal metinler aracılığıyla sahip olduğumuzu, diğer bazı öğreti ve uygulamaları ise elçilerin geleneği aracılığıyla elde ettiğimizi söyler. Bunların her ikisi de eşit derecede önemlidir. Elçilerden aktarılan geleneğin yazılı olmaması onun kutsal metinler karşısında küçümsenmesi ya da reddedilmesini gerektirmez. Basil,

> "Örneğin, ilk ve en genel örneği ele alırsak, Rabbimiz İsa Mesih'in adına iman edenleri haç işaretiyle kutsamayı bize yazılı olarak öğreten kimdir? Hangi yazı bize dua ederken Doğu'ya dönmeyi öğretti? Evharistiya ekmeğinin ve kutsama kâsesinin gösterilmesi sırasında hangi aziz bize yakarış sözlerini yazılı olarak bıraktı?"[18] der.

Basil bunları yazılı olmayan gelenekten aldıklarını söyler. Devamında bunlara farklı bazı örnekler daha veren Basil, makalemizin konusunu

[17] Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 244-245.

[18] Basil, "De Spiritu Sancto", çev. Blomfield Jackson, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Henry Wace - Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1865), 8/27.

teşkil eden kavramı zikreder: "Kilise için başlangıçtan itibaren yasalar koyan havariler ve babalar gizemlerin saygınlığını gizlilik ve sessizlik içinde korudular, çünkü halk arasında rastgele yayılan şey hiç de gizem değildir."[19] Devamında Basil, "Kilise'de muhafaza edilen dogmalar ve mesajlardan bazılarına yazılı öğretiden, bazılarına ise havarilerin bize gizem içinde (musterion)[20] aktardığı gelenek yoluyla sahip oluruz. Her ikisi de aynı önem derecesindedir."[21] der. Basil yazılı olmayan bu geleneğin "μυστηρίῳ" (musterio) şeklinde aktarıldığını söyler. Basil bu iddiasını temellendirecek başka bir iddia daha ortaya atar. O da kilisede aktarılan geleneğin iki çeşidinin olduğudur. Bunlar da "δογματων (Dogmaton)" ve "κηρυγματων (Kerigmaton)" dur. Basil şöyle der: "Kilisede ister halka açık olanlar (Kerygma), isterse sadece belli bir kesime açıklanan inançlar (dogmata) olsun, bazıları yazılı kaynaklardan bazıları ise apostolik gelenek üzerinden gizli biçimde aktarılmıştır."[22] Basil bu ikilikte "Dogma" olarak ifade ettiği şeyin esasında "Gizli Doktrinler" olduğunu ve sadece belli bir kesim tarafından bilinip aktarıldığını, "Kerigma" olarak isimlendirdiği şeyin de esasında bütün herkesin bildiği umumi öğretiler olduğunu ifade eder. Basil "Dogma"nın kalabalıkların anlayamayacağı cinsten öğretiler olduğunu ve bu öğretilerin az önce bahsettiği şekilde yazılı olmayan bir gelenek halinde "musterio" olarak aktarıldığını söyler. Kilisede esasında sebebi/hikmeti bilinmeyen bazı uygulamaların buna örneklik teşkil edebileceğini ifade eder.[23]

Basil devamında konuyu önemli bir yere bağlama niyetindedir. Düşüncelerini artık açıkça ifade etmeye başlar. Soru çok açıktır: "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a olan iman itirafının yazılı kaynağı nedir?" Vaftizde kullanılan ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un birlikte yüceltildiği doksolojinin[24]

[19] Basil, "De Spiritu Sancto", 8/27.
[20] Latinceye "Sakramentum" şeklinde tercüme edilmektedir.
[21] Basil, "De Spiritu Sancto", 8/27.
[22] Basil, "De Spiritu Sancto", 8/27.
[23] Örnekler için bk. Basil, "De Spiritu Sancto", 8/27.
[24] Yunanca kökenli bir kelime olan ve "yücelik, şan, ihtişam" gibi anlamlara gelen "doxa" ile "söz" anlamına gelen "logia" kelimelerinin birleşiminden oluşan "doksoloji" kavramı Hıristiyanlıkta Tanrı'ya övgü, yücelik ve şükran ifade eden kısa dualara verilen genel bir isimdir. Hıristiyan mezheplerinin kullandığı birçok farklı doksoloji duası bulunmaktadır. Bk. "Doxology", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 20 Temmuz 1998).

kaynağı neresidir? Açıkça şöyle der: "Eğer doksolojimizi yazılı otoriteden yoksun olduğu gerekçesiyle küçümsüyorlarsa, bize inancımızın itirafı ve saydığımız diğer konular için yazılı kanıtlar sunsunlar."[25] Basil burada açıkça yazılı olmayan geleneklerin varlığından bahsederken Hıristiyanlığın en önemli sakramenti olan vaftizde okunan doksoloji duasının dahi bu cinsten bir aktarım yoluyla geldiğini, dolayısıyla kilisede yer alan her bir öğreti ya da uygulamanın yazılı olan kutsal metinlerde yer almasının şart olmadığını söyler. Görebildiğimiz kadarıyla Basil, bu hususu en net biçimde ifade eden ilk kişidir. Basil devamında bu gelenekte var olduğunu iddia ettiği alternatif bir doksoloji duasından bahseder. Normalde kilisede yaygın olarak kullanılan "Babayı Oğul aracılığıyla Kutsal Ruh'ta (εντω αγιω πνευματι) yüceltirim." şeklindeki dua yerine ufak bir farkla "Babayı Oğul ile (μετα) ve Kutsal Ruh ile (συντω πνευματι τω αγιου) yüceltirim." biçimini tercih eder. Basil tek biçimli doksoloji duası dayatmasına karşı çıkar, ona göre her iki biçim de gelenekte mevcuttur ve anlamları esasında aynıdır. Basil, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile eşitliğini ima eden bu doksolojinin doğru ve apostolik olduğunu ve hâlihazırda bazı kiliselerin bunu kullandıklarını söyler. Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul ile aynı seviyede gördüğüne işaret eden bu dua o dönemde çok tepki çekecektir. Açıkçası Basil'in *Kutsal Ruh Üzerine*'yi yazmasındaki amaçlarından biri de işte bu tepkilere cevap verme ihtiyacından doğmuştur. Şimdi Basil'in bu iddiasını konu edinen çalışmaların konuya bakışlarına bakacağız.

3. Basil'in Yazılı Olmayan Geleneğe Yaklaşımı Üzerine Literatürdeki Tartışmalar

Basil'in, kendi döneminde Kutsal Ruh tartışmalarında kutsal metinlerden referansların yetersizliğinden ötürü bir kaynak olarak yazılı olmayan bir geleneğin varlığına işaret etmesi ve bu geleneğin aktarılma keyfiyeti konusunda ortaya koyduğu iddialar araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. 1960'lardan beri özellikle R. P. C. Hanson ve De Mendiate ile başlayan bu tartışma günümüze kadar gelmiş ve muhtelif araştırmacılar Basil'in yazılı olmayan geleneğin "musterio"

[25] Basil, "De Spiritu Sancto", 8/27.

şeklinde aktarılması ile neyi kastettiği konusunda fikir yürütmüşlerdir. Biz kronolojiye dikkat edip bunları aktaracak ve en nihayetinde kendi duruşumuzu ortaya koyacağız.

Basil'in iddia ettiği yazılı olmayan gelenek konusunda zikredilmesi gereken ilk kişi Belçikalı teolog Emmanuel Amand de Mendieta'tir. O, 1965 yılında yazdığı *The "Unwritten" and "Secret" Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea* kitabında ve "The Pair Κήρυγμα and Δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea" adlı makalesinde bu konuları ele almaktadır. Mendieta'nin konu hakkındaki yorumları Basil'in bu görüşleri ile alakalı önemli iddialar içermekle kalmamış kendisinden sonraki tartışmalara da yön verecek bir etkiye sahip olmuştur. Hanson, hem De Mendiate'nin buradaki görüşlerini özetler hem de onun bir değerlendirmesini sunar. Buna göre Mendiate Basil'in ifadelerine göre havarilerden gelen ve yazılı olmayan gizli geleneği üç biçimde düşünmüştür:

1. Ayinlerde, dualarda ve diğer uygulamalarda kullanılan kutsal metin dışı gelenekler.

2. Bu ayin ve geleneklerin içerdiği doktrinler.

3. Gelişmiş teolojik dogmalar.[26]

Mendiate, Basil'in *Kerigma* ve *Dogma* ayrımı için ise şunları söyler:

> "Basil'in –Havarilerden ve kilise babalarından gelen yazılı olmayan geleneğin parçası olan– δόγμα'sı halk arasındaki meseleler ile gelişigüzel tartışmalar ile sınırlandırılamaz. Temelde δόγμα katı bir şekilde kiliseye yeni katılmış olan Hıristiyanlardan korunmalıdır ve asla din öğrencisine açıklanmamalıdır. Hıristiyan olmayanlara ise asla. Teolog olmayan normal Hıristiyanlar ya da sıradan inançlılar böyle derin ve zor problemlere dalmamalı, bunlarla ilgilenmemelidir."[27]

Basil'in "musterio" biçiminde aktarıldığını ifade ettiği gelenek ile onun "dogma" ve "kerigma" ayrımını birleştiren Mendiate, kendi açısından önemli sonuçlara ulaşır. Buna göre Basil bazı özel sırların sadece özel insanlara ya da keşişlere verildiğini söyler. Diğer vaftiz olan Hıristiyan–

[26] Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 250.

[27] Emmanuel Amand de Mendieta, "The Pair Κηρυγμα and Δογμα in the Theological Thought of St. Basil Of Caesarea", *The Journal of Theological Studies* 16/1 (1965), 139.

ların ise başlangıç düzeyinde bilgilere ve doktrinlere sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla "disciplinaarcani"[28] olarak zikredilen gizli öğreti ve uygulamaların eğitimsiz cahil Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayan daha çok paganların eline geçmemesi adına gizlice korunmaktadır. En nihayetinde Basil'in "dogma" olarak nitelediği ve "musterio" biçiminde aktarıldığını söylediği öğretilere De Mendiate "gizli bir şekilde" anlamı verir. Hanson'a göre Mendiate'nin buradan yola çıkarak Basil'in bu bilgilerin gizli/sır bir şekilde aktarıldığını iddia etmesi esasında Hıristiyanlığın gizem dinlerinin dilini kullandığı anlamına gelecektir.[29] Mendiate dogma olarak nitelediği öğreti ve uygulamaların tamamının "disciplina arcani" olarak düşünülmesinin bunların bizzat havariler tarafından aktarıldığı anlamına geldiğini fakat bunun doğru olmasının pek mümkün olmadığını söyler. En nihayetinde Mendiate, Basil'in iddia ettiği gibi doksolojisinin kökeninin apostolik olmasını doğru görmez onu gayrı mütevazı ve ihmalkâr olarak niteler.[30]

Basil'in yazılı olmayan gelenek vurgusu hakkında oldukça önemli ve etkili görüşleri olan bir diğer kişi R. P. C. Hanson'dır. Onun özelde bu konuyu uzunca ele aldığı "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit" adlı bir makalesi bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Hanson, Mendiate'nin bu konudaki bazı görüşlerini eleştirse de Basil'in yazılı olmayan gelenek hakkındaki iddiaları konusunda aşağı yukarı aynı şeyleri düşünür. O, Basil'in dönemin şartlarına göre görüş değiştirdiğinden bahseder. Hanson'a göre Basil daha önce yazdığı *Eunomius'a Karşı* adlı kitabında gelenek ile kutsal metinleri birbirinden ayırmazken *Kutsal Ruh Üzerine*'de geleneği kutsal metinlere alternatif harici bir kaynak olarak görmeye başlamıştır. Hanson'a göre Basil'e ait bu iki kitabın geleneğe bakışları noktasında uzlaştırılması pek mümkün gözükmediğinden o, Basil'in bu görüşlerinin ancak o dönemki şartlarla birlikte anlaşabileceğini düşünür.[31] O da Mendiate gibi Basil'in kutsal

[28] Hıristiyanlığın özellikle ilk yüzyıllarında paganların gözlerinden uzak onlardan korunan yaygın bilinen kilise pratiklerini ifade etmede kullanılan bir terimdir.

[29] Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 250-251.

[30] Emmanuel Amand de Mendieta, *The "Unwritten" and "Secret" Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea* (Oliver & Boyd, 1965), 51-52.

[31] Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 244-246.

metin dışı geleneği ezoterik ve mistik gelenek olarak görür ve bunun bilinmeyen/sır gelenek şeklinde sır/gizem dinlerini anımsattığını düşünür.[32]

Hanson, Irenaeus (ö. 202) ya da Tertullianus (ö. 240), Basil'in kutsal kitap dışı yazılı olmayan geleneğin gizli bir biçimde aktarıldığı iddiasını görmüş olsalardı muhtemelen bunun tipik Gnostik bir doktrin olarak damgalayacaklarını söyler. Dolayısıyla bunun tamamen nev zuhur bir doktrin olduğunu iddia eder. Ona göre Basil gizli gelenek teorisini Kutsal Ruh'un tanrılığının ispatı için bir araç olarak kullanmıştır. Zira Kutsal Ruh'un tanrılığının kutsal kitaptaki argümanlarla savunmak kolay değildir. Dolayısıyla Basil'in *Eunomius'a Karşı* kitabında yer vermediği halde *Kutsal Ruh Üzerine*'de gizli gelenek gibi bir argüman ortaya koymasının sebebinin muhatabın değişmesi olduğunu söyler. Zira Kutsal Ruh'un tanrılığını açık bir şekilde inkâr eden ve bu konuda kutsal metinlerin yetersizliğine açıkça vurgu yapan kişi Sebasteli Eustathius'tur (ö. 377). Eustathius ve takipçileri ısrarla Basil'den Kutsal Ruh'un tanrılığına dair kanıt istemişlerdir. Eustathius'un Yeni Ahit dışında başka bir şey kabul etmediği aşikârdır. İşte bu yüzden Basil bu problemle başa çıkabilmek için çareyi yazılı olmayan geleneğe başvurmakta bulmuştur.[33]

Basil'in *Kutsal Ruh Üzerine*'sinde yer alan yazılı olmayan gelenek konusunda görüşlerine başvuracağımız bir diğer isim Lewis Ayres'tır. Ayres'ın Basil'de yazılı olmayan geleneğe bakışı diğerlerinden oldukça farklıdır. O, yazılı olmayan geleneği Basil'in varlıkların spritüal anlamları teorisi ile birleştirerek açıklamaya çalışır. Ayres'a göre Basil'de kutsal kitabın gerçek manasını anlamak için metnin ötesine geçmek gerekir. İşte Ayres bunun ancak "θεωρία (Teoria)" adını verdiği derin düşünme ile gerçekleşeceğini söyler. O, Basil'e göre derin düşünme ile bir zihnin ilahi gizemleri kolayca kavrayabileceğini söyler. Ayres Basil'in düşüncesini şu şekilde özetler:

> "Basil'in yazılı olmayan geleneğe yaptığı başvurunun, gerçek θἐωρία'nın merkeziliğine yaptığı başvurunun bir parçası olduğunu not ettiğimizde,

[32] Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 250.
[33] Hanson, "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", 251-252.

ortodoksluğun ifade edilmesinin sadece önceki geleneğin içeriği hakkında bir iddiada bulunmayı içermediğini görürüz."[34]

Basil'de yazılı olmayan geleneğe ilişkin önemli görüşler ortaya koymuş bir diğer kişi de Georges Florovsky'dir. Florovsky gizli geleneği anlayabilmek için *Kutsal Ruh Üzerine*'deki bu ifadenin daha iyi bir tercümesinin yapılması gerektiğini savunur ve "μυστηρίῳ (musterio)" kavramı için farklı bir tercüme önerir. Ona göre bu gelenekler havarilerden aktarılan bilgiler olduğu için bu kavrama "gizlilik içerisinde" anlamı katarsak açıkça yanlış bir tercüme yapmış oluruz. Bu kavramın en doğru ifade edilişi "gizemler yoluyla (by the way of mysteries)" şeklinde olmalıdır. Florovsky'e göre bu gelenek kilisedeki ayinler ve litürjik gelenekleri içerdiği için de Mendiate ve Hanson'ın anladığı şekilde bu bilginin sadece belli elitlere has ezoterik bir doktrin olduğu şeklindeki iddia kabul edilemez. Florovsky, yazılı olmayan gelenekleri sakramentler ve litürjik pratikler olarak kilisede her bir Hıristiyan'ın elde edebileceği bir şey olarak anlar.[35]

Florovsky, Basil'in yukarıda zikrettiğimiz doksoloji önerisi hakkında da fikir belirtir. Ona göre Basil'in önerdiği biçim litürjik geleneğin bir parçasıdır. Ama yine de Basil'i anlamak için onun *Kutsal Ruh Üzerine*'yi yazdığı döneme gitmek gerekir. Öyle ki Basil Ariusçularla Kutsal Ruh konusunda yaptığı tartışmada ateşli bir mücadelenin içinde bu kitabı yazmıştır. Basil'in burada yaptığı şey esasında Kutsal Ruh'un özünün Baba ve Oğul ile eşitliğini litürjik bir tanıklık ile ortaya koymaktır. Bu vurgu kutsal yazılarda yer almayıp sadece gelenekte mevcut olduğu için Basil geleneğe başvurmanın meşruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Çünkü muhalifleri kutsal yazılar dışında hiçbir otoriteyi kabul etmemektedirler. O ise Ruh'un ilahiliğinin kilisede kabul edildiğini ve vaftizin bir parçası olduğunu göstermek istemiştir.[36] En nihayetinde, Florovsky, Basil'in dogma olarak ifade ettiği bilgilerin havarilerden gelecek şekilde 'musterio'

[34] Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2009), 219-220.

[35] Florovsky, "Function of Tradition", 195.

[36] Archpriest Georges Florovsky, "The function of Tradition in the Ancient Church", *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987), 1/86-87.

şeklinde aktarıldığı ifadesini Mendiate ve Hanson'ın anladığı şekilde değil ayinler ve (litürjik) âdetler ya da "alışkanlıklar" kastedilerek "gizemler yoluyla" şeklinde anlamaktadır.[37]

Bu konudaki fikirlerine bakacağımız son kişi 2018 yılında "Understanding St Basil of Caesarea's Reference to Secret and Unwritten Apostolic Tradition in on the Holy Spirit" adlı makaleyi yayımlayan John Jebaseelan olacaktır. Henüz makalesinin başında kendi durduğu yeri ifade ederek yazılı olmayan geleneğin "μυστηρίῳ" olarak aktarılması ifadesinin literal bir okuma üzerinden "gizli biçimde" şeklinde anlaşılması bizi Hıristiyanlığın ezoterik bir din olarak gizli geleneğe sahip olduğu sonuncuna götürecektir. Ona göre ise biz eğer "μυστηρίῳ" kelimesini Florovsky'nin tavsiyesine uyarak "gizli" değil de "gizemler yoluyla" şeklinde çevirirsek kilisedeki dinamik ve yaşayan canlı gelenek anlayışını ve Basil'in ne yapmak istediğini tam bir şekilde kavrarız. Jebaseelan yine öncekiler gibi Basil'in yaşadığı dönemin onun söylediklerinde etkisi olduğunu söyler.[38] Öyle ki 4. yüzyıl kilisenin teslis formülleriyle uğraştığı çok hareketli bir dönemdir. İşte bu süreçte Basil diğer Kapadokya babaları ile eksiksiz tam bir teslis formülasyonu için uğraşır.[39] Jebaseelan, kendisinden önce bu konuda fikir yürütmüş araştırmacıların görüşlerinin bir değerlendirmesini yaparak özellikle Mendiate ve Hanson'ın Basil'in "musterio" kavramını "gizli bir şekilde" aktarılan gelenek şeklinde anlam vermelerinin yanlış olduğunu ifade eder. Burada özellikle Hıristiyanlığın gizemli bir din olduğu gibi yanlış bir izlenim çıkacaktır. Bu da Basil'in ifadelerini metnin kendisinde olmayan bir manaya zorlama anlamına gelecektir. Basil

[37] Florovsky, "The function of Tradition in the Ancient Church", 1/88-89.

