



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 6

Sayı 1

Ocak - Haziran 2006

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Hasan Kayıklık, Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri

Redaksiyon ve Dizgi

Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana
ilahiyat@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Atabey Kılıç, *Erciyes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Bülent Baloğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. İsmail Yiğit, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Hayati Hökeleki, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Halife Keskin, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Hüseyin Peker, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Kerim Yavuz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Levent Öztürk, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Mine Mengi, *Çukurova Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Muhyittin Bağçeci, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Ömer Dumlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Sebahattin Samur, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Veysel Uysal, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Hasan KAYIKLIK
Dini İnkâr Bağlamında Turan Dursun
1-14

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK
İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve
Fenası Problemi
15-33

Nuran YILMAZ
Klâsik Türk Şiirinde "Ashâb-ı Kehf": İslâmî'nin Mesnevisi Örneği
35-64

Asım YAPICI
Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme
Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği
66-115

Ali Ulvi MEHMETOĞLU - Adem AYGÜN
James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi
118-139

Fatih Yahya AYZAZ
Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri
142-180

Ebû Ubeyde Âlu Selmân - Çev. Burhan BALTACI
Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine
183-189

Sempozyum Değerlendirmesi

193-197

Dini İnkâr Bağlamında Turan Dursun

Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK*

Atıf©- Kayıklık, H. (2006). Dini inkar bağlamında Turan Dursun. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1), 1-14

Özet- *Bu çalışmada, insan yaşamında ortaya çıkan dini inkâr konusu tartışılmaktadır. Ancak tartışma genel bir değerlendirme olmayıp, Turan Dursun'un hayat hikâyesinden hareketle yapılmaktadır. Bu bağlamda önce Dursun'un kısaca hayat hikâyesi verilmekte ve daha sonra onun yaşadıklarından hareketle dini inkârının nedenleri araştırılmaktadır. Dursun'un çocukluk evresinde yaşadıkları, yetişkinlik dönemi tecrübeleri ve toplumsal çevresi, onun inkârında başrolü oynamaktadır.*

Anahtar sözcükler- *Din, din psikolojisi, dini inkâr, Turan Dursun.*

§§§

Giriş

Bilindiği gibi insan yaşamı değişimlerle doludur. İnsan dünyaya geldikten sonra hem fizyolojik ve biyolojik hem de toplumsal ve psikolojik çok çeşitli değişimler yaşamaktadır. Bu değişimler içinde insanın daha çok toplumsal ve psikolojik yönünü ilgilendiren dinsel yaşam ve onda ortaya çıkan değişimler din psikolojisinin temel araştırma alanları içinde yer alır.

İnsanın bireysel yaşamında görülen dinsel değişim, çok çeşitli biçim ve boyutlarda yaşanmaktadır. İnsan, içinde yaşadığı toplumun sahip olduğu kültür bağlamında dinsel inanç ve yaşayışını belirleyebileceği gibi ondan tamamen kopabilir de. Kısacası insan yaşamında görülen dinsel değişimleri şöyle sıralayabiliriz: İnsanın inandığı dini yaşama yoğunluğunda oluşan değişimler; inandığı dini terk edip başka bir dini seçme biçiminde ortaya çıkan değişimler; inançsızlıktan inanca geçme, yani herhangi bir dini kabul etmezken bir dinsel inanca yönelme biçiminde yaşanan değişimler ve inandığı dini terk etme ve yeni bir dine

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. hkayiklik@cu.edu.tr

inanmama şeklinde görülen değişimler (Kayıklık, 2005). Bütün bunlar bireysel yaşamda görülen ya da görülmesi olası temel dinsel değişimleri ifade emektedir.

Biz burada inandığı dini terk etme ve yeni bir dine girmemenin psikolojik kaynakları üzerinde duracağız. Ancak böyle bir konuyu soyut olarak çalışmaktansa, söz konusu değişimi yaşamış bir kişiyi örnek olarak alıp onun duygu, düşünce ve davranışları bağlamında konuyu açıklamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Değişimi yaşayan örnek kişi olarak Turan Dursun'u ele alacağız.