[38] Basil'in "musterio" terimini tercih etmesinde, Yunan (Grek) felsefesinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Basil, Yunan felsefi geleneğinin Hıristiyan inancını açıklamada etkili bir araç olduğunu düşündüğü için bu geleneğe ait kavramları Hıristiyan doktrinlerini yorumlamak amacıyla kullanmaktan çekinmemiştir. Özellikle yaşadığı dönemin entelektüel iklimi ve içinde bulunduğu coğrafi bağlamın, onun bu yaklaşımını şekillendirmede belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Şu makaleye bakılabilir: Roy J. Deferrari, "The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil", *The Classical Journal* 13/8 (1918), 579-591.

[39] John Jebaseelan, "Understanding St Basil of Caesarea's Reference to Secret and Unwritten Apostolic Tradition in On the Holy Spirit", *Phronema* 33/1 (2018), 92.

gibi bir teoloğun kilisede tarihi kökeni olmayan gizli bir geleneği icat etmesinin zor olduğunu düşünür.[40]

Jebaseelan'ın büyük oranda takip ettiği ve Basil'in yazılı olmayan gelenek hakkındaki görüşlerini benimsediği kişi Florovsky'dir. Ona göre Basil'in mezkûr görüşleri hakkında dönen tartışmada dilemmayı çözecek olan muteber görüşler Florovsky'e aittir. O da Basil'in yazılı olmayan gelenekleri ayin ve sakramentlerle ilişkili olduğunu düşünür. Ona göre Basil her ne kadar doktrinlerden bahsediyorsa da onun yaklaşımı doktrinlerden litürjik âdetlere doğru hareket etmez, litürjik âdetlerden doktrinlere doğru hareket eder. Amphilochius'a hitaben yazdığı *Kutsal Ruh Üzerine*'de kilisede ortodoks doktrini korumada geleneğin ve ayinlerin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla "μυστηρίῳ" kelimesini "gizemler yoluyla" şeklinde tercüme ettiğimizde Basil'in saygı ve takvadan ötürü bunu tercih ettiği anlaşılacaktır.[41]

4. Basil'de Yazılı Olmayan Gelenek ve "Μυστηρίῳ (Musterio)" Nasıl Anlaşılmalıdır?

Kilise tarihinde geleneğin oluşma biçimi düşünüldüğünde Hıristiyan ilahiyatının temel kaynakları olan kutsal metinlerin süreç içerisinde kilisede gelişmiş olan gelenekle ilişkisinin biraz karmaşık olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki kutsal metinlerin, kanonizasyon öncesinde gelenekle iç içe bir yapıda oluşu, sonrasında kilise içi tartışmaları sonlandırma adına yapılan konsil metinlerinin ve kilise babalarına ait metinlerin süreç içerisinde geleneğe eklemlenmesi geleneğin muhtevasını çeşitlendirmiştir.

Erken dönem kilisenin yekpare ya da homojen bir yapısının olmadığı ortadadır. Zira merkezinde büyük oranda kristoloji olan ilahiyat tartışmalarının ve bunların çözümü için tertip edilen toplantıların neticeleri ilk dönem Hıristiyan toplumunu daha da bölmüştür. Şüphesiz Hıristiyanlığın teolojik olarak en hareketli dönemi olan 4. yüzyılın ikinci yarısı artık imparatorluğun Hıristiyanlaşmasının hızlandığı ve doğrudan imparator-

[40] Jebaseelan, "Understanding St Basil of Caesarea's Reference to Secret and Unwritten Apostolic Tradition in On the Holy Spirit", 96-99.

[41] Jebaseelan, "Understanding St Basil of Caesarea's Reference to Secret and Unwritten Apostolic Tradition in On the Holy Spirit", 99-100.

ların artık Hıristiyanların teolojik problemlerine müdahale ettiği ya da taraf olduğu bir dönem olarak kayda geçmiştir. Bu bağlamda kilise içi ilahiyat konuları artık daha görünür ve kamunun etkisi altında tartışılan meseleler haline gelmiştir. Bu durum teolojik konularda farklı düşünen tarafların karşı tarafı "alt etme" konusunda daha etkili yöntemler geliştirmesi çabasına sokmuştur. 350'lerden sonra Athanasius'un hayatının büyük dönemini sürgünde geçirmesi özellikle Kapadokya Babalarının İznik taraftarları olarak sahada olmalarının ve daha çok Ariusçu kökenli teologlarla mücadelede ön plana çıkmalarının yolunu açmıştır. Bunlar arasında özellikle 'Büyük' lakabıyla da tanınan Kayseryalı Basil'in kendi dönemindeki teolojik meselelerden uzak kalması elbette mümkün olmamıştır. İsa Mesih hakkındaki tartışmalar devam ederken bunun yanında pneumatolojik (Kutsal Ruh'a ilişkin) farklı görüşler de dillendirilmeye başlanmıştır. Ariusçuluğun deyim yerindeyse farklı kollarından gelen Kutsal Ruh hakkındaki iddialar post-İznikçileri önemli ölçüde rahatsız etmiştir. Öyle ki en başta aşırı-Ariusçu grubun lideri olan Eunomius İsa Mesih'e ilişkin iddialarının yanı sıra Kutsal Ruh'un ilahi oluşunu da reddetmiş ve onun yaratılmış bir varlık olduğunu iddia etmiştir. Eunomius, Kutsal Ruh'un kendi müstakil şahsiyetinin (hypostasis) olduğunu söyleyerek onun Baba ve Oğul'dan ayrı bağımsız varlığına işaret eder. Eunomius Kutsal Ruh'un Baba'nın ve Oğul'un ortak eylemiyle varlığa geldiğini söyleyerek Kutsal Ruh'u özü ve doğası itibarıyla hiyerarşik olarak tesliste üçüncü sırada görür.[42] Basil, Eunomius'un bu iddiaları karşısında yukarıda zikri geçmiş olan *Eunomius'a Karşı*'yı kaleme almıştır. Eunomius bu kitabında daha çok felsefi çıkarımlarla mantık kuralları çerçevesinde bu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır. Basil de bu iddialara karşı bir reddiye niteliğindeki kitapta büyük oranda benzer yöntemi tercih etmiştir.

Ariusçuluğun başka bir kolu olan yarı-Ariusçularla bağlantılı olan Sebaste piskoposu ve Basil'in eski dostu olan Eustathius, Kutsal Ruh'un ilahiliğini reddedip onun Baba ile Oğul'dan hiyerarşik olarak aşağı oluşunu iddia ederken söylediği temel şey kutsal metinlerde Kutsal Ruh'un ilahiliğine işaret edecek herhangi bir kanıtın olmadığıdır. Bundan ötü-

[42] Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*, 223-225.

rü kutsal metinlerde yer almayan bir öğreti ya da bilgiyi kabul etmesi mümkün değildir.[43] İşte Basil'in esasında Kutsal Ruh'un ilahi oluşunu ispat için yazılı olmayan geleneğe başvurması büyük oranda bu durumla ilişkilidir. Zira Basil de çok iyi bilmektedir ki kutsal metinlerde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile eşit derecede ilahi bir varlık oluşu konusunda herhangi bir delil mevcut değildir. Kutsal metinler dışında Hıristiyan ilahiyatına kaynaklık teşkil edecek tek şey gelenektir. O da geleneği Kutsal Ruh'un tanrılığına götürecek bir araç olarak kullanmıştır.

Kanaatimizce Basil'in yazılı olmayan gelenek vurgusu anlatılan bu altyapı/bağlam çerçevesinde düşünüldüğünde onu anlama yönünde kapı aralanacaktır. Zira başlangıç itibarıyla Basil'in gelenek hakkındaki temel düşünceleri –Athanasius gibi– çağdaşı Hıristiyan teologlarından çok farksız değildir. Sonraki dönemde ise Basil'i kendisinden önceki teologların geleneğe bakışlarından ayıran tek fark geleneği kutsal metinlerin alternatifi olarak ikincil bir kaynak olarak görmesidir. Yani Basil daha öncesinde yazdığı *Eunomius'a Karşı*'da diğer Hıristiyan teologlar gibi geleneği kutsal metinlerden ayırmazken *Kutsal Ruh Üzerine*'de bu ayrımı açıkça ortaya koyar. Kutsal Ruh'un tanrılığı kutsal metinlerde yer almıyorsa –ki yer almıyor– o zaman en az onun kadar değerli olan gelenek bize bu bilgiyi vermektedir.

Buraya kadar durum anlaşabilir ve açıklanabilir bir durumdadır. Basil'in yazdıkları konusunda bizi zorlayan husus işte bu bahsini ettiğimiz yazılı olmayan geleneğin nasıl aktarılacağıdır. Kanaatimce asıl problem Kutsal Ruh'un tanrılığı henüz o dönemde halka açık bir biçimde ifşa/ilan edilmediğinden Basil'in bu bilgiye nasıl ulaştığını açıklamadaki zorluğa dayanmaktadır. Basil'in bu geleneğin "musterio" biçiminde aktarıldığı şeklindeki iddiası işte bu sebepten ötürü anlaşılması zor bir kavram olarak görülmüştür. Mendiate ve Hanson'ın bu kavrama "gizli bir biçimde" anlamı vermelerinin sebebi açıktır. Buna göre Basil, Kutsal Ruh'un tanrılığının tüm kesimler tarafından henüz açıkça bilinmediğinin farkında olduğundan bu bilginin sadece belli kesimler tarafından bilindiğini ve aktarıldığını söyleyerek deyim yerindeyse bu işten sıyrıldığını

[43] Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*, 271-272.

düşünmüşlerdir. Florovsky ve onu takip eden diğer araştırmacılar ise Basil'in "musterio" kavramıyla büyük oranda kilisedeki sakrametleri kastettiğini düşünmüşlerdir ve onlara göre Basil Kutsal Ruh'un tanrılığı öğretisinin sakramentlerin içerisinde muhafaza edildiğini kastetmiştir. Yani her ne kadar kutsal metinlerde olmasa bile kilisedeki pratiklerde ve litürjik gelenekte bu öğretinin mevcut olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Mendiate'nin söylediği gibi kilisede sadece seçkin bir sınıf tarafından aktarılan özel bir öğreti ya da uygulama yoktur.

Mendiate ve Hanson'un Basil hakkındaki iddialarının temelsiz olduğunu düşünmekteyiz. Öyle ki özellikle 2. ve 3. yüzyıllarda kilisenin heretik kabul ettiği gnostik akımlara bakılırsa ana akım kilisede benzer şekilde gizli ya da sır bilginin mevcut olabileceği çok doğru gözükmemektedir. Basil'in Kutsal Ruh'un ilahiliğini savunduğu bu kitapta gerçekten bu iddiada olsa idi sonraki dönem muhaliflerinden bu tip eleştiriler gelmesi beklenirdi. Bundan dolayı biz, bağlam düşünüldüğünde bu görüşlerden ikincisinin daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Basil'in konunun devamında doksoloji konusu ile alakalı söyledikleri "musterio" kavramının da bu minvalde düşünülmesi gerektiği izlenimini vermektedir. Çünkü hatırlanacağı üzere o, kilisede doksoloji duasının Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile eşitliğini vurgulayan biçiminden bahsetmişti ve bunun gelenek yoluyla aktarıldığını söylemişti. İşte "musterio" kavramı kilisede ayin ve duaların olduğu litürjik gelenek ilişkili olduğu izlenimini vermektedir. Bu bağlamda Basil'e göre Kutsal Ruh'un tanrılığı kilisede gizem olarak da tanımlanan sakramentlerin içerisinde vardır ve bu sakramentler yoluyla sonraki dönemlere aktarılmaktadır. Basil'i bu yola sevk eden temel saik çok büyük oranda muhaliflerine karşı bir cevap verme ihtiyacından doğmuştur diyebiliriz. Fakat bunun yaparken kullandığı "musterio" ifadesi en azından bu bağlamda çok bilinen bir kullanım olmadığı için mezkûr iddialar ortaya çıkmıştır. Çünkü "musterio" kavramı hem kelime anlamı itibarıyla hem de Basil'in kullandığı bağlam itibarıyla farklı manalara gelecek bir mana çeşitliliğine sahiptir.

Sonuç

Hıristiyan ilahiyatının çok sancılı bir dönemi olsa da birçok öğretinin resmi kredolar halinde kabul gördüğü 4. yüzyıl önemli teologların yaşadığı bir dönem olmuştur. İznik Konsili sonrasında kristolojik tartışmaların etkisi sürerken bir süre sonra Kutsal Ruh'un doğası ve konumu da kilise gündeminde önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda, Kutsal Ruh'la ilgili tartışmaların en önemli taraflarını, bir yanda post-Ariusçu gruplar, diğer yanda ise başta Basil olmak üzere İznik inancının savunucuları olarak öne çıkan Kapadokya Babaları oluşturmuştur.

Teslisin henüz tekemmül etmediği bu dönemde özetle Kutsal Ruh'un yaratılmış bir varlık olduğunu ve Baba ile Oğul'dan özü itibarıyla farklı olduğunu düşünen Ariusçu grupların karşısında onun ilahiliğini ve Baba ve Oğul'dan ayrılmazlığını savunan Basil vardır. Bu ortam Basil'in yazdıkları okunduğunda akılda tutulması gereken noktadır. Birçok farklı teoloğun yazdıklarında olduğu gibi Basil'in de kitaplarında bu konjonktürün dikkate alınması gerekir. Yani Basil *Kutsal Ruh Üzerine* adlı kitabında geleneğe yeni bir bakış açısı getirdiğinde, yine bu geleneğin içerisinde Kutsal Ruh'u Baba Tanrı ve Oğul ile eşitleyen bir doksoloji olduğunu iddia ettiğinde amacının ne olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Basil'in yazılı geleneğin aktarılmasında yol olarak ifade ettiği "musterio" kavramı ilk dönem araştırmacılar arasında Basil'in Ariusçular karşısında deyim yerindeyse Kutsal Ruh'un ilahiliği konusunda düştüğü durumu "gizli gelenek" bahanesiyle kotarma girişimi olarak düşünülmüştür. Fakat yakın dönemde bu hususta yapılmış önemli çalışmalar bu iddianın temelsiz olduğunu savunmuştur. Basil'in, kutsal metinlerde Kutsal Ruh'un ilahiliği konusunda kanıt bulamadığı doğrudur. Fakat Basil'in bu problemi aşmak için Kutsal Ruh'un ilahiliği öğretisinin sıradan Hıristiyanlardan gizlenen sadece belli seçkin kesimin bildiği yazılı olmayan gizli bir aktarım yoluyla geldiği iddiası doğru değildir. Basil'in burada yaptığı şey kilisedeki litürjik gelenekten bir doktrin çıkarma çabasıdır. Yani ona göre kilisedeki sakramentlerde Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'dan ayrılamaz ilahi bir varlık biçiminde tasavvur edildiğinden bu doktrinin kabul edilmesi gerekir. Musterio kavramı da kilisede gizem olarak görülen sakrament-

lerle yakın ilişkilidir. Hatta gizem olarak tercüme edilebilecek bu kavram sakramentlerle zaman zaman eş anlamlı dahi kullanılmıştır. Dolayısıyla bize göre Basil'in yaptığı kilisedeki pratik üzerinden bir doktrin üretme girişimidir. Bunu da kutsal metinlerde açık bir delil bulamadığı Kutsal Ruh'un ilahiliği üzerinden yapmıştır.

Kaynakça

Athanasius. *Festal Letters*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1887.

Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

Basil. *Against Eunomius*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011.

Basil. "De Spiritu Sancto". çev. Blomfield Jackson. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. ed. Henry Wace - Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1865.

Clement of Alexandria. "The Stromata". çev. William Wilson. *Ante-Nicene Fathers*. ed. Roberts Alexander vd. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. https://www.newadvent.org/fathers/02101.htm

Deferrari, Roy J. "The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil". *The Classical Journal* 13/8 (1918), 579-591.

"Doxology". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 20 Temmuz 1998. https://www.britannica.com/topic/doxolog

Eusebius. "Church History". çev. Arthur Cushman McGiffert. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890.

Florovsky, Archpriest Georges. "The Function of Tradition in the Ancient Church". *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. 1/73-92. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.

Hanson, R. P. C. "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit". *Vigiliae Christianae* 22/4 (Aralık 1968), 241-255.

Irenaeus. "Against Heresies". çev. Roberts Alexander - William Rambaut. *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. Buffalo, NY: Christi-

an Literature Publishing Co., 1885. https://www.newadvent.org/fathers/0103110.htm

Jebaseelan, John. "'Understanding St Basil of Caesarea's Reference to Secret and Unwritten Apostolic Tradition in On the Holy Spirit.'" *Phronema* 33/1 (2018), 91-102.

Kaymaz, Yunus. *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023.

Kaymaz, Yunus. "Makedonyusçular ya da Pneumatomachi'lerin (Ruh'la Savaşanlar) Kutsal Ruh Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 1019-1044. https://doi.org/10.33415/daad.961052

Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 3. Basım, 2003.

Mendieta, Emmanuel Amand de. "The Pair Κηρυγμα and Δογμα in the Theological Thought of St. Basil Of Caesarea". *The Journal of Theological Studies* 16/1 (1965), 129-142.

Mendieta, Emmanuel Amand de. *The "Unwritten" and "Secret" Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*. Oliver & Boyd, 1965.

Parry, Kenneth. "Written and Unwritten Tradition". *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*. Leiden: Brill, 2000. https://brill.com/display/title/592

Valliere, Paul. "Tradition". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/9267-9270. Farmington, Hills, MI: Thomson Gale, 2005.

ARAP DİLİNDE İ'RÂB: TARİHSEL KÖKEN, NAHİV TARTIŞMALARI VE ÇOK YÖNLÜ İŞLEVLERİ

I'rāb in the Arabic Language: Historical Origins, Grammatical Debates, and Multifunctional Roles

Müfide AĞIRKAN

Arş. Gör. Dr. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye.

Ph.D. Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Division ofArabic Language and Rhetoric, Nigde, Türkiye.

mufidegokler@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7754-6066

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Şubat/ February 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 05 Nisan / April 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 595-629

Atıf / Citation: Ağırkan, Müfide. "Arap Dilinde İ'râb: Tarihsel Köken, Nahiv Tartışmaları ve Çok Yönlü İşlevleri [I'rāb in the Arabic Language: Historical Origins, Grammatical Debates, and Multifunctional Roles]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 595-629
https://doi.org/10.51553/bozifder.1635655

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 (**Müfide AĞIRKAN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz
Arap dilinde i'râb, kelimenin cümle içindeki konumunu ve fonksiyonunu belirleyen, son harfinde meydana gelen hareke veya harf değişiklikleriyle gerçekleşen bir sistemdir. Günümüzde birçok dilde fâil, mef'ûl ve izâfet gibi temel ayrımlar kelime sırası ve ekler yoluyla belirlenirken, Arapçada bu işlev büyük oranda i'râb vasıtasıyla sağlanmaktadır. Bu durum, i'râbı yalnızca bir harekeleme kuralı olmaktan çıkarıp, dilin anlam düzeni, ses düzeni ve cümle yapısı açısından vazgeçilmez bir mekanizma hâline getirmektedir. Bu çalışmada, i'râbın Arap dilinde neden ve nasıl ortaya çıktığı, hangi açılardan dilin vazgeçilmez unsuru olduğu ve klasik nahiv ekolleri tarafından nasıl değerlendirildiği ele alınmaktadır. Geleneksel yaklaşımlar, i'râbın esasen sentaktik bir işlev taşıdığını kabul ederken, i'râbın yalnızca fâil-mef'ûl ayrımına mı hizmet ettiği, yoksa kelime sıralaması, fonetik yapı ve ritmik düzen gibi başka faktörlerin de rol oynayıp oynamadığı tartışmalıdır. Bu bağlamda, i'râb yalnızca sentaktik bir unsur mudur, yoksa semantik ve fonetik işlevleri de var mıdır? Basra ve Kûfe ekollerinin i'râba bakış açısı nasıl şekillenmiştir? Fiil-i muzârînin i'râbla ilişkisi nasıl değerlendirilmiştir? Kutrub ve diğer âlimler, i'râbın mahiyetine dair nasıl eleştirilerde bulunmuştur? Zemahşerî'nin sistematiğinde i'râbın işlevleri nelerdir? gibi sorulara yanıt aranmaktadır. Çalışma, i'râbın yalnızca bir harekeleme kuralı olmadığını, dilin semantik, fonetik ve sentaktik düzeninde kritik bir unsur olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Basra ve Kûfe ekollerinin karşılaştırmalı analizi yapılarak, Kutrub'un eleştirileri ve Zemahşerî'nin sistematiği ele alınmaktadır. Yöntem olarak çalışmada, belge analiz yöntemi kullanılarak klasik nahiv kaynakları ışığında farklı görüşler mukayeseli bir şekilde incelenmektedir. Öte yandan i'râbın sadece sentaktik değil, aynı zamanda fonetik ve semantik işlevleri olan çok yönlü bir sistem olduğu ortaya konulmaktadır. Elde edilen bulgular, i'râbın tek bir motivasyonla açıklanamayacak kadar kapsamlı olduğunu ve klasik nahiv ekollerinin bu konuda farklı yaklaşımlar geliştirdiğini göstermektedir. Özellikle Basra ve Kûfe ekollerinin karşılaştırmalı analizi, Kutrub'un eleştirileri ve Zemahşerî'nin sistematiği üzerinden, i'râbın işlevleri ve ekollerin yaklaşım farkları detaylandırılmaktadır. Böylece, klasik nahiv anlayışının i'râba bakış açısı yeniden değerlendirilerek, tarihsel süreçte bu konunun nasıl evrildiğine dair yeni perspektifler sunmak amaçlanmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, İ'râb, Nahiv, Fonetik, Basra ve Kûfe Ekolleri, Kutrub.

Abstract
In Arabic linguistics, i'rāb refers to a system of inflectional changes affecting the final letters of words to indicate their syntactic function within a sentence. While many contemporary languages rely on word order and affixes to distinguish core grammatical roles such as subject, object, and possessive constructions, Arabic primarily achieves this differentiation through i'rāb. This characteristic elevates i'rāb beyond a mere diacritical system, positioning it as an essential mechanism for structuring meaning (semantics), phonetic coherence, and syntactic flexibility. This study investigates the origins and functions of i'rāb in Arabic, examining why and how it became an indispensable linguistic feature and how it has been interpreted within classical grammatical traditions. While conventional perspectives emphasize its syntactic role, it remains an open question whether i'rāb exists solely to distinguish grammatical relations or whether phonetic considerations, rhythmic patterns, and word order also contributed to its development. Accordingly, this study seeks to address the following questions: Is i'rāb primarily a syntactic device, or does it also serve semantic and phonetic functions?

How did the Basran and Kūfan schools conceptualize its role? What is the relationship between i'rāb and the conjugation of the imperfect verb (fi'l muḍāri')? What were the key critiques raised by Quṭrub and other scholars regarding its theoretical foundations? How does i'rāb function within Zamakhsharī's grammatical framework? The study aims to demonstrate that i'rāb is not merely an orthographic or syntactic tool but rather a fundamental component of Arabic's linguistic architecture. To achieve this, it adopts a comparative analysis of the Basran and Kūfan grammatical schools, alongside an examination of Quṭrub's critiques and Zamakhsharī's systematic approach. Employing a document analysis methodology, the study draws on classical grammatical sources to explore these differing perspectives. The findings indicate that i'rāb is a multidimensional system that extends beyond syntax, incorporating phonetic and semantic functions. The analysis further reveals that i'rāb cannot be reduced to a single linguistic motivation, as evidenced by the divergent interpretations within classical Arabic grammar. By engaging with the perspectives of the Basran and Kūfan schools, the critiques of Quṭrub, and the systematic framework of Zamakhsharī, this study underscores the historical depth and theoretical richness of i'rāb in Arabic grammar. Ultimately, it re-evaluates the classical understanding of i'rāb, offering new insights into its evolution and significance in linguistic thought.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, I'rāb, Arabic Syntax (Nahw), Phonetic, Basran-Kūfan Debate, Quṭrub.

Giriş

Arap dilinde i'râb, kelime sonlarında meydana gelen hareke veya harf değişimlerini esas alarak, kelimelerin cümledeki fonksiyon ve anlam ilişkilerini belirginleştiren çok yönlü bir sistemdir. Tarihsel süreçte, ilk başta yalnızca bir "harekeleme kuralı"[1] olarak anlaşılmıştır. Zamanla semantik (fâil, mef'ûl, izâfet vb. roller), sentaktik (cümle yapısında esneklik) ve fonetik (konuşmada akıcılık, şiirsel ritim) boyutları kapsayan geniş bir mekanizmaya dönüşmüştür.[2] Başta Basra ve Kûfe ekolleri olmak üzere, klasik dönem nahiv âlimleri i'râbın işlev ve gerekçelerini uzun süre tartışmış, özellikle fiillerin i'râb alıp almaması (fiil-i muzârî ve mebnî fiiller) meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede, Basra ekolü fiillerin çoğunu mebnî kabul edip yalnızca fiil-i muzârînin isme benzer özellikleri dolayısıyla i'râb aldığını savunurken, Kûfe ekolü fi-

[1] Hareke hakkında bilgi için bk. Ebû 'Amr Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv*, thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şa'ir (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 11.

[2] -Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429), 1/90.

illerdeki anlam çeşitliliğine dikkat çekmiş ve i'râbın aslında onlara da uygun olduğunu ileri sürmüştür.[3]

Kutrub (ö. 206/821) bu tartışmaları "iki sâkin harfi ayırma" suretiyle fonetik akıcılığı temin etme fikriyle genişletmiştir. Böylece i'râbın ses düzenini (ritim, kolay telaffuz) sağladığı ortaya konmuştur. Kutrub'un "sükûnu hafifletme" anlayışı ise i'râbın fonetik boyutunu merkeze taşıyarak dilin akıcılığını, ritmini ve belâgat gücünü korumaya yönelik bir işlevi olduğunu vurgulamaktadır.[4] Bu bağlamda Sîbeveyhi'den itibaren nahiv âlimleri, i'râbın hem lafzî[5] (hareke/harf) hem de manevî (fâillik, mef'ûllük, izâfet ilişkisi) yönlerine dikkat çekmiştir. Aynı zamanda fiil-i muzârînin "isme benzerlik" ilkesinden dolayı i'râb aldığı görüşünü ayrıntılandırmıştır. Böylece fiil-i muzârî, taşıdığı zamansal belirsizlik, sıfat veya haber olma kapasiteleri gibi isme mahsus bazı özelliklere yaklaştığı için i'râba tabi tutulmuştur.[6]

Türkçe literatürde konuyla ilgili iki önemli makalede, i'râbın fonksiyonları ve tarihsel gelişimi kısmen ele alınmakla birlikte bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Mehmet Ali Şimşek'in "Arap Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü" başlıklı çalışmasında, i'râbın anlatım ve anlam üzerindeki etkisine vurgu yapılmaktadır. Ancak çalışmada Basra-Kûfe ekollerinin kıyaslaması ve fiil-i muzârînin i'râbına dair detaylar sınırlı kalmaktadır.[7] Mehmet Sıdık Özalp'in "Arap Dilinde İ'râb Olgusu" makalesi ise i'râb, binâ ve mu'reb-mebnî gibi temel kategorileri açıklamakta, çağdaş yaklaşımlardan bahsetmektedir. Fakat o da ekoller arası tartışmalar ve fiil-i muzârînin i'râbı gibi konulara derinlikli biçimde girmemektedir. Her iki makalede de özellikle Sîbeveyhi, Ferrâ (ö.

[3] Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dârun-Nefâis, 1986), 77-79.

[4] Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman b. Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Garb, 1986), 156-158.

[5] Abdullâh b. Ahmed el-Fâkihî, *Şerhu kitâbi'l-Hudûd fi'n-nahv,* thk. el-Mutevallî Ramazan (Kahire: Mektebetü'l-Vahbe, 1993), 160.

[6] Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber el- Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Müessesetü'l-Alemî, 1989), 1:13; Ebü'l Abbas Muhammed b Yezid el-Ezdi el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalık Azîme (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1985), 2:1.

[7] Mehmet Ali Şimşek, "Arap Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü", *Nüsha* 6/22 (2006), 25-48.

207/822), Kutrub, İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) gibi erken dönem nahiv âlimlerinin özgün katkıları hem anlam hem de fonetik boyutlarıyla yeterince irdelenmemektedir.[8]

Çağdaş dönemde ise Kutrub'un yaklaşımına dair çeşitli çalışmalar yapılmış, lakin çoğu meseleleri parça parça meseleleri ele almıştır. Zeyd Halil Felâh el-Karâle, Kutrub'a atfedilen "harekelerin yalnızca ses uyumu sağladığı, anlamla ilgisinin olmadığı" görüşünün dilcilerdeki yansımalarını incelemekte, ancak Kutrub'un *Meânî'l-Kur'ân ve tefsîr müşkil i'râbih* adlı eserindeki örnekleri kapsamlı biçimde ele almamaktadır.[9] Talâl b. Halef b. Mahfûd el-Hassânî ise Kutrub'un kısa ünlülerin kelime yapısını ve i'râb düzenini nasıl etkilediğini incelese de Basra-Kûfe ekolleriyle bağlantıyı ve tarihsel i'râb tartışmalarını derinleştirmemektedir.[10] Sâmi Muhammed Abdülmuhsin Mahmud, Kutrub'un alışılmış i'râb anlayışına aykırı düşen yorumlarını ortaya koymakla beraber bu yorumların ekoller arası anlam ve sesbilim tartışmalarındaki yerini yeterince açıklamamaktadır.[11] Abdülhüseyn Musa Vâdî de Kutrub'un aslında i'râbın anlam boyutunu tamamen reddetmediğini hatırlatmakla birlikte Basra-Kûfe ekollerine değinmekle sınırlı kalmaktadır.[12] Görüldüğü gibi, bu eserlerde Kutrub'un "hareke=anlam mı, hareke=fonetik işlev mi?" gerilimine dair yaklaşımlar kısmen tartışılsa da ekollerin tarihsel ve kuramsal çerçeveleriyle bütüncül bir mukayese henüz yeterince yapılmamıştır.

Çalışma, söz konusu eksiklikleri gidermeyi ve anılan boşluğu doldurmak amacıyla i'râbın hem tarihî arka planına hem de fonksiyon çeşitliliğine ışık tutmayı hedeflemektedir. Öncelikle Basra-Kûfe ekollerinin, i'râbın ortaya çıkış ve gelişim gerekçeleri hakkındaki tezleri ile

[8] Özalp, Mehmet Sıdık, "Arap Dilinde İ'râb Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019).

[9] Zeyd Halil Fallâh el-Karâle, "Re'yü Kutrub fi'l-harekât ve zâhiratü'l-i'râb fî 'ârâ'i'l-lugaviyyîn", *Buhûs ve Makâlât* 13 (2012).

[10] Talâl b. Halef b. Mahfûd Hassânî, "el-Savâit el-musavvere ve eseruhâ fi'l-bünye ve'l-i'râb 'inde Kutrub fî kitâbih Meânî'l-Kur'ân ve tahlil müşkil i'râbih", *Mecelletü Câmiatü Tebük li-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 3/4 (2023), 229-253.

[11] Semih Muhammed Abd el-Muhsin Mahmud, "Ferâid Kutrub el-i'râbiyye fî kitâbih Meânî'l-Kur'ân ve tahlil müşkil i'râbih fî dav'i'l-cüz'i'l-muhakkak minh", *Havliyye Kulliyyetü'l-Luga el-Arabiyye* 25/12 (2021), 11735-11812.

[12] Abd el-Hüseyin Musa Vâdî, "Delâletü'l-alâmâti'l-i'râbiyye 'inde Kutrub ve mevâkifu'l-muhdesîn minhâ", *Havliyat Adab Ayn Şems* 50 (2022), 116-127.

Kutrub'un "sükûn ve ses uyumu"nu esas alan görüşü bir arada irdelenecek; böylelikle i'râbın semantik ve fonetik boyutları eşzamanlı olarak ele alınacaktır. Ardından, Kutrub'dan gelen özgün misaller üzerinden "hareke mi anlama hizmet eder, yoksa fonetik mi önceliklidir?" sorusu somut örneklerle değerlendirilecektir. Yanı sıra klasik nahiv ekolleriyle kesişen ve ayrışan noktalar ayrıntılı biçimde ortaya konulacaktır. Bu esnada i'râbın yalnızca fâil-mef'ûl ayrımı açısından değil, kelime sıralamasındaki esnekliği artırması, şiir ve edebiyatta ahenk oluşturması gibi fonksiyonları da gösterilecektir.

Kaynaklar bakımından, erken dönem dilcilerin (Sîbeveyhi (ö. 180/796), Zeccâcî (ö. 337/949), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979), Zemahşerî (ö. 538/1144) vb.) eserleri ve şerhleri incelenerek Kutrub'un tezleriyle benzer ve farklı yönler mukayeseli biçimde sunulacaktır. Böylece i'râbın, yalnızca semantik veya yalnızca fonetik bir mekanizma olmayıp Arap dilinin belâgat, anlam, ritim ve cümle yapısı gibi pek çok temel unsurunu şekillendiren çok boyutlu bir sistem olduğu vurgulanacaktır. Günümüzde pek çok Arap lehçesinde büyük ölçüde kaybolan ancak fasih Arapçada hâlâ varlığını sürdüren i'râb kuralının tarihsel ve kuramsal çerçevesi yeniden yorumlanarak, klasik ile çağdaş çalışmalar arasındaki eksik halkaları tamamlamak amaçlanmaktadır.

1. İ'râbın Tanımı ve Tarihsel Arka Planı

İ'râb, Arap dilinde lafızların harekelerindeki değişimlerin, kelimeler arasındaki anlam ve gramatik ilişkileri belirginleştirmek amacıyla düzenlenmesini ifade eden temel bir kavramdır."[13]

Sîrâfî, i'râbı âmillerin kelimenin sonlarındaki harekelerde meydana getirdiği değişim olarak tanımlamıştır.[14] Onun tanımında lafzî bir değişim vurgusu öne çıkarken; anlam (mâna) ise ikinci planda kalmaktadır. İ'râbın, cümledeki kelimelerin nahvî (sentaktik) rollerini belirleyen bir

[13] Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk, Muhammed Ali en-Neccâr (b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.), 1/36; Ebû Musa İsa b. Abdilazîz b. Yelelbaht el-Cezûlî, *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye,* thk. Şaban Abdulvahhâb (Mekke: Matbaatü Ümmi'l-Kurâ, ts.), 7.

[14] Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdalî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/147.

araç olduğu kabul edilse de bu yaklaşım, i'râbın mâna üzerindeki etkisini dolaylı ve sınırlı bir çerçevede ele almaktadır.[15]

İbnü'l-Verrâk (ö. 381/991), i'râbın yalnızca lafzî bir değişim değil, ibâne (açıklık sağlama) işlevi gördüğünü belirtmektedir. Bu ifadeden hareketle, i'râbın anlamı netleştiren bir düzenleme sistemi olduğu yorumu yapılabilmektedir. Dolayısıyla bu dönemde anlamın henüz detaylı kategorilerle (fâil, mef'ûl, izâfet vb.) açıklanmadığı düşünülebilmektedir.[16]

Ebü'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994) i'râbı, "kelimelerin cümledeki mânalarını açıklığa kavuşturmak için yapılan bir değişiklik"[17] olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda fâil, mef'ûl, izâfet gibi semantik kategorilerin, i'râb sayesinde belirginleştiğini söylemektedir. Böylece Rummânî, i'râbın yalnızca nahvî bir düzenleme aracı olmayıp cümledeki mânayı da görünür kılan bir sistem olduğunu vurgulamaktadır.[18]

İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde, i'râbı "anlamların lafızlar yoluyla açıklanması"[19] şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, i'râb sayesinde fâil ile mef'ûl gibi gramatik roller açık ve seçik hâle gelmektedir. "أَكْرَمَ سَعِيد أَبَاهُ" (Sa'îd babasına ikramda bulundu) ve "شَكَرَ سَعِيدًا أَبُوه" (babası Said'e teşekkür etti) cümlelerini ele alındığında, biri merfû', diğeri mansûb olması sayesinde fâil ve mef'ûl arasında ayrım yapılabilmektedir.[20] İbn Cinnî, bu örnekle i'râbın yalnızca fonetik bir değişim değil, anlam belirsizliklerini ortadan kaldıran bir sistem olduğunu belirtmektedir. Ona göre, i'râb, kelime sonlarındaki hareke değişimleriyle cümlenin anlam kurgusunu yapılandırarak Arap dilinin nahiv sisteminin ana unsurlarından birini teşkil etmektedir.[21]

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), i'râbı, hissî (görünen) ve takdirî (zihinde varsayılan) unsurlarla değerlendirmiştir. Aynı zamanda hem lafzî hem

[15] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/147.
[16] Muhammed b. Abdullah b. el-Abbas Ebü'l-Hasen İbnü'l-Verrâk, *İlelü'n-nahv*, thk. Mahmud Câsim Muhammed ed-Derviş (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 142.
[17] Ebü'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *Risâletü menâzilü'l-hurûf*, thk. İbrahim es-Samerraî (Amman: Dâru'l-Fikr, 1994), 69.
[18] Rummânî, *Risâletü menâzilü'l-hurûf*, 69.
[19] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/90.
[20] Farklı bir örnek için bk. Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 1/23.
[21] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/90.

de kavramsal boyutlara sahip olduğunu belirtmiştir.[22] Bu yaklaşım, İbn Cinnî'nin bakış açısıyla uyumlu biçimde, i'râbın yalnızca kelime sonlarındaki değişim değil, aynı zamanda zihin düzeyinde anlam ilişkilerini düzenleyen bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Fâil, mef'ûl ve izâfet gibi mâna ilişkileri, bu düzenin temel yapı taşlarını oluşturmaktadır.[23]

İbn Mâlik (ö. 672/1274) ise i'râbı teorik bir çerçeveye oturtarak onun yalnızca lafzî değil, anlamı da belirginleştiren sistemli bir yapı olduğunu söylemektedir.[24] Kelime sonlarındaki değişimlerin, âmillerin etkisiyle ortaya çıktığını ve bu değişimlerin anlam ilişkilerini düzenlediğini vurgulamaktadır. İ'râbın, hareke (fetha, damme, vb.), sükûn ve hazif (harfin düşürülmesi) gibi farklı unsurlarla gerçekleşebileceğini belirterek kavramı daha da geniş bir düzleme yerleştirmektedir.[25] Ancak İbn Mâlik'in yaklaşımı, i'râbın tanımına yönelik bir itiraz niteliğindedir ve mevcut tanımın yeterliliğini sorgulamaktadır. Bu bağlamda o, i'râbın sadece hareke değişimleriyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda sükûn ve hazif gibi farklı unsurlarla da gerçekleşebileceğini belirterek kavramın kapsamını genişletmektedir.

Tüm bu tanımlardan hareketle i'râb, Arap dilinin hem lafız hem de mâna yönünü birlikte ele alan kapsamlı bir kavram niteliği kazanmıştır. Arap dilinde, lafzî unsurlar ile bunların taşıdığı anlam ilişkilerini aynı anda gözeten köklü bir sistem olarak şekillenmiştir. Sîrâfî'den İbn Mâlik'e uzanan süreçte geliştirilen tanımlar, i'râb anlayışının geçirdiği dönüşümü açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle İbn Mâlik'in sistematik yaklaşımı, i'râbın lafız ve mâna arasındaki bağını belirginleştirmiş ve bu kavramın Arap dili çalışmalarındaki merkezî konumunu daha da pekiştirmiştir.[26]

1.1. İ'râb Hareke Midir, Anlam Mıdır?

Klasik dönemde mantık ve felsefeyle meşgul nahiv âlimleri, bir kelimenin sonundaki değişikliği (hareke veya harf) "haricî mi, zihnî mi"

[22] Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ilmü'l-Arabiyye,* thk. Fethî Ahmed Aliyyüddin (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1999), 1/44.
[23] İbnü'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/44.
[24] İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, 1/33.
[25] İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, 1/33.
[26] İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, 1/33.

diye tartışmıştır. Böylece i'râbın "salt ses mi yoksa zihinsel bir anlam kategorisi mi" olduğu üzerinde durulmuştur.[27] İbn Ya'îş'in (ö. 643/1245) "الإِعْرَاب حَرَكَات"[28] (i'râb harekeleri) tabirini kullanması,[29] i'râbın harekelerden farklı bir şey olduğu düşüncesini destekleyen bir ipucu sayılmıştır. Zira "harekeler" şeklinde bahsedilen olgu, i'râbın kendisine değil i'râbın tezahürüne işaret etmektedir.