Turan Dursun, Türkiye'de yetmiş, Müslüman bir aileden gelen, medrese eğitimi almış, imam-hatip olarak çalışmış, müftülük yapmış ve dinsel içerikli radyo programları hazırlamış daha sonra dini inkâr ederek dinsizliği seçmiştir. O, hem inanç hem de inançsızlık alanında etkin bir biçimde çalıştığı için konumuza iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Çalışmamıza Dursun'un kısa yaşam öyküsünü vererek başlayacağız. Daha sonra ilk inkârın ortaya çıkışını anlatacağız. Bundan sonra onu inkâra iten sebepleri, diğer bir deyişle, inkârın güdülerini ele alacağız. Bunların tamamını onun kendi eserlerinden hareketle ortaya kaymaya çalışacağız. Burada bir gerçeği ifade etmekte yarar görüyorum. Bu söylediklerimizi yaparken, değer ve geçerlik hükümlerinden uzak kalmaya ve olanı olduğu gibi belirlemeye, elimizden geldiğince bilimsel nesnellığı korumaya özen göstereceğiz.

Dursun'un Kısa Yaşam Öyküsü

1934 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Yapaltın köyünde doğar. Beş yaşındayken ailesi ile birlikte dedesinin memleketine (Ağrı'nın Tutak ilçesine) gider. Babası imamlık yaparken kendisi de 13–14 yaşlarına kadar bölgede bulunan mollalardan din eğitimi alır. Daha sonra başka il ve ilçelerde hocalardan okuyup icazet alır. Bir süre imamlık yapar. Askerlik hizmetini tamamladıktan sonra ilkokulu dışarıdan bitirir.

Sınavlara girerek vaiz, müftü olur. Tekirdağ'da vaizlik ve müftülük yapar. Sonra Sivas Gemerek müftülüğü... Sivas müftülüğü... Ortaokulu dışarıdan bitirir. Altındağ müftülüğüne, buradan da Sinop'un Türkeli müftülüğüne sürülür. 1966 yılında TRT'ye geçer. Önce kayıt memurluğu sonra dinî programlar yapar. TRT'de sürgünler... ve 1982'de emekli. Yazarlık... (Dursun, A., 1996: 49-52; Dursun, 1999: 17-42).

İlk Kopuş

Türkiye Gençlik Teşkilatı, Turan Dursun'u Papa ile tanıştırmak ister. Teşkilatın amacı Dursun'la övünmektir. Dursun'un Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili bilgileri İslam kaynaklarına dayanmaktadır. Dursun, Papayla karşılaştığında daha güçlü olabilmek için Hıristiyanların kendi kaynaklarına başvurur ve gördükleri karşısında büyük bir şaşkınlık geçirir. Kendisi bu durumu şöyle anlatmaktadır: *"Aaa, daha ilk elime aldığımda sahtekârlığını görebildim. İlk elime aldığımda!.. ...Bir bakıyorum Tevrat'ın filanca yerinde şunlar var. Aaa filanca yerinde aynen var ya da değiştirilmiş biçimiyle var. Levililerde şu var, ona bakıyorum o da var. Matta inciline bakıyorum o da öyle. Zaten epeydir bu sorular vardı. Tamam, dedim. Bu adam sahtekârdır. Ama ne fena oldum. Öyle bir hınç oluştu ki! Çünkü o benim gençliğimi aldı, çocukluğumu aldı. Ben ondan dolayı gençliğimi, çocukluğumu yaşamadım... ...Ve o dakikadan başlayarak hemen savaşa giriştim"* (Dursun, 1999: 35–36). Mesleğin "zirvesi"ndeki müftü, mesleğini bırakır ve o andan itibaren *"Ben peygambere inanmıyorum, ama Allah'a inanıyorum"* (Dursun, 1999: 36) der ve böyle bir süre devam eder. Allah'a inanma üç yıl sürer ve sonunda Dursun Allah'a da inanmaz. O, peygambere imanı saf dışı bıraktıktan sonra, Allah'a iman konusunda büyük şüpheler yaşar. Kendine göre Allah'ın varlığını ya da yokluğunu belirlemek için çeşitli deneyler yapar. Bu deneyler sırasında karısı onun yaptıklarına şaşkın şaşkın bakar ve *"Sen delirdin mi?"* der. İki-üç yıllık bir duygu ve düşünce yoğunluğundan sonra Tanrı'nın hiç olmadığına karar verir. Ona göre bu bir sıçrayış olup bir inkâr da değildir. Çünkü olmayan bir şey inkâr edilemez (Dursun 1999: 37).