İ'râbın hareke olup olmadığı sorusu, dilsel form ile semantik işlev arasındaki ilişkinin nasıl kavramsallaştırılması gerektiğini gündeme getirmektedir. Günlük uygulamada her iki yaklaşım da "hareke yazma" veya "harekeyi telaffuz etme" şeklinde sonuç verse de meselenin teorik boyutu, i'râbın dildeki yerini anlamak açısından önemlidir.

a. Klasik Arap nahiv literatüründe i'râbın mahiyeti üzerine iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır:

1. İ'râbın hareke olduğunu iddia eden görüştür. Bu görüşü benimseyen İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958), i'râbın kelimenin sonuna konan damme (ُ), fetha (َ), esre (ِ), sükun (ْ) gibi harekelerin bizzat kendisi olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre, bir kelimenin cümle içindeki yerinin (fâil, mef'ûl vb.) nasıl anlaşılacağı, son harfe hangi harekenin geldiğiyle doğrudan ifade edilmektedir. Dolayısıyla i'râb, fiziki olarak kelime sonunda görebildiğimiz veya işitebildiğimiz bir dizi harekenin toplamıdır.[30] İbn Harûf (ö. 609/1212), Şelevbîn (ö. 645/1247), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve İbn Mâlik gibi âlimler İbn Dürüsteveyh'i takip etmiştir.[31]

2. İ'râbın hareke ile taşınan anlam olduğunu savunan görüştür. Çoğunluğun[32] benimsediği görüş, i'râbın "kelimenin sonundaki harekelerin temsil ettiği nahvî veya semantik işlev"[33] olduğuna dikkat çekmektedir.

[27] Cinnî, *el-Hasâis*, 1/90.

[28] İ'râb harekeleri ile ilgili bk. Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr el-Kermî, *Delîlü't-tâlib li-kelâmi'n-nahviyyîn* (Kuveyt: İdâratü'l-Maktûtât, 2009), 23; Muhammed 'îyd, *en-Nahvü'l-musaffâ* (Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1971), 24.

[29] Ebü'l-Bekâ b. Ali el-Halebî b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. Emil Bediî Yakub (Beyrut: y.y., 1422), 1/197.

[30] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/197.

[31] Özalp, Mehmet Sıdık, "Arap Dilinde İ'râb Olgusu", 200.

[32] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/197; Cinnî, *el-Hasâis*, 1/90.

[33] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11; İmâdüddin İsmail Ebü'l-fedâ', *el-Kennâş fî fenney en-nahv ve's-sarf,* thk. Riyâd b. Hasan (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 2000), 1/118.

Yani o harekeler, i'râb denen fonksiyonun yalnızca dışa vurumudur. Bu anlayışa göre; "i'râb harekeleri" sözü, i'râbın bu harekelerle özdeş olmadığını ima etmektedir. Zira harekeler, i'râbın fizikî boyutu, i'râb ise bunların taşıdığı nahvî (fâil, mef'ûl, izâfet vb.)[34] veya anlama ait (fâillik, mef'ûllük)[35] değeri ifade eden soyut bir kategoridir. Örneğin "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا" (Zeyd 'Amr'ı dövdü) cümlesinde:

- "زَيْدٌ" ref' hâlindedir ve fâil görevini üstlendiğini göstermektedir.
- "عَمْرًا" ise nasb hâlindedir ve mef'ûl anlamını taşımaktadır.

Bu görüşte, damme veya fetha gibi harekeler, i'râbın simgesi; i'râb ise kelimenin cümledeki fonksiyonudur.[36] Böylece i'râb sadece bir fonetik işaret değil, cümleye şekil veren bir nahiv ilkesi olarak anlaşılmaktadır.

b. Modern dilbilimsel bakış: i'râbı çoğu zaman "morfolojik veya sentaktik bir belirteç" olarak değerlendirmektedir.[37] Buna göre;

- Kelime Sonu Değişimi = Morfolojik İşaret: Türkçedeki "-i" (belirtme hâli), "-a/-e" (yönelme hâli) ekleri gibi, Arapçada damme veya fethanın da benzer işlevi vardır. Nitekim nesneyi veya özneyi göstermeye yaramaktadır.[38]
- İ'râb = Anlam Görüşüyle Yaklaşım: Modern gramer çalışmaları, biçimsel unsurların (morfemlerin) semantik veya sentaktik işlevleri olduğunu söylemektedir. Bu da "harekenin ardındaki mânanın esas oluşu" hususuna benzemektedir.[39]

Klasik dönemdeki "i'râb hareke midir, anlam mıdır?" tartışması, Arap nahvinin ne denli kuramsal derinliği olan bir alan olduğunu göstermektedir. Uygulamada büyük fark oluşturmasa bile, kavramsal düzeyde dilsel göstergenin (hareke) mi, yoksa i'râbın temsil ettiği semantik-sentaktik fonksiyonun mu asıl olduğu konusunda ciddi bir ayrım söz konusudur. İ'râbın "hareke" mi, "harekeyle yansıtılan anlam" mı olduğunu sorgulayan

[34] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69.
[35] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[36] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, tkh. Abdulhamid Hindâvî (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ts.), 1/60.
[37] Salvador Peña, "I'râb as Syntax", *Zeitschrift Für Arabische Linguistik* 33 (1997), 100-104.
[38] Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, 1/21.
[39] Djibril Nanourgo Silué - Kiyofon Antoine Koné, "Grammatical Morphemes, Conceptual Structures and Semantic Representation", *Journal of Language and Linguistic Studies* 17/Özel Sayı 2 (2021), 726-734.

bu mesele, Arap gramer tarihinin hem teorik hem de felsefî açıdan en dikkat çekici başlıklarından biridir. İbn Dürüsteveyh, harekeleri doğrudan i'râbın özü sayarken[40] başta İbn Ya'îş[41] ve İbn Cinnî[42] olmak üzere çoğunluk, bu harekelerin i'râb adını taşıyan fonksiyonun işaretleri olduğuna hükmetmiştir. Dolayısıyla pratikte harekelerin telaffuzu aynı kalsa da bu tartışma i'râbın dili nasıl düzenlediği ve kelimelerin cümle içindeki rollerini nasıl inşa ettiği açısından temel bir kuramsal ayırıma işaret etmektedir.

2. İ'râbın Tarihsel Gelişimi ve Ortaya Çıkış Gerekçesi

Arapça, tarihî süreç içerisinde geniş bir coğrafyada, pek çok farklı kabile ve lehçe üzerinden aktarılmış bir dildir. Bu durum, kelimelerin bir fonksiyon ve kullanım çeşitliliğini artırmış, anlam kargaşalarını önlemek için de kelime sonlarında bir "düzenleyici sisteme" ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla i'râb sistemi hem anlamları ayırma hem de dilin ahengini koruma amacını yerine getiren bir yapı olarak gelişmiş görünmektedir. Nahiv kaynakları, bu sistemin ortaya çıkışını açıklarken özellikle Basra ekolü ile Kutrub gibi âlimlerin tezlerine işaret etmektedir.[43]

2.1. Anlamları Ayırma Tezi (Basra Ekolü)

Basra ekolünün önde gelen dilcileri, i'râbın başlıca ortaya çıkış sebebini "farklı fonksiyonlardaki isimleri netleştirmek" olarak görmektedir.[44] Esasında Arapçada bir kelimenin fâil, mef'ûl, muzâf, muzâfün ileyh veya hâl konumunda olup olmadığı, kök yapısından her zaman anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla, i'râb devreye girerek bu anlam belirsizliğini gidermektedir.

• Örneğin: "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا" cümlesinde "زَيْدٌ" ref' işaretiyle fâil olarak, "عَمْرًا" ise nasb işaretiyle mef'ûl olarak algılanmaktadır. Eğer ikisi de aynı harekesiz biçimde dursaydı, "Zeyd mi 'Amr'ı dövdü, yoksa 'Amr mı Zeyd'i dövdü?" sorusu karışabilirdi.[45]

[40] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/197.
[41] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/197.
[42] Cinnî, *el-Hasâis*, 1/90.
[43] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69-71.
[44] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69.
[45] Muhammed el-Fârıdî el-Hanbelî, *Şerhu'l-Fârıdî alâ Elfiyyeti b. Mâlik*, thk. Ebü'l-Kümeyt -

• Diğer Misal: "مَرَرْتُ بِغُلَامِ زَيْدٍ" ifadesinde "زَيْدٍ" kelimesinin cer hâli sayesinde, "Zeyd'in kölesi" anlamı belirginleşmektedir. Burada harf-i cer "بِ" ve izâfet (muzâfün ileyh) ilişkisi i'râbın yardımıyla kolayca anlaşılmaktadır.

Basra dilcileri, dil içindeki anlam sorunlarını başlıca şu noktalarda görmektedir:

a. Fâil – Mef'ûl Ayrımı: En yaygın konum olan fâilliği ve mef'ûllüğü karıştırmamak için i'râb şarttır.[46]

b. İzâfet ve Hâl: Bir ismin başka bir isme izâfeti veya bir kelimenin "durum" (hâl) bildirip bildirmediği, genelde kelime sonundaki hareke ve eklerle açığa çıkmaktadır.[47]

c. Cümle İçindeki Esnek Sıralama: Arapçada fâil ve mef'ûl sırası esnek olduğundan, sıralamaya bağımlı olmayan bir göstergeye ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece şair veya hatip, kelime sırasını sanatsal gerekçelerle değiştirse de anlam bozulmamaktadır.[48]

Basra ekolü, i'râbın dildeki birincil amacını "semantik belirsizlikleri gidermek" şeklinde formüle etmiştir. Bu yaklaşım, klasik nahiv eserlerinin çoğunda benimsenen ana açıklama olarak öne çıkmaktadır[49]

2.2. Dilin Ahenk ve Kolaylık Gerekçesi (Kutrub)

Kutrub,[50] i'râbın anlam ayırma işlevini tümüyle reddetmemekle beraber asıl itici gücün konuşmadaki sükûnun (harekesizliğin) ağırlığını hafifletmek olduğunu vurgulamaktadır.[51] Ona göre Araplar, iki sâkin harfin yanyana gelmesinden çekinmektedir. Onlar, dilin hızlı ve akıcı telaffuzu için kelime sonuna hareke ekleyerek akışkanlığı korumuştur.[52]

• Arapça fonetiğinde, örneğin فَعْلْ gibi iki sâkin harfin arka arkaya gelmesi konuşmayı yavaşlatarak telaffuzda "duraksama" etkisi yapmak-

Muhammed Mustafa (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2018), 2/84.

[46] Ukberî, *et-Tebyîn*, 158.

[47] Ukberî, *et-Tebyîn*, 158.

[48] Ukberî, *et-Tebyîn*, 158.

[49] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69.

[50] Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 99; Ebü's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 5/14.

[51] Zeccâcî, *el-İzâh,* 70-71.

[52] Ahmed Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 108-110.

tadır. İ'râbın sağladığı harekeler (damme, fetha, kesre) bu duraksamayı kırarak kelamın akıcı biçimde sürdürülmesini mümkün kılmaktadır.[53]

- Arap şiiri ve nesrinde, harflerin veya hecelerin ölçülü dağılımı önemli bir üslup özelliğidir. "Bir sâkin – bir hareketli" veya "iki harekeli – bir sâkin" gibi ritmik örüntüler, i'râb sayesinde korunmaktadır.
- Kutrub, i'râbın anlam farklılıklarını da ayırdığını inkâr etmemekle beraber "anlam farklılıkları sıklıkla kelime sırası veya başka yöntemlerle de sağlanabileceğini belirtmektedir. Oysa fonetik düzenleme i'râb olmadan zor sağlanır." diyerek i'râbın asıl çıkış noktasına dil ahengini koymak olduğunu iddia etmektedir.[54] Bu yaklaşım, dil felsefesi açısından i'râbın salt semantik bir sistem olmadığı, fonetik-müzikal bir tarafının da bulunduğu iddiasını güçlendirmektedir.[55] Nitekim birçok nahiv âlimi, i'râbın dildeki ritim ve telaffuz kolaylığı boyutunu tamamen reddetmemekle beraber, birincil gereklilik olarak görmemiştir.

2.3. Diğer Yorumlar

Daha "orta yol" sayılabilecek yaklaşım, i'râbın aynı anda semantik (mânaları ayırma), fonetik (sükûnu hafifletme) ve sentaktik (cümle kurgusunu gösterme) gereksinimlerden doğduğunu ileri sürmektedir. Şöyle ki:

a. Semantik Boyut: Fâil, mef'ûl, muzâfn ileyh, vb. fonksiyonları netleştirmek (Basralı dilcilerin tezi).[56]

b. Fonetik Boyut: İki sâkin harfi ayırarak konuşmada akıcılığı sağlamak ve kelamda ahenk oluşturmak (Kutrub'un tezi).[57]

c. Sentaktik Boyut: Cümlede kelime sırasının fazlaca kural altına alınmaması, esnek bir dizilişe imkân tanınmasıdır.[58]

Bahsi geçen görüş, ekollerin tezlerini uzlaştırmayı hedeflemektedir. Gerçekten de pek çok klasik nahiv âlimi, i'râbı ilk olarak anlam ayrımı gerekliliğiyle açıklasa da bunun yanında "harflerin telaffuz kolaylığı, şiir

[53] Zeccâcî, *el-İzâh*, 71.
[54] Ukberî, *et-Tebyîn*, 156-158.
[55] Abdenbi Hamani, "The Phenomenon of I'rab: Between Linguistic Conventions and Relations of Proximity", *Tabayyun: Critical and Historical Studies* 7 (2014), 75-100.
[56] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69-71.
[57] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69-71; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 110.
[58] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69-71

ve sec‘ sanatındaki rolü, kelime dizilişinde hareket serbestliği” gibi ek faydalarını da sıralamaktadır.[59] Örneğin, i‘râbın ortadan kalktığı varsayıldığında;

• Cümlede fâil ve mef‘ûlün yer değiştirmesiyle anlam tamamen karışabilir veya kelime sıralaması aşırı katı kurallara bağlanır.

• Konuşma ritmi sıkça bozulur; iki sakin harf ardarda gelebilir, telaffuzda “duraksamalar” artar.

• Arap belâgatının önemsediği nazım ve nesir sanatlarında ses uyumunun sağlanması zorlaşır.

Dolayısıyla “i‘râbın tek bir saikle” ortaya çıktığını söylemek eksik olmaktadır. Klasik dönemde çoğunluk, “asıl saik mânaları ayırmak”[60] şeklinde Basra çizgisini benimsemişse de fonetik ve üslûbî boyutun da tarihsel gelişimde rol oynadığını bütünüyle reddetmemiştir. Bu da Arap dilinin hem anlam hem ses hem de yapı bakımından rafine olmuş bir sistem kurduğunu ortaya koymaktadır.

3. Basra ve Kûfe Ekolü Arasında İ‘râb Yaklaşımları

Arap nahvinin klasik döneminde, i‘râb meselesi etrafında belki de en belirgin ve etkili tartışma Basra ile Kûfe ekolleri arasında yaşanmıştır. Bu iki ekol, fiillerin i‘râb alıp almaması, isim-fiil-harf kategorilerinin “asıl” yahut “arızî” konumda bulunması gibi konularda önemli ayrışmalar sergilemiştir. Klasik nahiv kitaplarında[61] ayrıntılı biçimde tartışılan bu mesele, dil yapısı ve anlam örgüsü üzerine geliştirdikleri farklı nazariyeler üzerinden şekillenmiştir.

3.1. Basra Ekolü: “İ‘râb İsimlere Mahsustur, Fiillerde Arızîdir.”

Basra ekolünün büyük dilcileri (Sîbeveyhi, Halîl b. Ahmed, Zeccâcî vb.) i‘râbın isimler için asıl olduğunu, fiillerin ise çoğunlukla mebnî[62]

[59] Zeccâcî, *el-İzâh*, 69-71; Ukberî, *et-Tebyîn*, 158.

[60] Ebü’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *el-Mesâ’ilü’l-hilâfiyye fi’n-nahv*, thk. Muhammed el-Halvânî (Beyrut: Dâru’ş-Şarkı’l-Arabî, 1992), 107.

[61] Zeccâcî, *el-İzâh*, 77-82.

[62] Burada “mebnî”, kelimenin sonunun hareke yahut harf değişimine kapalı olması ve değişmez bir yapı sergilemesi anlamına gelmektedir. Hazım Hanfer, *el-‘Unşûtatü fi’n-nahv* (b.y.: y.y., ts.), 7.

(sabitlik) üzere kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[63] Basralılar, bu duruma üç temel gerekçe ileri sürmektedir:

a. Dilin en çok çözdüğü sorunlardan biri, bir cümlede kimin fâil, kimin mef'ûl olduğudur. Bu roller, daha ziyade isimler aracılığıyla belirmektedir; zira fâil de mef'ûl de isimdir. Fiilin esas işlevi, yapılan eylemi bildirmektir. Bu nedenle, i'râbın "fâillik-mef'ûllük ayrımı gibi anlamları yansıtması" esasında isimlere dönük bir ihtiyaçtır.[64]

b. Fiil, cümlede ismi etkileyen âmil konumundadır. Fâili ref', mef'ûlü nasb vb. şekillerde yönlendirmektedir.[65] Basralılara göre, eğer fiil de i'râb alıp kendi başına farklı harekelere muhatap olsaydı, onu i'râb edecek bir başka âmile ihtiyaç duyulacak ve bu âmili i'râb edecek daha başka bir âmil gerekeceği için sonsuz bir zincirleme (teselsül) doğacaktır.[66] Bu da gramerin mantığını bozacaktır. Dolayısıyla fiilin sabit (mebnî) olup, isme âmillik etmesi daha tutarlı görünmektedir.

c. Basralılar, fiil-i muzârînin i'râb almasını "isme benzeme" ilkesiyle açıklamaktadır.[67] Fiil-i muzârî, zamansal belirsizlik, haber olabilme, sıfat cümlesi yapısında kullanılabilme gibi isme benzeyen özellikler taşımaktadır. Bu yüzden muzârî fiil, ref'-nasb-cezm gibi i'râb şekillerine girmektedir.[68] Fakat bu, "tüm fiiller i'râb almalıdır" sonucuna götürmemektedir; zira mâzî ve emir fiilleri yine mebnî üzere kalmaktadır.[69]

• Örneğin: "كَتَبَ" (yazdı) veya "اُكْتُبْ" (yaz) fiilleri, genellikle sonları sabit kabul edilen mebnî fiillerdir.

• Muzârî: "يَكْتُبُ، يَكْتُبَ، يَكْتُبْ" gibi i'râb hâllerine açık olması, onun "مُضَارَعَة / isme benzeme" hâlindendir.

Basralılar, nihaî olarak "isim aslen i'râba elverişlidir, fiil aslen mebnî hâlindedir ki fiil-i muzârî ise bunun istisnasıdır tezini öne sürmektedir. Harf ise zaten tamamen sabit olup i'râb kabul etmez" formülünü ortaya

[63] Zeccâcî, *el-İzâh*, 77.
[64] İbnü'l-Verrâk, *İlelü'n-nahv*, 142-143.
[65] Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed el-Hâlık (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.), 2/5-4/80.
[66] Zeccâcî, *el-İzâh*, 78.
[67] İbnü'l-Verrâk, *İlelü'n-nahv*, 187.
[68] Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 2003), 2/446.
[69] Enbârî, *el-İnsâf*, 1/205, 2/427.

koymaktadır.[70] Burada, dilin temel ögesi olan ismin daha çok anlam çeşitliliğini yansıttığı, fiilin fonksiyonunun ise daha sınırlı olduğu ön kabulü göze çarpmaktadır.

3.2. Kûfe Ekolü: "İ'râb Fiillerde de Asıldır"

Kûfe ekolüne mensup olan Ferrâ ve İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) gibi âlimler, Basra ekolünün aksine fiillerin de isimler kadar çok yönlü anlamlar taşıdığını, bu yüzden i'râbı aslen hak ettiklerini savunmuştur.[71] Onlar bu görüşlerine gerekçe olarak fiilin zaman, olumlu-olumsuz, etken-edilgen varyasyonlarına sahip olması ve bazı yapılarda (özellikle كَانَ gibi) cümlenin çekirdeğini oluşturması gibi özellikleri öne sürmüştür. Kûfelilerin öne sürdüğü gerekçeler ise şöyledir:

a. Fiil, "mâzî, muzârî, emir" formlarıyla geçmiş, gelecek, şimdiki zaman anlamı taşıyabilmektedir. İlaveten olumlu, olumsuz (menfî), etken, edilgen vb. birçok yapıya da bürünebilmektedir. Kûfelilere göre "birden fazla anlam" i'râb gerektirdiğine göre, fiillerin de isimler kadar bu hakkı vardır.[72]

b. Fiil de Haber Olabilir

• Örneğin: "كَادَ زَيْدٌ يَقُومُ" (Zeyd neredeyse kalkıyordu) cümlesinde "كَادَ" fiili, "Zeyd" ismine bir haber fiili gibi eklenir; cümlenin semantik yükünü fiil taşır.

• Yine "ظَلَّ زَيْدٌ يَكْتُبُ" örneğinde, muzârî fiil bir nevi isim-haber ilişkisini sürdürmektedir. Dolayısıyla Kûfeliler, fiilin "haber" işlevi de üstlenebilmesi nedeniyle "i'râbın sadece isimlere ait" olduğu iddiasının geçerli olamayacağını savunmaktadır.[73]

c. İsimler, "çok anlamlı yapıya sahip olduğu için i'râb almaktadır" deniyorsa; fiillerde de muhtelif anlam katmanları (tehdit, emir, gelecek, istek vb.) bulunmaktadır. Bu nedenle fiil için de "aslen i'râb alıcıdır" yaklaşımı geçerli olmalıdır.[74]

[70] Zeccâcî, *el-İzâh*, 77-79.
[71] Zeccâcî, *el-İzâh,* 80-81; Ebû Hayyân Muhammed el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 2/834.
[72] Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv*, 87.
[73] Enbârî, *el-İnsâf*, 2/448-449.
[74] Ukberî, *et-Tebyîn*, 139-143.

Basralılar, bu tezi "fiilin anlam farklılıkları, aslında üzerinde etki kurduğu isimlerle ilişkili" diyerek eleştirmektedir.[75] Yani fiildeki değişiklikler (etken, edilgen, olumlu, olumsuz) sonuçta fâil, mef'ûl vb. ismin konumunu belirlemekte ve anlam esasen isim üzerinden netleşmektedir. Fiilin, kendi öz anlamı (eylemin gerçekleşmesi) sabittir; i'râb gibi bir sisteme bizzat ihtiyaç duymadığına kanaat edilmiştir.[76]

3.3. Değerlendirme: Temel Farklar ve Yansıması

Bu iki ekol arasındaki zıtlaşma, Arap nahvinin en köklü ihtilaflarından biridir. Tarihsel süreçte Basra yaklaşımı daha yaygın kabul görmüş, klasik eserlerde fiil-i muzârî haricindeki fiillerin mebnî oluşu hemen bütün nahiv âlimleri tarafından benimsenmiştir.[77] Ancak Kûfelilerin argümanları, özellikle fiil çekimindeki zengin anlamların vurgulanması bağlamında daima bir karşı bakış sunmuştur. Bu farklılık, fiilin cümle içindeki rolününün nasıl tasavvur edildiğiyle ilişkidir.

- Basralılar, fiili "ismi etkileyen bir âmil" olarak çerçevelerken,[78]
- Kûfeliler, "fiilin de asıllık düzeyinde i'râb alamayacağını söylemek" dilin mantığına aykırı gelebilir diye eleştirmektedir.

Pratik nahiv kurallarında büyük farklılıklar doğmamış olsa da teorik zeminde fiil ve isim arasındaki asıl-fer' ilişkisi, Arap gramer tarihinin sürekli atıf yapılan çekişme noktalarından biri olarak kayda geçmiştir.[79]

4. Fiil-i Muzârînin Özel Konumu

Fiil-i muzârî, Arap nahvi içinde fiil kategorisinde yer almasına rağmen, diğer fiil formlarından (mâzî ve emir) i'râb alabilmesi yönüyle ayrılmaktadır. Bu durum, klasik dilcilerin özellikle Basra ekolüne mensup olanlarının dikkatini çekmiş ve fiil-i muzârînin i'râb almasındaki sebebi, isme benzetilen çeşitli özellikleriyle izah etmiştir.[80]

[75] Zeccâcî, *el-İzâh*, 82.
[76] Ukberî, *et-Tebyîn*, 139-143.
[77] Özalp, Mehmet Sıdık, "Arap Dilinde İ'râb Olgusu", 199.
[78] Müberred, *el-Muktedab*, 2/1; Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv*, 87-88.
[79] Müberred, *el-Muktedab*, 2/1.
[80] Zeccâcî, *el-İzâh*, 77-82; Müberred, *el-Muktedab*, 2/1.

4.1. İsme Benzeme Kriterleri

Ebü'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181), *Esrârü'l-Arabiyye* adlı eserinde[81] fiil-i muzârînin i'râb almasını, "isme benzeme" (مُضَارَعَة) olarak bilinen beş temel özelliğe dayandırmaktadır:

a. Fiil-i muzârî, "يَقُومُ" (kalkıyor) örneğinde olduğu gibi, hem hâl (şimdiki zaman) hem de istikbal (gelecek) mânası taşıyabilmektedir. Bu durum, belirsiz bir ismin (nekra)[82] geniş mâna taşımasına benzetilmektedir. Nasıl ki "رَجُلٌ" (bir adam) ifadesi, herhangi bir şahsa işaret ediyorsa, "يَقُومُ" ifadesi de hâli veya istikbali netleşmemiş bir şekilde göstermektedir. Aynı şekilde, isimdeki "nekra / marife" dönüşümünü andırır biçimde, muzârî fiile "س" veya "سَوْفَ" gibi edatlar eklenerek zaman yönü belirgin hâle getirilebilmektedir.[83]

b. Arapçada isimlere girebilen لام الابتداء veya لام التأكيد, fiil-i muzârî de katılabilmektedir. Örneğin, "إِنّ زَيْدًا لَيَقُومُ" (Şüphesiz ki Zeyd gerçekten kalkıyor) cümlesinde, muzârî fiile لام تأكيد girmektedir.[84] Buna karşılık, emir veya mâzî fiiline bu lam girmemektedir. Bu durum, fiil-i muzârînin isme benzer bir kullanım sahası kazandığını teyit etmektedir.[85]

c. Fiil-i muzârî, nekra ile geldiğinde sıfat cümlesi konumunda işlev üstlenebilmektedir. "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ يَقُومُ" (Kalkmakta olan bir adamın yanından geçtim) örneğinde, "يقومُ" ifadesi "kalkan" anlamını kazanan bir sıfat cümlesi yapısındadır. Bu, isimlerde gördüğümüz "ذَاهِبٌ" (giden) sıfatıyla büyük benzerlik taşımaktadır. Sîrâfî, bu noktada muzârî fiilin isimlere dair sıfatlanma fonksiyonunu vurgulamıştır.[86]

d. Fiil-i muzârî, "إِنّ زيدًا يَقُومُ" (Şüphesiz ki Zeyd kalkıyor) örneğinde olduğu gibi, bir ismin haberi konumunda kullanılabilmektedir. Buna

[81] Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye* (b.y.: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999), 48-49.

[82] Tam olarak kimden ve neden söz edildiği anlaşılmayan, belirsiz birini veya belirsiz bir şeyi ifade eden isimdir. Genelde "ال" takısız kullanılan ve sonuna tenvin alan bu isimlere örnek مُعَلِّمٌ kelimesi verilebilir. Hangi öğretmen, nasıl öğretmen, tam olarak kimdir belirli değildir. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.), 98.

[83] Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, 49.

[84] Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, 48.

[85] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/28.

[86] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/28.

karşın mâzî fiilin, لام تَأْكِيد veya habercilik fonksiyonuna girebilmesi söz konusu değildir. Böylece muzârî fiil, haber görevi üstlenerek isimlere daha fazla yaklaşmaktadır.[87]

e. Nasıl ki nekra bir isim "ال" takısı ile marife hâle geliyorsa, muzârî fiil de "س" (kısa gelecek) veya "سَوْفَ" (gelecek zaman) edatlarını alarak anlamını belirli bir zamana has kılmaktadır. Örneğin; "سَيَقومُ زيدٌ" (Zeyd yakında kalkacak), "سَوْفَ يَقُومُ زَيدٌ" (Zeyd ileride kalkacak). Bu özellik, fiil-i muzârînin zaman boyutunda ek yapılarla anlamını daraltabileceğini, isimlerdeki "belirsizden belirliye" geçişe benzer bir dönüşüm yaşadığını göstermektedir.[88]

Fiil-i muzârî, mâzî veya emir fiillerin aksine isme benzerlik kurabildiği için i'râb almaktadır. Basra ekolü özellikle bu hususu "fiil-i muzârî isme benzemesi dolayısıyla ref', nasb ve cezm gibi i'râb şekillerine açıktır" diyerek açıklamıştır.[89] Kûfeliler de genel anlamda bu yaklaşımı kabul etmekle birlikte, fiillerin tümünde i'râbın aslen bulunabileceğini savunmaktadır.[90]

4.2. Fiil-i Muzârînin İ'râb Şekilleri ve Sîbeveyhi'in Delilleri

Fiil-i muzârî, Arap nahvinde üç i'râb hâline (ref', nasb, cezm) girebilmektedir. Cer ise fiilde görülmez.[91] Bu noktada Sîbeveyhi'in "Muzârî fiillerde nasb hâli "لن يَفعَلَ", ref' hâli "سيَفْعلُ", cezm hâli ise "لم يَفْعَلْ" şeklindedir. Fiil-i muzârînin cer hâli yoktur" sözü, fiil-i muzârîdeki i'râb tasnifini açıklamaktadır.[92]

a. Ref' (يَفْعَلُ): Fiil-i muzârînin "temel" veya "âmilsiz" hâli olarak tanımlanmaktadır. Olumlu veya basit haber cümlelerinde kullanılmaktadır. Örneğin, "زيدٌ يقومُ" (Zeyd kalkıyor) gibi. Burada ref' hâlindeki muzârî, herhangi bir nasb veya cezm âmiliyle ilişkilenmemektedir.[93]

b. Nasb (يَفْعَلَ): "لن" (mutlak gelecek olumsuzlama), "حتى" (…caya kadar), "كي" (amaç), "إذن" (cevap verme) gibi âmiller tarafından oluşturulmaktadır.

[87] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/30.
[88] Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, 49.
[89] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/28-31.
[90] Zeccâcî, *el-İzâh*, 82.
[91] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/29; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye,* 96.
[92] Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1:10.
[93] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/27-28.

"لَنْ يَقومَ زيدٌ" (Zeyd kalkmayacak), "أَنْتَظِرُ حتى يَقُومَ" (Kalkıncaya kadar bekliyorum) gibi cümleler bu duruma örnektir. Bu âmiller, muzârî fiilin sonunun fetha ile harekelendirmektedir.

c. Cezm (يفعلْ): "لا", "لما", "لم" (nehiy), "إن" (şart) gibi edatlarla oluşan hâl, fiil-i muzârînin sonunu sükûna veya harf düşmesine itmektedir. "لم يَقُومْ زيدٌ" (Zeyd kalkmadı), "إِنْ يَقُمْ زيدٌ أَقمْ مَعَه" (Zeyd kalkarsa, ben de onunla kalkarım). Cezm, Arapçada "mebnî"ye benzeyen bir sabitleyici durum olsa da fiil-i muzârînin isme benzeme gerekçesiyle i'râb alması içinde özel bir konum edinmektedir.[94]

d. Cer (Bulunmaz): Fiil-i muzârîde cer hâli yoktur. Çünkü cer, Arap nahvinde harf-i cer veya izâfetle ilgilidir ve bunlar isimlere mahsustur. Fiil, izâfet kuramayacağı için cer yapılmaz.[95] Örneğin; "بزيدٍ" gibi isimlerde harf-i cer ile mecrûr hâli görmek mümkündür. Fiillerdeyse "بـ/يَفْعَل" gibi bir kullanım i'râb anlamında söz konusu olmamaktadır.

Bu i'râb türleri, fiil-i muzârînin cümlede farklı nahiv âmilleriyle karşılaştığında son harfinin nasıl etkilendiğini göstermektedir. Mâzî veya emir fiilde böyle bir i'râb değişimi gerçekleşmemektedir.[96]

5. Kutrub'un İ'râbın İşlevinin Anlam Olduğu Görüşüne İtirazları ve Nahiv Âlimlerinin Cevapları

Klasik Arap nahvi, i'râbı genellikle anlam farklılıklarını (fâil, mef'ûl, vb.) netleştirme mekanizması olarak tarif etmiştir. Kutrub gibi bazı âlimler ise i'râbın fonksiyonunu ve çıkış gerekçelerini bu tek boyutla açıklamanın yetersizliğine işaret etmiştir. Özellikle nahiv tarihinin önemli eserlerinden *el-Îzâh*'ta kaydedilen Kutrub'un itirazları,[97] i'râbın yalnızca anlam ayrımına hizmet etmediği fikrini gündeme getirmiştir. Nahiv âlimleri ise bu eleştirilere gerek teorik gerekse uygulamalı örneklerle cevap vermiştir.

[94] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/29.
[95] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/29.
[96] Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 45.
[97] Zeccâcî, *el-Îzâh*, 70-71.

5.1. Kutrub'un Temel Eleştirileri

Kutrub, i'râbın "salt anlam farklarını göstermek"[98] için konduğunu söyleyen görüşü ele alırken, Arapçada i'râbı aynı ama anlamı farklı ya da i'râbı farklı ama anlamı aynı olan pek çok örnek bulunduğunu öne sürmektedir. Bu da "i'râbın tek başına anlam belirlemesi için yeterli olmadığı"[99] tezini desteklemektedir.

5.1.1. İ'râbı Aynı, Anlamı Farklı

- إنَّ زيدًا أَخُوك (Şüphesiz Zeyd senin kardeşindir.)
- لعل زيدًا أَخُوك (Belki Zeyd senin kardeşindir.)
- كأنّ زيدًا أَخُوك (Sanki Zeyd senin kardeşindir.)

Bu üç cümlede de "زيدًا" aynı nasb hâlindedir. Fakat cümlelerin semantik boyutu -tekit, temenni, benzetme- tamamen farklılaşmaktadır. Kutrub'a göre, eğer i'râb yalnızca anlam ayırımı yapmak için konmuş olsaydı, aynı i'râbın böylesine farklı anlamlar üretmesi tuhaf görünecektir.[100]

5.1.2. İ'râbı Farklı, Anlamı Aynı

- ما زيدٌ قائمًا ve ما زيدٌ قائمٌ her iki ifade de "Zeyd ayakta değildir" şeklinde olumsuz bir cümle olarak tercüme edilmektedir. İlki isim cümlesi formunda, ikincisi fiilî haber formunda gibi görünse de pratikte ortaya çıkan sonuç aynıdır; Zeyd'in ayakta olmadığına dair bilgi vermektedir. Bu örnekler, i'râb değişiminin cümlenin aslî mânasını dönüştürmeyebileceğini veya farklı i'râbların tek anlam etrafında birleşebileceğini göstermektedir.

5.1.3. Fonetik Yön ve Sükûn Ağırlığı Tezi

Kutrub, i'râbın "dildeki iki sâkin harfin yanyana gelmesini önleyerek konuşma akıcılığını sağlama"[101] görevine de vurgu yapmaktadır. Arapçada kelime sonlarında sükûn veya peş peşe sâkin harfler gelince telaffuzun zorlaştığı bilinmektedir. İ'râb, kelimenin sonuna hareke (damme, fetha, kesre) ekleyerek bu problemi hafifletmektedir. Ona göre, i'râbın ortaya

[98] Ukberî, *et-Tebyîn*, 156.
[99] Ukberî, *et-Tebyîn*, 156-160.
[100] Zeccâcî, *el-İzâh*, 70.
[101] Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv,* 100.

çıkışında "konuşma akıcılığı ve fonetik denge" meselesi, en az "anlam ayrımı" kadar belirleyici bir etkendir.[102]

5.2. Nahiv Âlimlerinin Cevapları

Kutrub'un bu itirazları, i'râb sistemini yalnızca anlam ayırma araçlarından ibaret gören geleneksel çizgi için önemli bir meydan okumadır. Klasik nahiv âlimleri, söz konusu örnek ve görüşlere ayrıntılı cevaplar vermiş, i'râbın konumunu korumakla birlikte -kısmen Kutrub'u doğrulayan- çeşitli kabul ve açıklamalarda bulunmuştur.[103]

5.2.1. "Esas Gaye Fiil-İsim İlişkisi"

Çoğu nahiv âlimi, i'râbın tarihsel ve işlevsel olarak ilk hedefinin, "fiil sonrasında gelen isimlerin fâil mi, mef'ûl mü olduğu" gibi kritik ayrımları netleştirmek olduğunu belirtmektedir.[104] إنَّ, لا, ما gibi edatlar ve yapılar ise "ikincil âmil" olarak değerlendirilmektedir.

• "ضَرَبَ زَيدٌ عمرًا" (Zeyd 'Amr'ı dövdü) cümlesinde i'râb olmaksızın fâil-mef'ûl belirsizliği doğabilirdi. Oysa isimlerin ref', nasb vb. işaretleriyle kimin döven, kimin dövülen olduğu açığa çıkmaktadır.[105]

• إنّ زيدًا, لا زيدًا, كأنّ زيدًا gibi örneklerdeki harfler (إنّ, لا, كأنّ) esas anlamı belirlemede baş rol oynamaktadır. İ'râb, burada "fâil-mef'ûl ayrımı" gibi mutlak bir fonksiyon üstlenmemektedir. Dolayısıyla i'râbın ana gayesi, "fiil sonrası isimlerin görevlerini netleştirmek"tir. Harflerin getirdiği "temenni, tekit, benzetme vs." anlamlarda i'râb aynı kalabilir. Dolayısıyla mânayı değiştiren, i'râb değil edatlardır.[106]

Bu cevaba göre, Kutrub'un verdiği "i'râb aynı, anlam farklı" örneklerinde anlam farkını esas oluşturan harfler veya edatlardır. İ'râb, orada sadece amelî (işlevsel) bir görev üstlenmekte, anlam çeşitlemesini bizzat i'râb sağlamamaktadır.

[102] Zeccâcî, *el-İzâh*, 70-71.
[103] Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv,* 100-102.
[104] Zeccâcî, *el-İzâh*, 71.
[105] Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv,* 93-98.
[106] Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv,* 107-110.

5.2.2. Dilin Estetiği ve Akıcılığı

Kelime sıralamasına aşırı bel bağlamak yerine, i'râb sayesinde cümle içinde fâil ile mef'ûlün yeri rahatlıkla değiştirilebilmektedir. Mesela:

- ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا (Zeyd 'Amr'ı dövdü.)
- ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ ('Amr'ı Zeyd dövdü.)

Her iki cümlede de ana anlam aynıdır; döven Zeyd'dir, dövülen 'Amr'dır. Bu, Arapça'da kelime sırasındaki esneklik için önemli bir zemin sunmaktadır. Bu sayede "nazım, sec' ve bedî'" gibi edebî sanatlar gelişmektedir. Şair veya hatip, i'râbın sağladığı esneklikle anlam karışmaksızın kelimelerin sırasını değiştirebilmektedir.[107] Bu yaklaşım, Kutrub'un "kelime sıralamasıyla da anlaşılabilir" itirazına karşı, "kelime sırasına mutlak bağımlılık edebî estetiği kısıtlamaktadır. İ'râb, bu kısıtlamayı kaldırmaktadır" şeklinde bir cevap üretmektedir.