Dursun'un Dinden Tamamen Kopmasına Neden Olan Güdüler

Turan Dursun'un yaşadığı değişimle ilgili soruları, Doğu Perinçek'e dayanarak özetleyelim: Onun *"...yüreğine bu önüne geçilmez tutkuyu işleyen, onu Anadolu'muzun diğer insanlarından ayıran etkenler nelerdir? Hangi deneyimler, nerede ve nasıl bulunan bir enerji kaynağı"* onu böyle bir değişime itti. *"Bırakalım Türkiye'yi, Müslümanlığı benimseyen toplumlarda milyonlarca insan medreselerde yetişti müftü oldu. Turan Dursun'u" o milyonlardan ayıran nedir? "Hangi olaylar, hangi deneyimler, hangi düşünceler, hangi çevreler ve toplumsal ilişkiler gözünü çocuk yaşta medresede açmış, İslam'ı derinlemesine öğrenmiş bir müftüyü"* böyle bir değişime zorlamıştır (Perinçek, 1999: 36)?

Bu soruları yanıtlayabilmek için onun yaşam öyküsünü satır aralarını okuyarak gözden geçirmek gerekmektedir. Dursun'un yaşam öyküsünü incelediğimizde, onun dinden kopmasının güdülerini çocukluk dönemi güdüleri ve yetişkinlik dönemi güdüleri olmak üzere ikiye ayırabiliriz.

a) Çocukluk Dönemi Güdüleri

Dindar bir aileden gelen Dursun, aile çevresinin ve özellikle babasının etkisiyle "büyük bir din bilgini" olmaya karar verir. Bu amaca ulaşmak için seçilen yol, çevredeki medreselerde dinî ilimler okumaktır. Dursun'un babası, çocuğunun okuması için 8–9 yaşlarındaki çocuğu aileden ayırarak çok zor yaşam koşullarına sahip olan bir medreseye teslim eder. Küçük Dursun medrese eğitimine başlar ve bu sırada din kaynaklı olduğunu düşündüğü çok büyük olumsuzluklarla karşılaşır. Ancak yaşı çok küçük ve din bilgisi yetersiz olduğundan ve hocaların halk üzerinde sağladığı saygınlıktan dolayı bu olumsuzluklara açık açık karşı koyamaz, koyarsa da istediği karşılığı göremez ya da susturulur.

Şimdi, Dursun'un karşılaştığı ve duygu ve düşünce dünyasında büyük yaralar açan bu durumları, bir bakıma onun çocukluğunun hikâyesi olan "Kulleteyn" adlı romanından sıralayalım:

1- Turan Dursun'u ilk etkileyen konu, "kulleteyn¹"in her koşulda temiz sayılmasıdır. Oradaki dinsel anlayışa (şafi mezhebi) göre durağan bir su, iki kulle (yaklaşık 13 ton) kadar olmuşsa ne olursa olsun temiz sayılır. Burada Dursun'un kabullenemediği konu, pislikten üzeri kalın bir tabaka bağlayan ve kullanabilmek için bu tabakanın açılması gerekecek kadar kirlenen bir suyun din tarafından temiz sayılmasıydı (Dursun, 2000: 9–12). O, buna bir türlü anlam veremiyordu. Din adına verilen kararlar, akıl ve mantık tarafından kabul edilmeyince kafada soru işaretleri oluşuyordu.

2- Dursun'un annesi Kürt, babası Türk. O kendisini Türk hissediyor. Ancak içinde bulunduğu çevre çoğunlukla Kürtlerden oluşmakta ve ona "Türko" diyorlar (Dursun, 2000: 15). Etnik kimlik, çevreyle uyum sağlamadığı için psikolojik sıkıntılar yaşıyor.

¹) Turan Dursun'un romanına da ad olan "kulleteyn" (iki kulle), yaklaşık onüç tondan az olmayan su miktarına verilen addır. Şafi mezhebine göre, kulleteyn miktarına ulaşmış su pislik tutmaz.

3- Dursun'un çocukluk ideali, "*Basra'da ve Kufe'de eşi bulunmaz ölçüde din âlimi olmak*"tır (Dursun, 2000: 18, 30). Onun bütün çabası bunu gerçekleştirmek içindir.

4- İhtilam olanların, boy abdesti almaları dinsel bir zorunluluktur. Hava şartları nasıl olursa olsun ihtilam olan bir kişi, gerekirse kulleteynin buzlarını kırmalı ve boy abdesti almalıydı (Dursun, 2000: 20). Dursun, böyle zor koşullarda, insanın boy abdesti almaya mecbur edilmesinin nedenini anlamakta güçlük çekiyordu.