5.2.3. Fonetik Unsur Reddedilmez, Ama İkincil Görülür

Kutrub'un "iki sâkin harfin yanyana gelmesini önlemek" şeklinde özetlenebilecek sesbilimsel yaklaşımı, nahiv âlimleri tarafından tamamen reddedilmemiştir. Arapça fonetiğinin sâkin-harekeli harf dengesine son derece önem verdiği, sükûn ile konuşmanın durakladığı bir gerçektir.[108] Öte yandan çoğu nahiv âlimi; i'râbın birincil ve tarihsel olarak temel işlevi, anlam belirsizliğini (fâillik, mef'ûllük, izâfet vb.) ortadan kaldırdığını vurgulamaktadır.[109] Bu sistem yerleştikten sonra, ek bir yarar olarak "dildeki sükûnu hafifletme, kelimelerin sonunu harekeli tutarak konuşmayı yumuşatma" boyutu da gözlemlenmiştir. İ'râbın sesbilimsel faydası, dili akıcı ve müzikal kıldığı için ikincil bir gerekçe olarak benimsense de esas gerekçenin semantik-sentaktik yönden geldiği ileri sürülmektedir.[110] Böylece Kutrub'un tezi kısmen onaylanmaktadır. Arap dilinde iki sâkin harfin yanyana gelmesinin konuşmayı yavaşlatması nedeniyle harekelerin yerleştirilmesi önemli bir fonetik katkı sağlamaktadır.[111] Bununla birlikte,

[107] Ukberî, *et-Tebyîn*, 157-158.
[108] Zeccâcî, *el-İzâh*, 70-71; Ukberî, *el-Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv,* 100.
[109] Süyûtî, *et-Tırâz*, 9.
[110] Ukberî, *et-Tebyîn*, 161; Zeccâcî, *el-İzâh*, 71.
[111] Zeccâcî, *el-İzâh*, 71.

geleneksel nahiv âlimleri, "dilde mânayı açıklama zorunluluğu"nu temel dayanak saymaya devam etmektedir.

5.3. Değerlendirme

Kutrub'un öne sürdüğü "i'râb sadece anlam ayrımı için yoktur; dilin fonetik ve ritmik düzenine de hizmet etmektedir. Aynı zamanda i'râb aynı kalırken farklı anlamlar, i'râb farklıyken de aynı anlam ortaya çıkabilir" şeklindeki eleştirileri, nahiv âlimlerinin teorik çerçevelerini gözden geçirmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede;

a. Kimi cümlelerde, esas anlam değişikliğini edat ya da bağlam üretmektedir. Dolayısıyla i'râb, fâil-mef'ûl gibi temel işlevler dışında da devreye girmektedir.

b. İ'râbın varlığı Arapça'da kelime dizilimini fazlasıyla sabitleyen bir sistemi engellemektedir. Böylece şiir ve edebî metinlerde daha sanatsal ibareler üretebilmek adına cümle dilimizde sanatsal oynamalar yapılabilmektedir.

c. Nahiv âlimleri, sükûnun yoğun kullanımının telaffuz açısından zorluğu artırdığını kabul etmektedir. Ancak bu fonetik gerekçeyi i'râbın "tarihsel veya mantıksal birincil sebebi" olarak kabul edilmemektedir.

Kutrub'un eleştirileri, i'râbın çok yönlülüğünü ve dil işleyişindeki çeşitli boyutlarını gözler önüne seren bir çerçeve sunmaktadır. Görüşler göstermektedir ki i'râb sistemi bir yandan fâil-mef'ûl ayrımı, izâfet vb. semantik fonksiyonları üstlenirken öte yandan dile fonetik akıcılık kazandırmanın yanı sıra kelime sırası esnekliğini de mümkün kılmaktadır. Klasik nahiv âlimlerinin çoğu, i'râbın birincil nedenini "mânayı netleştirme" olarak korumaktadır.[112] Kutrub ise "fonetik düzenleme" argümanıyla i'râbın kökeninde çok boyutlu bir yapı bulunduğunu ifade etmektedir.[113] Böylelikle i'râb, Arapça'nın hem anlam hem ses hem de üslup yönleriyle kaynaşmış bütünsel bir sistem olduğunu göstermeyi sürdürmektedir.

[112] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/196.
[113] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.

6. İ'râbın Türleri, Âmilleri ve Uygulama Misalleri

Klasik Arap nahvinde, i'râb genellikle "isimlerde üç temel hâl" ve "fiillerde (özellikle muzârîde) farklı çekim dereceleri" olarak tasnif edilmektedir. Bu sistematik yaklaşımın önemli örneklerinden biri, Zemahşerî'nin ortaya koyduğu şemadır.[114] Zemahşerî, Arapçadaki i'râb meselesini sade ve anlaşılır biçimde sınıflandırarak, sonraki birçok nahiv âlimini etkilemiş ve "temel i'râb hâlleri" kavramını yaygınlaştırmıştır.

6.1. İ'râbın Temel Hâlleri (İsimlerde)

Zemahşerî, *el-Mufassal* adlı meşhur eserinde, isimlerdeki i'râbı üç esas hâle (merfû', mansûb, mecrûr) ayırarak incelemiştir.[115] Bu üç hâl, Arapça cümle yapısındaki anlam ve fonksiyon bakımından birbirinden farklılık göstermektedir.

a. Ref' (Merfû'): İsimlerin fâillik, mübteda-haber, إنَّ ve kardeşlerinin haberi, لام النفي عن الجنس gibi durumlarını göstermektedir. زيدٌ قَائمٌ → Mübteda-haber cümlesi; "زيدٌ" ref' konumundadır (mübteda), "قَائِمٌ" ref' konumunda haberdir. إنّ زيدًا قائمٌ cümlesinde قائمٌ → yine ref' hâlindedir, "إنَّ"nin haberi olarak işlev görmektedir. ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا cümlesinde ise "زيدٌ" → fâilliği belirten ref'hâlinde (fâildir).[116]

b. Nasb (Mansûb): İsimlerin mef'ûllük, hâl, temyiz, istisnâ, kâne ve benzerlerinin haberi veya إنَّ ve benzerlerinin ismi gibi fonksiyonlarını yansıtmaktadır. رَأَيْتُ زَيدًا → (رأى) fiili, fâili (ben), mef'ûlü (زيدًا). كانَ زيدٌ قائمًا → "قَائمًا" كانَ fiilinin haberi olduğu için mansûbdur. إنّ زيدًا قَائِمٌ → "زيدًا" إنَّ'nin ismi olarak mansûbdur.[117]

c. Cer (Mecrûr): İsimlerde harf-i cer veya izâfet (muzâf-muzâfün ileyh) sonucunda ortaya çıkan hâli belirtmektedir. Bu hâl, fiillerde bulunmamaktadır. مَرَرْتُ بِزَيدٍ → "زيدٍ", "بـ" harf-i cerr'i ile mecrûrdur. كتابُ زيدٍ → "زيدٍ", izâfetle mecrûrdur (muzâfün ileyhtir.)[118]

Zemahşerî, isimlerin temel i'râb kategorilerinin ref', nasb ve cer oldu-

[114] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[115] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[116] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[117] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[118] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.

ğunu belirtmektedir. Ancak bu üç hâl, nahiv geleneğinde kendisinden çok önce kabul edilmiş olup özellikle Sîbeveyhi, Ferrâ ve Müberred (ö. 286/900) gibi erken dönem nahiv âlimlerinin eserlerinde açıkça yer almaktadır.[119] Zemahşerî'nin yaklaşımı, bu çekim kategorilerinin yalnızca şekilsel bir unsur olmaktan öte, isimlerin üstlendiği semantik işlevleri de belirlediğini vurgulamaktadır. Daha sonraki nahiv âlimleri ise bu sınıflamayı "mansûb" hâlinin alt kategorilerini (mef'ûl-i mutlak, mef'ûl-i fîhi, mef'ûl-i leh vb.) ve "mecrûr" hâlinin farklı tezahürlerini (harf-i cer, izâfet) detaylandırmıştır. Dolayısıyla, ref', nasb ve cer hâllerinin isimler için asıl i'râb kategorileri olduğu iddiası yalnızca Zemahşerî'ye ait olmayıp erken dönem nahiv çalışmalarında da yer almaktadır. Ancak Zemahşerî'nin katkısı, bu kategorilerin semantik yönünü ön plana çıkarmasıdır.[120]

6.1.1. Sistematikliğin Oluşması Bağlamında Zemahşerî'nin Rolü

Zemahşerî, *el-Mufassal*'da, Arapçadaki bütün i'râb çeşitlerini tek bir şema içinde özetlemek amacıyla, "ref', nasb, cer" ayrımını merkeze koymuştur. Bu şema, aynı zamanda mütekaddim (önceki âlimler) ile müteahhir (sonraki âlimler) arasında ortak bir terminoloji oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.[121]

Zemahşerî, i'râbın sadece kelimenin sonunu değiştiren bir harekeleme süreci değil, kelimenin cümle içi görevini belirginleştiren bir mekanizma olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ref', nasb ve cer, Arapçada isimlerin üstlendiği semantik ve sentaktik rolleri yansıtmaktadır.[122] Onun ardından gelen şârihler ve nahiv âlimleri (İbn Ya'îş, İbn Hâcib vb.), bu üç hâlin alt dallarını genişleterek her biri altında mef'ûl-i mutlak, mef'ûl-ı ma'ah, hâl, temyiz, muzâfün ileyh, harf-i cer ile mecrûr gibi çok sayıda özel durumlar incelemiştir.[123]

Bu sistematik yaklaşım, Arap nahvinin kategorik (fâil, mef'ûl, muzâfün

[119] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1:9.
[120] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/196.
[121] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[122] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.
[123] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/272-455.

ileyh) ve fonksiyonel (mübteda, haber, kâne-haberi vb.) kavramlarını "i'râb" çerçevesinde düzgün bir biçimde oturtmaktadır. Zemahşerî, bu sayede hem Basra hem de Kûfe ekollerinin en esaslı görüşlerini tek çatıda sunabilen bir isme dönüşmüştür.[124]

6.2. İsimlerde İ'râbın Âmilleri

Zemahşerî ve diğer nahiv âlimleri, "bu üç hâlin hangi âmiller tarafından oluştuğunu" da açıklamaya büyük önem vermektedir. Zira i'râb, yalnızca "kelimenin sonunun değişmesidir" demek değildir. Söz konusu değişiklikler, cümledeki âmil ile ma'mûl arasındaki ilişkiden doğmaktadır.

6.2.1. Ref' Âmilleri

• Mübteda-haber yapısında, bir âmil aracılığı olmadan isimler ref'e girmektedir (ibtidâ âmili).

• كانَ ve benzeri fiiller, cümledeki ismini ref' (örneğin كانَ'nin ismi), haberini ise nasp etmektedir.

• إنَّ ve benzeri harfler, cümledeki ismini nasb, haberini ise ref' durumuna getirmektedir.

6.2.2. Nasb Âmilleri

• Fiil: En güçlü âmildir; mef'ûlünü (örneğin mef'ûl-i mutlak, mef'ûl-ı bih, mef'ûl-ı fîh, vb.) nasb etmektedir.

• Harfler (örneğin إنَّ vb.): İsimlerini nasb, haberini ref' yapmaktadır.

• İsm-i fâil veya ism-i mef'ûl gibi bazı "amele sahip" isimler, kendinden sonra gelen mef'ûlü nasb edebilmektedir (örneğin ضَارِبٌ زيدًا).

6.2.3. Cer Âmilleri

• Harf-i cer: على ,عن ,في ,لـ ,بـ vb. harfler ismi, mecrûr hâl aldırmaktadır.

• İzâfet: Muzâfün ileyh genellikle cer işaret alır (örneğin دَارُ زيدٍ– Zeyd'in evi).

• Zorunlu cer hâllerinde, bazı isimler ya bir harf-i cerrin etkisiyle ya da başka bir isme izafe edildiği için cer durumunda bulunmaktadır.

[124] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.

Zemahşerî, *el-Mufassal*'da bu âmilleri fiiller, harfler, isimler şeklinde tasnifleyerek her birinin i'râb üzerinde ne tür tesir bıraktığını örnekleriyle anlatmaktadır. Daha sonraki dönemde İbn Ya'îş ve İbnü'l-Hâcib gibi âlimler, bu yöntemi daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak "âmillerin etkisi" (en belirleyici unsur: fiil) ve "ma'mûllerin uyumu" (isimlerin i'râb özellikleri) gibi konuları açıklamıştır.[125]

6.3. Değerlendirme

Zemahşerî, *el-Mufassal* adlı eserinde, i'râbın temel hâllerini (ref', nasb ve cer) Arapça isimlerin semantik-sentaktik fonksiyonlarıyla ilişkilendiren sistematik ve derli toplu bir çerçeve sunmuştur. Bu çerçevede Zemahşerî'nin sunduğu bu üç hâl gerek Basra gerekse Kûfe ekolü arasında temel terminoloji olarak kabul görmüş ve Arap dili çalışmalarının ilerleyen dönemlerinde "i'râb sistemi"nin omurgasını oluşturmuştur.[126] Zemahşerî'nin kurduğu bu yapı, dilbilgisel kategoriler (fâil, mef'ûl vb.) ile i'râb formları arasındaki doğrudan ilişkiyi açıklığa kavuşturmuştur. Yanı sıra farklı ekollerin de bu konudaki ihtilaflarını ortak bir referans üzerinden tartışmalarına imkân tanımıştır. Böylece, *el-Mufassal*'da ortaya konan sınıflama, Arapçanın i'râb mantığını tarihsel süreçte en berrak şekilde yansıtan modellerden biri hâline gelmiş ve sonraki nahiv literatürüne sistemli bir temel sunmuştur.[127]

7. Genel Değerlendirme

Arapçanın nahiv geleneğinde i'râb, ilk bakışta yalnızca kelime sonlarındaki hareke düzenlenmesi gibi görünse de tarihsel ve kuramsal açıdan incelendiğinde çok katmanlı bir dil mekanizması olarak öne çıkmaktadır.

7.1. İ'râbın Çok Boyutlu Bir Sistem Oluşu

Arapça cümleyi oluşturan kelimelerin işlevlerini belirgin hâle getirmek, i'râbın en belirgin fonksiyonlarından biridir. Bunun yanında, isim-fiil-

[125] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37113-.
[126] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/196.
[127] Zemahşerî, *el-Mufassal*, 37.

harf ilişkisinde (temenni, tekit, benzetme vb.) nüansların da eklenmesiyle i'râb daha geniş kapsamlı bir mâna alanına hizmet etmektedir.

Kutrub'un "sükûnun ardından hareke" ekleme mantığı[128] i'râbın konuşma akıcılığını koruduğunu göstermektedir. İki sâkin harfin yanyana gelmesi telaffuzu zorlaştırdığı için, i'râb kelimenin sonuna bir hareke ekleyerek dilin ritmik yapısına katkıda bulunmaktadır. Arapçadaki belâgat ve fesâhat, kelimelerin sıralamasına bağımlı olmaksızın cümle içerisindeki fâil ve mef'ûlü net olarak ortaya koyan i'râb sistemi sayesinde gelişmiştir. Bu yapı, klasik metinlerde olduğu gibi şiir ve nesir alanında da farklı ifade biçimlerinin ve zengin anlatım imkânlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.[129]

7.2. Basra-Kûfe Ekolü Ayrımı

Basra Ekolü: Fiilleri aslen mebnî (sabit) saymakta, isimlerin ise i'râb için temel unsur olduğunu öne sürmektedir. Mâzî ve emir fiiller mebnî kabul edilirken, fiil-i muzârî isimlere benzer yönleri sebebiyle i'râb almaktadır.[130]

Kûfe Ekolü: Fiillerde de anlam çeşitliliği olduğunu ve bu nedenle i'râbın aslen onlara da uygun bulunduğunu savunmaktadır.

Fiil-i Muzârî Meselesi: Her iki ekol de muzârînin bazı istisnalarla i'râb aldığını kabul etmektedir. Ancak fiilleri kimin i'râb ettirdiği ve bu i'râbın asıl mı fer'î mi olduğu konusunda ayrışmaktadır. Bu ihtilaf, "i'râb fiillerde asıl mıdır, yoksa fer'î midir?" ve "isimler mi mebnî, fiiller mi mebnî?" gibi sorularda yoğunlaşmaktadır.

7.3. Kutrub'un Eleştirilerinin Değeri

İ'râbı Aynı, Anlamı Farklı / İ'râbı Farklı, Anlamı Aynı: Kutrub, "i'râb yalnızca anlam ayrımı sağlıyor" tezinin, كأنّ زَيْدًا أَخُوك, لعلّ زَيْدًا أَخُوكَ, إنّ زَيْدًا أَخُوك örneklerinde yetersiz kaldığını söylemektedir. Aynı i'râb, farklı mânaları üretebildiği gibi farklı i'râb da aynı mânayı verebilmektedir.[131] Kutrub, "iki sâkin harfin yanyana gelmesinin telaffuzu ağırlaştırması" gerekçesiyle

[128] Zeccâcî, *el-İzâh* 70-71.
[129] Ukberî, *et-Tebyîn*, 157-158.
[130] Zeccâcî, *el-İzâh* 78-82.
[131] Zeccâcî, *el-İzâh*, 70-71.

i'râbın fonetik açıdan da ortaya çıkmış olabileceğini belirtmektedir.[132] Bu eleştiriler, kelime sıralaması, bağlam ve ek unsurların da anlamı belirlemede rol oynadığını, i'râbın salt semantik fark için mevcut olmadığını gözler önüne sermektedir.

7.4. Nahiv Âlimlerinin "Birincil Fonksiyon" Vurgusu

Klasik nahiv âlimleri, Kutrub'un itirazlarını tamamen reddetmemektedir. Onlar, i'râbın tarihsel ve mantıksal asıl işlevinin "fiil sonrası isimlerde fâillik, mef'ûllük, izâfet, hâl vb. ayrımları netleştirmek" olduğunu söylemektedir. Sîbeveyhi ve Sîrâfî, "fâili ref' etme, mef'ûlü nasb yapma" sistemini dilin merkezinde görmektedir.[133]

7.5. Dil Estetiği ve Uygulamadaki Süreklilik

Şiir, sec', bedî' gibi alanlarda kelime sırasını değiştirme özgürlüğü, Arap edebiyatının güçlü yönüdür. Fâil, mef'ûl, zarf gibi ögelerin yerini değiştirmek, i'râb sayesinde mâna karışıklığına sebep olmamaktadır. Bu da Arap diline büyük bir ifade zenginliği kazandırmaktadır.[134]

Sonuç

Bu çalışma, Arap dilinde i'râb kavramının tarihî gelişimini ve işlevsel boyutlarını hem klasik ekoller (Basra-Kûfe) hem de Kutrub'un fonetik yaklaşımı ışığında yeniden değerlendirmeyi hedeflemiştir. Elde edilen veriler, i'râbın yalnızca fâil-mef'ûl ilişkisini belirleme aracı değil, aynı zamanda Arapçanın sesi, ahengi ve cümle düzenini bir arada şekillendiren kapsamlı bir sistem olduğunu göstermektedir. Basra ekolünün i'râbı "anlamı açıklama" yönüyle, Kûfe ekolünün fiillerdeki anlam çeşitliliğini vurgulayarak "i'râb fiiller için de asıldır" yaklaşımıyla, Kutrub'un ise fonetik akıcılığı merkezî bir noktaya yerleştirerek "sükûnu hafifletme" işleviyle temellendirmesi, farklı dönemlerdeki farklı sorunsallara işaret etmektedir.

İlk bakışta Basralı âlimlerin, i'râbın ortaya çıkışını esasen fâil-mef'ûl

[132] Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 110.
[133] Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/27-29.
[134] Ukberî, *et-Tebyîn*, 158.

ayrımına dayalı bir ihtiyaç olarak temellendirmesi, Arapçanın sentaktik esnekliğini anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır. Pek çok nahiv kaynağında tekrarlandığı üzere, kelimelerin son harekesi "fâil mi, mef'ûl mü, izâfet unsuru mu, haber mi?" gibi rolleri netleştirmektedir. Kûfeliler ise dilin bütünüyle etkileşim hâlinde olan fiil yapısına ve fiillerin barındırdığı çok yönlü anlam formlarına atıf yaparak i'râbın daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu yaklaşımda, fiilin de isim kadar anlam çeşitliliği barındırması ve cümlenin temel yükünü üstlenen unsur olması dolayısıyla i'râb alabileceği vurgulanmaktadır.

Kutrub'a gelindiğinde ise "iki sâkin harfin yanyana gelmesinin yaratacağı telaffuz zorluğu" meselesine dikkat çekilmesi, i'râbın yalnızca semantik değil, fonetik zaruretten de kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Kutrub'un önerdiği bu fonetik motivasyon, klasik nahiv kaynaklarının "i'râb sadece anlam ayırma aracıdır" tezini sarsmamış olsa da i'râbın ortaya çıkış sürecinde konuşma akıcılığına ve ses uyumuna yönelik bir ihtiyaç olduğunu açıkça gündeme getirmiştir. Böylece harf eksilmesi (hazif), sükûn ve harekeler gibi unsurların bir yandan telaffuzu kolaylaştırırken diğer yandan farklı anlam ilişkilerini de temsil eder hâle geldiği anlaşılmaktadır. Bu çok yönlülük, Arap dilinin gerek belâgat gerek şiirsel ritim gerekse cümle yapısı alanlarındaki zenginliğini mümkün kılmıştır.