5- Dursun, medrese öğrencisiyken, okuduğu bir kitabı kazara tuvalet çukuruna düşürür (Dursun, 2000: 62) ve bundan dolayı büyük bir suçluluk psikolojisi yaşar.

6- Medresede karşılaştığı homoseksüel ilişkiler, küçük Dursun'un kafasını iyice karıştırır (Dursun, 2000: 79–83).

7- Eğitim gördüğü köyde "*ıskaf*" olarak adlandırılan, ölen kişinin yapamadığı ibadetlerine karşılık olarak medrese hoca ve öğrencilerine verilen ücret konusunda da büyük sıkıntılar yaşar (Dursun, 2000: 83–87). Bu durum, Dursun'un hoşuna gitmese de, bir öğrenci olarak kendisi de ıskata katılmıştı ve bundan dolayı istemediği bir şeyi yapmış olmanın huzursuzluğunu yaşamaktaydı.

8- Diğer öğrenciler, zekât toplamaya çıktığı için camide birkaç gün yalnız kalmak durumunda olan Dursun, camideki tabut ve gece karanlığından çok korkar (Dursun, 2000: 91). Kendisi medresede öğrenci olmasa böyle bir durumla karşılaşmayabilirdi.

9- Dursun, eğitim gördüğü köyde çocuk felci geçirdiği için yürüyemeyen bir çocuk (Dursun, 2000: 67), kendi köyüne giderken kurbağa yiyen bir yılan ve kafası kesilmiş bir ceset görür ve bunları Allah'ın adaletiyle bağdaştıramaz (Dursun, 2000: 104–105). Allah bu durumlara niçin müdahale etmemektedir?

10- Bütün çocuklar gibi Dursun da anasına çok düşkün. Ama onun imam babası, kendilerine ve özellikle anasına "*zulüm*" yapmaktadır (Dursun, 2000: 186–191). Dursun'un babası dinsel kimliği olan bir insan, yani bir imam. Ama imam olduğu halde karısına (Dursun'un anası) büyük eziyetler etmekte ve Dursun bundan çok rahatsızlık duymaktadır.

11- Kaza ve kader konusunda Dursun'un kafası çok karışıktır. O, konuşmalarıyla diğer öğrencileri etkiliyor ama kendisi bir türlü tatmin olmuyor (Dursun, 2000: 242).

12- Dursun, meleklerle ve cinlere inanma konusunda kafasında taşıdığı şüpheden dolayı suçluluk duygusu içindedir (Dursun, 2000: 279).

13- Peygambere olan inancından dolayı çocukluk ve gençlik arzularını yaşayamayan Dursun, içinden içinden peygambere büyük bir kin duymaktadır (Dursun, 1999: 36).

14- Turan Dursun 14–15 yaşlarında Konya-Çumra'da bir hocadan ders almak ister ama hoca para karşılığında okutmaktadır. Dursun, hocanın ücretini ödeyecek parayı kazanmak için çeşitli yollar arar ve bir esans satıcısıyla karşılaşır ve beraber çalışmak üzere anlaşılır. Aralarında şöyle bir konuşma geçer:

Esansçı: Bu esans kutusunu sana veririm, sen satarsın, geliri paylaşıyoruz.

Dursun: Pekiyi.

Esansçı, Dursun'a esans satarken kullanması için bazı hadisler söyler.

Dursun: Böyle hadis yok.

Esansçı: Sen yokluğuna mokuğuna bakma, daha uydurabilirsen sen de uydur.

Dursun da bazı hadisler uydurur ve esans satarak, hocaya vereceği parayı kazanır (Dursun, 1999: 28). Bu olay da Dursun'un içine sinmez ve o inandığı ile yaptıkları arasındaki farklılıktan dolayı büyük bir çelişki ve gerilim yaşar.