Araştırmanın ortaya koyduğu bir başka önemli bulgu ise i'râbın gelişim sürecinde farklı ekollerin kendilerini hangi problem üzerinden konumlandırdığıdır. Basra ekolü, "i'râb mebnîliğe karşıdır ve özellikle isimler asıldır" diyerek fiillerin çoğunu sabitlik (binâ) kategorisine koyarken, Kûfe ekolü fiili de başlı başına i'râba elverişli gören daha kapsayıcı bir tutum benimsemiştir. İhtilafın en belirgin tezahürü ise fiil-i muzârî örneğinde görülmüştür. Basra dilcileri, muzârîyi "isme benzeme" gerekçesiyle istisnaî olarak i'râblandırırken Kûfeliler, mevcut istisnanın aslında fiillerin de çok işlevli yapısını kanıtladığı görüşündedir.

Klasik literatürün satır aralarında, anlam ile ses (fonetik) unsurlarının birbiriyle sürekli etkileşim hâlinde olduğu, ancak bunların önem hiyerarşisinin her dönemde ve her ekolde aynı görülmediği fark edilmektedir. Bir taraftan dilin belâgat ve fesâhat yönü, kelime sırasını esnekleştiren

i'râb sayesinde Arap edebiyatında şiir ve hitabet sanatının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Diğer taraftan fâil-mef'ûl, izâfet veya haberlik gibi anlamsal kategoriler, i'râbın kullanımını devamlı surette öncelikli hâle getirmiştir. Kutrub'un iddiası, "i'râb salt semantik anlam farkı için vardır" önermesini aşarak fonetik ihtiyaçlara dikkat çekmiştir. Neticede sonraki nahiv âlimleri de bu "ses boyutunu" tümüyle yok saymamış, ancak temel motivasyon olarak yine semantik ve sentaktik boyutun altını çizmeye devam etmiştir.

İ'râb meselesine odaklanan klasik eserlerin incelenmesinin sonucu olarak; isim-fiil-harf kategorizasyonu içinde, özellikle fiillerin konumu ve i'râb alıp almaması ile ilgili tartışmalar, dilin teorik altyapısının zenginliğini yansıtmaktadır. Öyle ki bir taraftan zaman-mekân anlam katmanları diğer taraftan fonetik düzen ve belâgat kaygısı aynı potada eritilmektedir. Böylece i'râb hem anlam örgüsünü hem de ses uyumunu oluşturarak Arapçanın kurgusal ve sanatsal imkânlarını açığa çıkaran bir "dil omurgası" işlevi görmektedir. Kutrub'un "sükûn ve fonetik estetik" perspektifi, Basra-Kûfe ekollerinin "semantik ve sentaktik merkezli" açıklamalarıyla birleştirildiğinde, i'râbın klasik Arapça üzerinde çift yönlü (anlam-ses) ve çok katmanlı bir etkiye sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, günümüzde büyük ölçüde kaybolmasına rağmen fasih Arapçada hâlâ devam eden i'râbın, yalnızca "dil tarihi" açısından değil, "dil felsefesi ve teorisi" açısından da zengin bir örnek oluşturduğu gerçeğini teyit etmektedir.

Kaynakça

Cezûlî, Ebû Musa İsa b. Abdilazîz b. Yelelbaht. *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye.* thk. Şaban Abdulvahhâb. Mekke: Matbaatü Ümmi'l-Kurâ, ts.

Dayf, Ahmed Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Ebü'l-Fedâ', İmâdüddin İsmail. *el-Kennâş fî fenney en-nahv ve's-sarf*. thk. Riyad b. Hasan. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 2000.

Ebû Hayyân, Muhammed el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Recep Osman. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998/1418.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrârü'l-Arabiyye*. b.y.: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 2003/1424.

Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu kitâbi'l-Hudûd fi'n-nahv*. thk. el-Mutevallî Ramazan. Kahire: Mektebetü'l-Vahbe, 1993/1414.

Fârıdî, Muhammed el-Hanbelî. *Şerhu'l-Fârıdî alâ Elfiyyeti b. Mâlik*. thk. Ebü'l-Kümeyt - Muhammed Musafa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2018/1439.

Hamani, Abdenbi. "The Phenomenon of I'rab: Between Linguistic Conventions and Relations of Proximity". *Tabayyun: Critical and Historical Studies* 7 (2014), 75-100.

Hanfer, Hazım. *el-'Unşûtatü fi'n-nahv*. b.y.: y.y., ts.

Hassânî, Talâl b. Halef b. Mahfûd "el-Savâit el-musavvere ve eseruhâ fî'l-bünye ve'l-i'râb 'inde Kutrub fî kitâbih Meânî'l-Kur'ân ve tahlil müşkil i'râbih". *Mecelletü Câmiatü Tebük li-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 3/4 (2023), 229-253.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk, Muhammed Ali en-Neccâr. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

İbn Mâlik, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tâî Cemalüddin. *Şerhu Teshili'l-Fevâid*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedavî el-Mahtûn. b.y.: y.y., 1990.

İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ b. Ali el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emil Bediî Yakub. Beyrut: y.y., 1422.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fî ilmü'l-Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Aliyyüddin. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1999/11420.

İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâlüddîn. *el-Kâfiye fî ilmü'n-nahv*. thk. Salih Abdülazîm eş-Şair. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

İbnü'l-Verrâk, Muhammed b. Abdullah b. el-Abbas Ebü'l-Hasen. *İlelü'n-nahv*.

thk. Mahmud Câsim Muhammed ed-Derviş. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

'Îyd, Muhammed. *en-Nahvü'l-musaffâ*. Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1971.

Karâle, Zeyd Halil Fallâh. "Re'yü Kutrub fi'l-harekât ve câhiratü'l-i'râb fî 'ârâ'i'l-lugaviyyîn". *Buhûs ve Makâlât* 13 (2012). https://doi.org/10.34174/0327-000-013-011

Kermî, Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr. *Delîlü't-tâlib li-kelâmi'n-nahviyyîn*. Kuveyt: İdâratü'l-Maktûtât, 2009.

Mahmud, Semih Muhammed Abd el-Muhsin. "Ferâid Kutrub el-i'râbiyye fî kitâbih 'Me'ânî'l-Kur'ân ve tahlil müşkil i'râbih fî dav'i'l-cüz'i'l-muhakkak minh". *Havliyye Kulliyyetü'l-Luga el-Arabiyye* 25/12 (2021), 11735-11812. https://doi.org/2021.206968.bfag/10.21608

Müberred, Ebü'l Abbas Muhammed b Yezid el-Ezdi. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhalık Azime. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1985.

Özalp, Mehmet Sıdık. "Arap Dilinde İ'râb Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019). https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/773350

Peña, Salvador. "I'râb as Syntax". *Zeitschrift Für Arabische Linguistik* 33 (1997), 100-104.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa. *Risâletü menâzilü'l-hurûf*. thk. İbrahim es-Samerraî. Amman: Dârü'l-Fikr, 1994.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. 5 Cilt. thk. Ahmet Arnaût - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000,

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Kahire: Müessesetü'l-'Âlemî, 1989.

Silué, Djibril Nanourgo - Koné, Kiyofon Antoine. "Grammatical Morphemes, Conceptual Structures and Semantic Representation". *Journal of Language and Linguistic Studies* 17/Özel Sayı 2 (2021), 726-734.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdalî - Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

Şimşek, Mehmet Ali. "Arap Dilinde İ'râbın Yeri, Anlatım ve Anlamadaki Rolü". *Nüsha* 6/22 (2006), 25-48.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-*

Mesâ'ilü'l-hilâfiyye fi'n-nahv. thk. Muhammed el-Halvânî. Beyrut: Dâru'ş-Şarkı'l-Arabî, 1992.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tebyîn an Mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman b. Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Garb, 1986.

Vâdî, Abd el-Hüseyin Musa. "Delâletü'l-alâmâti'l-i'rabiyye 'inde Kutrub ve mevâkifu'l-muhdesîn minhâ". *Havliyât Adâb Ayn Şems* 50 (2022), 116-127. https://doi.org/2O22.254II4.aafu/2I6O8.IO

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak en-Nihâvendî. *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârun-Nefâis, 1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr. *el-Mufassal fî sınaati'l-i'râb*. thk. Ali Mulahham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÇEVİRİ MAKALELER
TRANSLATED ARTICLES

YIL / YEAR 14 | SAYI / ISSUE (2025/27)

SPIRITUAL RETREAT (KHALWAH) IN THE HISTORY OF SUFISM AND THE ROLE OF KHALWAH IN SPIRITUAL TRAINING

Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü

Öncel DEMİRDAŞ

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.

Assoc. Prof., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism Ankara, Türkiye.

onceldemirtas@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0413-9870

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makalesi / Translated Article
Geliş Tarihi / Received: 11 Mart / March 2025
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran / June 2025
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025
Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 633-650

Atıf / Citation: Demirdaş, Öncel. "Spiritual Retreat (Khalwah) in the History of Sufism and the Role of Khalwah in Spiritual Training [Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER] 27 (Haziran / June 2025): 633-650
https://doi.org/10.51553/bozifder.1655555

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 (**Öncel DEMİRDAŞ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Abstract[1]

In the process of spiritual training, Sufism utilizes specific methods to educate human. Spiritual retreat (khalwah) is one of these methods peculiar to Sufism. The concept of khalwah refers to a continual effort to distance human from the base and immoral aspects of his/her lower self, which are regarded as the source of his/her bad characteristics. Solitude and concealment function as the two main principles in the khalwah training. Therefore, a person who practices khalwah is required to spend his entire time in a secluded place on educating and purifying his soul, performing acts of worship, ascetic disciplines, contemplation, and dhikr (remembrance of God). In the practical dimension of Sufism, the aim of "khalwah" for a person is to major on the idea that he is always in the presence of Allah, remaining separate from the others for a while.
Keywords: Sufism, Training Method, Nafs/self, Desire, Purification, Contemplation, Dhikr (Remembrance).

Introduction

The aim of Sufism is to educate people spiritually and help them to develop good moral values. From this aspect, its aim is the most sublime. Therefore, Sufism has emerged as a discipline aspiring to educate human materially and spiritually. This discipline brings man in ideal human characteristics during the training process.

Sufis have used various methods for the self (nafs) exoneration and heart purification of human beings such as asceticism, mujahede, contemplation, dhikr (remembrance) and khalwah (seclusion). They have applied these methods properly for people they have taken in spiritual training. Khalwah, being one of these methods, is a mystical concept which refers to the special occasion that a Sufi experiences.

1. Khalwah: Meaning of the Word and Term

Khalwah, an Arabic word, means to stay alone and retreat to a secluded place or to stay alone with somebody in the dictionary.[2] In the Sufism literature, on the other hand, it refers to a Sufi's spending time with worship, asceticism, contemplation, and dhikr in charge of a mentor in

[1] Bu çalışma, Öncel Demirdaş tarafından kaleme alınan "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü" başlıklı makalenin (*EKEV Akademi Dergisi*, 16/53 (2012), 131-142) İngilizce olarak tercüme edilmiş hâlidir. Dipnotlar ve kaynakça İSNAD Atıf Sistemi'ne (2. Edisyon) uyarlanmıştır.

[2] Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem Ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1990), 237-242; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1304-1305), 805.

a place isolated from the outside world for training and purification of his lower self that is the source of bad habits and characteristics.[3] To talk to Allah in privacy, and make an effort to clean heart from wrong beliefs and evil habits are also evaluated as khalwah.[4] The aim of khalwah in the mystic thought for a person who has just entered the mystic life is to isolate himself from his fellow man for a certain period and concentrate his mind on -the thought of Allah.[5]

While Abū Sarrāj Tūsī (d. 378/988) defines khalwah as "to turn away from interests which keep what is apparent or esoteric busy."[6] Najm al-Dīn Kubrā (d. 618/1221) describes it as worshipping by staying away from various activities at a dark place where the sunlight does not enter.[7]

The words, "chilla"and "ʾarbaʿīn" are also used in place of "khalwah". The word "chilla" (suffering) comes from the word "chihil" (forty) in the Persian language. This expression in time has been used in the sense of embracing difficulties and troubles or suffering a lot. These hidden worshipping places called khalwah places (khalwahkhāna) are also called as "chillakhāna" meaning suffering places. The word "ʾarbaʿīn" means forty in Arabic. Hence, the saying "entered into arbain" for the ones who enter khalwah for forty days starts to be used this way. Besides, it is commented that because the human beings' embryologic development stages in the mother's womb are completed in forty days, khalwah will also end in forty days.[8]

[3] Muhammed A'lâ b. Alî b. el-Fârûkī et-Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn* (Beyrut: y.y., ts.), 459; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Kahire: Dâru'r-Reşâd, ts.), 113; Suâd Hakim, *el-Mu'cemu's-sûfî* (Beyrut: Daru Nedre, 1981), 434-438; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 139.

[4] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* (b.y.: y.y., t.y.), 43; Şeyh Tahir Tokâdî, *Mantikü'l-Gayb (Gayb Aleminden Sesleniş)*, haz. Tahir Hafızalioğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 43; Erhan Yetik, *İsmail Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 188-9; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), "Halvet", 249; Robert Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005), 159-160.

[5] Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991), 125.

[6] Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 354.

[7] Serrâc, *el-Lüma*, 76.

[8] Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *AÜİFD* 39 (1999), 536.

Also, "ʿuzlah" (solitude), "waḥdah" (unity), "inziwāʾ" (retreat), and "iʿtikāf" have close meanings with "khalwah." This way of living of Zāhids and Sufis isolated from the society repeatedly or at certain intervals hermetically is also named with these similar words.[9]

Abū Ḥafṣ Shihāb al-Dīn ʿUmar al-Suhrawardī (d. 632/1234) emphasizes the difference between khalwah and "ʿuzlah". Khalwah, according to him, is to retreat to a place away from society and crowds while ʿuzlah stays away from nafs, its desires and demands, and everything that occupies the mind with things other than Allah and abandoning all these. He stated that khalwah is generally a physical separation from society, while ʿuzlah is a spiritual and conscious separation.[10] In this respect, it is understood that -the closeness of heart to Allah is called ʿuzlah, whereas the alienation of physical existence from crowds is called- khalwah.[11] When this explanation about the difference between khalwah and ʿuzlah is considered, in khalwah a need for staying away from society is felt, while the essential of ʿuzlah is the effort to be with al-Ḥaqq within the society.

2. Brief Historical Account of Khalwah

2. 1. Khalwah in the History of the Prophets

In the history of the prophets and life of our beloved Prophet it is possible to see the traces of khalwah applications accepted among the folk and gained prevalence even within the sayings related to khalwah like, "hands at profit; hearts with lover", "the hearts's absence within the folk, readiness with Allah."

The period assigned for khalwah is inspired by the conversation of the Prophet Moses with Allah. As decreed in the ayat; "And we made an appointment with Moses for thirty nights and perfected them by (the addition of) ten; so the term of his Lord was -completed as forty nights."[12] Apart from this, it is narrated that the Prophet Moses passed

[9] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), "Halvet", 220; Cebecioğlu, "Halvet", 249.

[10] Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 478-479.

[11] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 140.

[12] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

through several severe sufferings in Median as long as he stayed with the Prophet Shuaib.[13] Moreover, the Prophet Moses had told the Israelites when in Egypt that he would bring a Book explaining what is halal and forbidden and showing the limits ordained by Allah and judgments when the Almighty Allah destroyed their enemies and rescued them. When Allah, The Supreme being, destroyed Pharaoh and saved them, Moses asked for the book from His Lord. His Lord ordered him to fast for thirty days. Then it was the month Dhu al-Qaʿdah and at the night of the thirteenth day, he did not like the smell coming from His mouth and washed it with a miswak made of hirnub tree. Upon this, the angels told the Moses: "We were smelling musk odor from your mouth, you spoiled it with miswak. Allah the Supreme ordained him to fast ten more days in Dhu al- Ḥijjah.[14] It is said that forty days khalwah application comes from here. When the Prophet David was afflicted with a fault, he used to prostrate himself until he was forgiven by his Lord.[15]

Khalwah applications also existed in the life of the Prophet. He liked solitude, sometimes he retreated to the Cave Hira near Mecca and lived an ascetic life, entered iʿtikāf after his prophethood can be evaluated within this scope. Regarding the fact that the Prophet liked solitude and he lived a secluded life in Cave Hira, ʿĀʾishah (RA) relates: "Divine inspiration to Rasūlallah started through accurate dreams he saw in his dreams. There was no dream which did not come true the next day. Later, he started to enjoy solitude and khalwah. He used to go to the Mountain Hira and occupy himself with contemplation and worship and eat food. Afterward, he used to go back near Khadījah and eat food again. During his presence in Mountain Hira, Allah used to send him an angel and deliver His divine message."[16]

Yayınları, 2009), al-Aʿrāf 7/142.

[13] Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971), "Halvet", 1/713.

[14] Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, çev. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayınları, 1990), 263-264.

[15] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 279.

[16] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Riyad: Dâru's-Selam, 1999), "Bed'ul-vahy", 1 (No. 3); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "İman", 1 (No. 252); Fuat Günel, "Hira", *Türkiye Diyanet*

Iʿtikāf means for a certain period and to worship to stay in a masjid where jumuʿah prayers are performed. The person who enters iʿtikāf cuts his bonds with the external world in a way and devotes himself to worshipping, reading the Qur'ān, dhikr, and contemplation. A person practicing iʿtikāf is beware of empty words, stays in clean dresses, and perfumes himself with a nice fragrance. He does not go out of masjid as long as he does not have a valid reason like taking ablution.[17] Although iʿtikāf is a kind of khalwah, distinctively khalwah has to be performed under the supervision of a murshid.

Khalwah has become the subject not only to/of actual but also verbal Sunnah. The Propthet's saying, "The ones whose eyes are filled with tears in a deserted place will be among the holders of privilege in hereafter" is an example of verbal Sunnah.[18] Also, the hadith "whoever acts just for Allah sincerely for forty days is given great wisdom from his heart towards his tongue."[19] can be evaluated in this context.[20]

2.2. Khalwah in the Early Period of Sufi

In the first two centuries of the Hijri calendar which is accepted as the first period of Sufism, it is observed that some ascetics besides obeying the Prophet, under the influence of political-social life also abandoned the community life and withdrew into seclusion at a corner in their houses or preferred living in deserted places. In the following periods, Sufis pursuing these traditions of ascetics before them rendered khalwah an essential basis of mystical life. Some of them even went to extremes by deserting their houses and starting to live in graveyards, wrecks, ruins, or in small shelters, they built for worship and even in caves. For that reason, there are some groups called "shikeftiyyah." These are reported to go to settlement areas only for Jumah or funeral prayers. It is possible to

Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/121-122.

17 Hasan Kamil Yılmaz, "Ramazan Halveti: İtikaf", *Altınoluk* 50 (Nisan 1990), 18.

18 Buhârî, "Ezan", 10/36 (No. 659); el-Kuşeyrî, 12/91 (No. 2380).

19 İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Beyrut: y.y., 1985), 223-224.

20 Necmeddin Kübrâ, *Risale ile'l-haimi'l-haif min levmeti'l-laim*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 76; Süleyman Uludağ, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/286.

encounter this application which can be evaluated under the framework of ʿuzlah since 3./8. centuries in the sources; still practicing khalwah with certain principles under the supervision of a shaikh in chillakhāna or khalwahkhāna is seen since 6./10. centuries.[21]

While ascetics such as Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), Ibrāhīm ibn Adham (d. 162/779), Dāwūd al-Ṭāʾī (d. 165/781), Fuḍayl b. ʻIyāḍ (d. 187/803) and Bishr al-Ḥāfī (d. 227/841) prefer a khalwah life, the authors like Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, Abū Ṭālib al-Makkī (d. 359/996) mentioned ʾarbaʿīn in their works and also recommended this to people around them.[22]

Al-Ghazālī states that thanks to khalwah and uzlet, the tongue will stay far from the disasters of the tongue, the heart will be saved from spiritual illnesses like hypocrisy and one will earn the habits of asceticism and conviction; be saved from being inflicted with evil man, reach certain confidence through worship and dhikr, end the feelings of hatred and hostility, emerge the feelings of closeness to Allah and save the eyes and ears.[23]

While the mentioned people were counting the benefits of khalwah, the pioneer name who explained the conditions of making khalwah and its principles in detail was al-Suhrawardī. He touched upon these issues in his work called ʿ*Awārif* which he divided into 63 chapters being inspired by the life of the Prophet. He dealt with the conditions to enter khalwah and the situation that may appear during khalwah in the 26th, 27th, and 28th chapters of ʿ*Awārif*.

Al-Suhrawardī, preferring khalwah by moving away from people for a long time after he completed his training in science says these about the aim of Sufis practicing ʾarbaʿīn:

"Sufis do not have any other special aim which is different from the times

[21] Serrâc, *el-Lüma*, 211-212; Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, "Erbain", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 11/ 270; Cebecioğlu, "Çile", 146-147.

[22] Serrâc, *el-Lüma*, 211-212; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayınları, 1999), 333-334; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1992), 2/592; Uludağ-Eraydın, "Erbain", 11/2270.

[23] Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2/579-602, 3/174-175; Hasan Kâmil Yılmaz, "Çile-Erbain-Uzlet", *Altınoluk* (İstanbul: Mayıs 1990), 51/31.

> when they are out of ʻarbaʻīn. When they are overwhelmed by the prohibited desires, they want to control their status. They do this to spread the influence of ʾarbaʻīn into all times and always feel as if they are in ʾarbaʻīn"[24]

That is, Sufis do this to suppress the desires of nafs (the lower self). Sufi's devotion to Allah, worshipping, turning towards Him with all his being, and getting free of daily anxieties of life will save him from the feelings of shame he is in. As a result, he will approach the "qurb manzil", which means the source and center of all the sciences, in the presence of the Divine Being. When ʾarbaʻīn is completed, all feelings of shame disappear, and knowledge of marifat starts to flow toward him.[25]

In the works written after al-Suhrawardī by various tarīqa shaiks, the information mentioned regarding chilla and ʾarbaʻīn is transferred from this work. Just some applications of several tarīqas emerge in/over time.

2.3. Khalwah Practices in Tarīqas

When looking at the sources on how to practice khalwah, since the first term authors there is an emphasis that it must be carried out under the supervision of a shaikh and by obeying its conditions. In the case that its conditions are not realized, chilla is ruined. This is named "breaking chilla". The ones who do it are called "chilla breakers". Khalwah is carried out in a dark place where there is no sunlight by staying away from various activities. This means sense organs will be closed to the external world and the eye of the heart will be opened.[26]

The duration of khalwah differs according to the tarīqas, and there are applications of three days, forty days, or one thousand and one days. The most used period is forty days. Daily food of the Sufi practicing khalwah is until the minimum need is met. During khalwah, a Sufi does not go out except the indispensable situations and occupies himself with worship, asceticism, and contemplation day and night.

Since the period of asceticism, it is seen that khalwah the rules and bases of which have been settled down in the following centuries have

[24] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 263.
[25] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 264; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdi*, 463-464.
[26] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 279-281; Kübrâ, *Risale*, 76; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdi*, 115.

found a place for itself within tarīqas after its being institutionalized and used as a training method. Aḥmad Yasawī, at the age of sixty-three, the age the Prophet Muḥammad (PBUH) passed away, entered into the khalwah place (khalwahkhāna) which he had it made himself and until the end of his life, he kept himself busy with worship and contemplation.[27]

Among the oldest khalwah places inherited in Anatolia in its first form, the ones taking place in Aṣḥāb al-Kahf Islamic monastery dated 612 (1215) near Elbistan, Afşin draws attention with their interesting designs reminding the habit of ascetics' and the Sufis' of the early period using caves as khalwah places.[28]

Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī (d. 672/1273) came to a Byzantium monastery on the skirt of a mountain between Konya and Sille he came down to the bottom of a cave where cold water came out and withdrew into seclusion for seven days and seven nights there and afterwards, returned unconsciously. In Mawlawiyyah being attributed to Mawlānā on the other hand, chilla application is much more different. Concerning to the number corresponding to the word, "riḍā" through the numerological account or according to another rumor the total period that Mawlānā got into khalwah, one thousand and one day period has been accepted for suffering.[29]

There is a personally used khalvet place (khalwahkhāna) which Ḥājī Baktāsh Walī (d. 669/1271), who is said to have practiced khalwah in many cities (Madinah, Pebble, al-Quds, Umayyad Mosque in Damascus) during his travels as well as Aṣḥāb al-Kahf Islamic monastery, in the dervish lodge at Sulucakarahöyük near Kırşehir (today's Ḥājī Baktāsh lodge).[30]

The main aim of khalwah is to have the consciousness of being in the presence and together with al-Ḥaqq at any moment by removing all the otherworldly concerns from the heart. Thus, some Sufis claim that a person who can reach up to this level of consciousness can realize

[27] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: DİB Yayınları, 1981), 72.
[28] M. Baha Tanman, "Halvethane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/388-389.
[29] Tanman, "Halvethane", 15/388-389; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik* (İstanbul: Gül Matbaası, 1983), 391-396.
[30] Tanman, "Halvethane", 15/389.

the same application within the folk, too. ʿAbd al-Karīm al-Kushayrī (d. 465/1072) describes a wise person (ʿārif) as "kā'in and bā'in" (somebody who can be separated from the folk while he is with them)[31]. If the main principle is to be with folk outwardly but with al-Ḥaqq inside, in this case, a person does not need to isolate himself from society to be together with al-Ḥaqq. A person can also be practicing khalwah while he is in public. This understanding later has been expressed by the Naqshbandīs as "khalwah within committee" (khalwah dar anjuman).[32]

3. The Place of Khalwah in Sharīʿa

For the khalwah to be implemented in accordance with its purpose and to take the desired results, it has to be completely relevant to the rules set by Sharīʿa and the Sunnah. A khalwah which does not have these qualifications may result desperately. A khalwah that is not suitable for Sharīʿa and the Sunnah is useful to obtain knowledge dependent on "riyāḍāt" kind of science to which the philosophers or materialists (dahriyūn) pay attention by purifying nafs (self); and most of the time this takes a person away from Allah. The devil makes man inclined towards this way digressed all the time through ideas the accuracy of which is predicted and riyāḍāt information that befalls the heart. As a result of khalwah training, one is completely attached to riyāḍāt. Hence, the person thinks he has reached his purpose. However, he is not aware that this way is an unprohibited and beneficial one for Christians and Brahmas.[33]

Khalwah is carried out without obeying its conditions as the monks, Brahmas, and some philosophers do by taking the sense organs away from preoccupation effectively in purifying the inside world. Nevertheless, this status of solitude can enlighten the heart only if it is in the direction of Sharīʿa and the Sunnah. The inclination of the person towards

[31] Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993), 101-103.

[32] Yâkûb-ı Çerhî, *Risâle-i ünsiyye*, düz. Muhammet Nezir Rancâ (İslâmabad: Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, 1983), 30; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, çev. Lamiî Çelebi (İstanbul: y.y., 1872), 419); Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahât-ı aynü'l-hayât*, çev. Mehmed Rauf Efendi (İstanbul: y.y., 1291), 36; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: y.y., 1973), 74-78.

[33] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 271.

worldliness decreases and make him reach the taste of dhikr. It enables one to do any worship like praying and reading the Qur'ān sincerely.[34]

Al-Suhrawardī explaining the rules and conditions of practicing khalwah in detail draws attention to the point that firmness of intention and making it faithfully is required. According to him, one must get involved in khalwah for the salutation of religion, destruction of nafs factor and to be able to perform acts towards Allah cordially. About this issue, he mentioned these warnings:

> "A group among Sufis being confused about khalwah and ʾarbaʿīn have diverted the words from their correct meanings and been exposed to the intervention of the devil. Because the devil has misled them, they have started to get into khalvet without giving it its due truly and in a way far from the main destination. Upon hearing that mashāyikh and ṣūfiyya during their khalvet are exposed to some facts and revelation, they have chosen the way of khalwah for this reason. This is the very self of going astray. Real Sufis choose khalwah and solitude for the salvation of religion, the disappearance of nafs conditions, and the possibility of the performation of acts for Allah sincerely."[35]

Supposing khalwah as a means to reach divination or karāmah (miracles) and entering into khalwah just for this reason is not acceptable by Sharīʿa and the Sunnah. Experiencing such situations does not have any value in terms of showing the spiritual maturity of the seeker. Contrarily, al-Suhrawardī reminds this warning of Abū Tamīm al-Maghribī regarding that one mustn't trust these instances.

> "Tahir b. Abu'l- Fadl informed us through an authorization letter that Abū Tamīm al-Maghribī uttered these: The one who prefers khalwah to *ṣuḥbah* (meetings for spiritual training) it is essential to get rid of all thoughts except divine dhikr (dhikr al-ilāhi), stay far from all the desires other than the will of Allah (Murād al-Subḥānī) and alienate himself from all the reasons related to the desires of nafs. One who does not enter into khalwah without these qualifications is absolutely exposed to fitna or trouble."[36]

[34] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 271.
[35] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 270.
[36] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 270.

What is more, al-Suhrawardī informs the dreadful situation of somebody who loses his faithfulness to reach karāmah and claims existence in himself being deceived by the emergence of divination (kashf) and karāmah in this world and hereafter through these expressions:

> "A seeker has to know that he must not be taken in by revelations opened to him and these never provide benefit to him even if he walks over water, flies on air as long as he does not give them due to taqwā and asceticism (zuhd). A person being deceived by dreams and impossibilities (muḥāl) and does not realize his khalwah faithfully gets into khalwah in vain and goes out of it by fooling himself. This person eradicates the taste of worship and nice treatment from himself; his concern about Sharīʿa leaves him, hence being disgraceful in this world and hereafter."[37]

"The meaning of khalwah is not karāmah. As a matter of fact, one of the Sufis said that: 'The Supreme Being asks for uprightness from you, but you are after karāmah!'"[38]

4. Khalwatiyah

It is true that as well as having different khalwah applications in tarīqas, khalwah has been rendered as the main element of tarīqa and even the founder of Khalwatiyah gave the tarīqa its name due to his entering into khalwah plenty of times. The formation of this tarīqa called Khalwatiyah is realized this way:

Abū ʿAbdallāh Sirāj al-Dīn ʿUmar ibn Akmal al-Dīn al-Jīlānī al-Lāḥijī (d. 750/1349 or 800/1397), born in Lahijan in the region of Gilan, became affiliated with his uncle ʾAkhī Muḥammad Khalwatī (d. 780/1378-79) who was serving for the guidance activities as the khalīfa of Ibrāhīm Zāhid al-Gilanī and after his death he replaced his uncle's leading maqam. ʿUmar al-Khalwatī afterward continued his guidance activities by going to Tabriz under the sovereignty of Qara Qoyunlu. The tarīqa chain is united with Zāhidiyyah, a tarīqa attributed to Ibrāhīm Zāhid al-Gilanī by means of ʾAkhī Muḥammad but could not become an institutionalized one. The chain has turned out to be Ṣafawiyya under Ibrāhīm

[37] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 278.
[38] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 271.

Zāhid al-Gilanī's khalīfa Ṣafiyy al-Dīn Ardabilī and Khalwatiyah under ʿUmar al-Khalwatī. From Ṣafawiyya to Bayrāmiyya; from Bayrāmiyya to Jalwatīyya tarīqas were born and Khalwatiyah from which many branches emerged has become one of the most widespread tarīqas of the Islamic world.[39] Together with these branches Khalwatiyah has spread to a wide geography and has become an institutionalized tarīqa applying especially khalwah training.

Although the tarīqa is attributed to ʿUmar al-Khalwatī its spreading to a wide area is thanks to Sayyid Yaḥyā al-Shirwānī al-Bākūwī. For this reason, he is called the second pir (pir-i sani) of the tarīqa. After Yaḥyā al-Shirwānī, born in Shemah and passed away in Baku (869/1464) it was separated into four main branches. These are:

Rūshaniyya: The branch founded by Dada ʿUmar Rūshanī (d.892/1487)

Jamāliyya: The branch founded by Shaikh Meḥmed Chelebī Jamālī (d.899/1496) being famous as Chelebī Khalīfa.

Aḥmadiyya: The branch pioneered by Aḥmad Shams al-Dīn al-Marmarāwī (d. 910/1504).

Shamsiyya: The branch founded by Shams al-Dīn Aḥmad al-Sīvāsī (d.1006/1597).[40]

The case that Sunni-inclined tarīqas were supported by the Ottoman government was also valid for Khalwatiyah. In this event, as well as itikadi trends, a search against Ṣafawiyya which started to become a threat due to their Shīʿa tendencies had influence.[41]

In the history of Sufism and tarīqas, why is khalwah occupying such a

[39] Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Muradiye Kültür Vakfı, 1994), 119-120; Mehmet Rıhtım, *Seyid Yahya Bakuvî ve Halvetîlik* (Bakü: Qısmet Yayınları, 2005); Hasan Almaz, *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık: Halvetî Pir Seyyit Yahyâ Şirvânî, Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2007), 36-37.

[40] Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, 574-575; Sadık Vicdani, *Tomar-ı turuk-ı aliyye*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 179, 187-188; Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yayınları, 1984), 83-169; Süleyman Uludağ, "Ahmediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/171; Mehmet Serhan Tayşi, "Cemaliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/318.

[41] Tanman, "Halvethane", 15/388-393.

significant place needed? Or what kind of a psychological situation leads man to perform khalwah? Now we will deal with these issues briefly.

5. The Pyschological Side of Khalwah

Al-Ghazālī says regarding the benefits of khalwah and retreating into seclusion that these make people worship more sincerely, may save them from sins like hypocrisy, gossiping, and lying, distance them from fitnah and corruption, may save them from the oppression and torment of the community and make them cease to have expectations from human beings.[42]

Khalwah, besides one's ruling over his nafs, is one of the keys to opening the doors of inspired ʿilm (ʿilm al-ladunnī) and one of the most important methods to save the heart from the delusions of nafs. Although nafs do not like it, somebody retreating from people by performing khalwah, in another word, a person who imprisons his nafs for the sake of obedience to Allah by drawing his nafs back from their usual location will start having pleasure out of this application after a certain period.[43]

Apart from its being heavy for nafs, the main reason why khalwah is not found pleasant is monophobia (fear of solitude), an inherent phenomenon. Nevertheless, there are basically two kinds of solitude; one is obligatory and the other is optional. Obligatory solitude is a kind of loneliness that human avoids. Optional solitude, on the other hand, infuses trust into a human instead of fear unlike the other. In such a solitude like khalwah an individual discovers his beauty and the source he originates.

The feeling of solitude, in a way, is the feeling of a deep longing to go back to the place where we are left out or had to leave after coming by birth from the most secure place, the mother's womb. The first story of *Mathnawī* talks about a ney missing the place it originates.

Micheala Mihriban Özelsel, also a psychologist, transformed her monophobia which became one of her biggest fears after a trauma she experienced into solitude which she chose consciously and performed

[42] Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2/579-602.
[43] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, 264, 266.

khalwah. By this means, she has held on to life again and has even thrown firsts reflecting the state of mind she experienced in her work.[44]

Khalwah, according to the statement of Özelsel, is to clean the mind from conditionings and make it open for new suggestions. If conditionings are restricting and restraining a person and disposal of all these enables him to adopt wide-angled better options, this kind of conscious solitude will free him.[45]

These fixings of Özelsel in fact supports al-Suhrawardī's evaluations about khalwah centuries ago:

> "Mankind's devotion himself to Allah, worshipping, turning towards Him with all his being and getting free of daily anxieties of life will save him from the shames he is in. As a result, he will approach the 'qurb manzil', which means the source and center of all the sciences, in the presence of the Divine Being to the extent that shades disappear. When ʾarbaʿīn is completed all feelings of shame disappear and knowledge of marifat starts to flow toward him."[46]

In this position, a Sufi practicing khalwah resembles a person who does not leave the door of al-Ḥaqq and repeats his wish until his need is satisfied. Within this process, he participates into existence in a sense and realizes the transience of the world and values to be reached mainly.

After such an enlightenment, Sufi joins the community. Neither trade or shopping nor any kind of other wordly activity can detain this Sufi from Allah. Thus, a Sufi still can maintain his khalwah mood within the society, which is the meaning of the concept "khalwah dar anjuman" taking part among the principles of Naqshbandiyya.

Conclusion

Eventually, khalwah is a significant step for a Sufi on his way to reaching the secrets of being "ashraf al-makhlūqāt" (the most honorable of the creatures) freeing himself from his dirt of sins, stresses, and anxieties. Human is not able to realize true and moral behaviors without truly dis-

[44] Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün*, çev. Petek Budanur Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002).

[45] Sefa Kaplan, "Alman Psikolog Michaela Üsküdar'da 40 Gün Halvete Girdi", *Hürriyet* (8 Şubat 2003).

[46] Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif,* 264.

covering and understanding himself/herself. For a person to be able to understand others and life, he has to understand himself. In this respect, the khalwah experience is an important training stage in Sufism. Sufis passing through this stage successfully become people who manage to stay alone and keep their silence now and then and, if expressed through psychology language, who succeed in being individuals within the society. As in the khalwah experience, preferred solitude through maintaining self-harmony inside and enjoying without harming personality integrity functions as a crucial psychological support for the peace and happiness of human.

Bibliography

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. Beyrut: y.y., 1985.

Almaz, Hasan. *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık: Halvetî Pir Seyyit Yahyâ Şirvânî, Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2007.

Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.

Asım Efendi. *Kamus Tercümesi*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1304-1305.

Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *AÜİFD* 39 (1999), 535-564.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Dâru's-Selam, 1999.

Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*. çev. Lamiî Çelebi. İstanbul: y.y., 1872.

Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Muradiye Kültür Vakfı, 1994.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Daru'r-Reşad, ts.

Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yâkûb-ı Çerhî. *Risâle-i ünsiyye*. düz. Muhammet Nezir Ranchâ. İslâmabad: Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, 1983.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 2004.

Frager, Robert. *Kalb, Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1992.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: Gül Matbaası, 1983.

Günel, Fuat. "Hira". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/121-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.

Kaplan, Sefa. "Alman Psikolog Michaela Üsküdar'da 40 Gün Halvete Girdi". *Hürriyet* (8 Şubat 2003).

Kâşifî, Ali b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât-ı aynü'l-hayât*. çev. Mehmed Rauf Efendi. İstanbul: y.y., 1291.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1981.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993.

Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Kübrâ, Necmeddin. *Risale ile'l-haimi'l-haif min levmeti'l-laim*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Mekkî, Ebû Tâlib. *Kâtü'l-kulûb*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları, 1999.

Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette 40 Gün*. çev. Petek Budanur Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3. Cilt. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Rıhtım, Mehmet. *Seyid Yahya Bakuvî ve Halvetîlik*. Bakü: Qısmet Yayınları, 2005.

Serin, Rahmi. *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*. İstanbul: Petek Yayınları, 1984.

Serrâc, Ebu Nasr Tûsî. *el-Lüma*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Suâd Hakim. *el-Mu'cemu's-sûfî*. Beyrut: Daru Nedre, 1981.

Sühreverdi, Ebu Hafs Şihabuddin Ömer. *Avârifu'l-maârif*. çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tabakâtü's-sûfiyye*. by.: y.y., t.y.

Tanman, M. Baha. "Halvethane". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/388-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Tayşi, Mehmet Serhan. "Cemaliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/318. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tehânevî . Muhammed A'lâ b. Alî b. el-Fârûkī. *Kitâbu Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn*. Beyrut: y.y., ts.

Tokâdî, Şeyh Tahir. *Mantıkü'l-Gayb (Gayb Aleminden Sesleniş)*. haz. Tahir Hafızalioğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: y.y., 1973.

Uludağ, Süleyman - Eraydın, Selçuk. "Erbaîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/270-271. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman. "Ahmediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/171. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Uludağ, Süleyman. "Halvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Vicdânî, Sadık. *Tomar-ı turuk-ı aliyye*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Yetik, Erhan. *İsmail Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Çile-Erbain-Uzlet". *Altınoluk* 51 (Mayıs 1990).

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Ramazan Halveti: İtikâf". *Altınoluk* 50 (Nisan 1990).