Turan Dursun'un çocukluk döneminde yaşadığı ve onun inandığı dini inkâr etmesine etki eden örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak bunların, onun ikinci Dursun döneminde yazılmış olması, değerlendirme yaparken çok dikkatli olmayı gerektiriyor. Bu değerlendirmeye geçmeden önce, onun yetişkinlik dönemine ilişkin değişim güdülerini vermekte yarar vardır.

b) Yetişkinlik Dönemi Güdeleri

Dursun hareketli bir müftü. Yerinde duramayan heyecanlı bir kişiliği var. Müftülük yaptığı yerlerde, öyle hiçbir şeye karışmayan müftüler gibi davranmıyor. Çeşitli kesimlerle ilişkisi var. Bu hareketlilik onu zaman zaman sıkıntıya sokuyor. Sıkıntılar ise çevreyle ilişkilerinin kopmasında etken olabilir. Şimdi onun meslek hayatında karşılaştığı ve dini inkâra yönelmesine etki ettiğini düşündüğümüz bazı olayları sıralayalım:

1- "Sivas'ta müftüyken bir sekreterim vardı. Alışılmamış bir müftüydüm. Sekreterim çok güzel bir kızdı. Müftü vekili olarak koymuştum. Gelenler, Müftü Bey'le görüşmek istiyoruz, diyorlar. Fetvaya gelmişler, fetva soracaklar. Buyurun benim, derdi" (Dursun, 1999: 36). Bu tür davranışlar, dindar insanlarla müftünün ilişkilerinin zayıflamasına yol açabilir.

2- Dursun, "Devrim Ocakları"nın kurucuları arasında yer alır (Dursun, 1999: 36).

3- O, Sivas müftüsü iken "Nurcu ve Süleymanlılar" arası açılır. Onlar Sivas'ın ileri gelen bazı zenginlerini de yanlarına alarak Dursun'a karşı bir kampanya başlatırlar, onun Sivas'tan sürülmesini sağlarlar. Bu konuda ona destek olanlar varsa da sürülmesi engellenemez. Önce Altındağ müftülüğüne oradan da Sinop'un Türkeli müftülüğüne sürülür (Dursun, A., 1996: 50-51).

4- Türkeli'de, çevrede komünist olarak bilinen bir öğretmen ona çok yardım eder. Dursun ise "Keşke komünist olmasaymış, ne iyi adammış" diye düşünür. Dursun, komünizmi kaynağından öğrenmek için öğretmenden komünizmle ilgili kitaplar ister ve okur. Sonucu şöyle açıklar: "İnanç dünyamda bir sarsıntı olmadı. Ancak ürkecek bir şey de yokmuş" (Dursun, 1999: 34).

Tartışma

Dursun'la ilgili olarak buraya kadar verdiğimiz bilgiler, onun kendi eserlerinden alındı. Ancak, Dursun'u değişim öncesi ve değişim sonrası, ya da "Birinci Dursun" ve "İkinci Dursun" diye ele almak gerekir. Çünkü bu dönemlerde o, bir kişinin birbirine tamamen karşıt iki farklı dünyasını yaşamaktadır. Eserlerinden aldığımız bilgiler de onun ikinci döneminde kaleme alınmıştır. Turan Dursun, ikinci döneminde dini inkâr etmekle kalmaz ve ona karşı yoğun bir "savaşım" başlatır. Artık ona göre din sığınılıp teslim olunacak bir kurtarıcı değil, insanlık için en büyük engeldir. Buradan hareketle, onun kaleme aldığı çalışmaları, nesnel bir anlayışla yazdığını düşünmek, bizi bir ölçüde yanıltabilir. Ama şu bir gerçek ki, onun yazıları, kendisine ilişkin birtakım yaşantıların ipuçlarının belgeleridir. Dolayısıyla, onunla ilgili yorum yaparken bu gerçekleri dikkate almak durumundayız.

Dursun'un dinden uzaklaşmasına ve onu inkâr etmesine neden olan olayları yukarıda çocukluk dönemi güdeleri ve yetişkinlik dönemi güdeleri olarak ikiye ayırmıştık. Çocukluk dönemi güdelerine baktığımızda, bazılarında daha çok zihinsel süreçlerin, bazılarında ise

daha çok duygusal süreçlerin egemen olduğunu görüyoruz. Bazen de zihinsel ve duygusal süreçler bir arada görülmektedir.

Şimdi zihinsel süreçlerin ağırlıklı olarak kendini gösterdiği olayları görelim. Kulleteynin her koşulda temiz sayılması, ihtilam olanların sağlık açısından tehlikeli olan koşullarda bile boy abdesti alma zorunluluğu, medrese öğrencileri arasındaki homoseksüel ilişkiler, ölenlerin, sağ iken yapmadıkları ya da yapamadıkları ibadetlerine karşılık olarak “ıskat” yapılması, küçük bir kızın, çocuk felci geçirerek yürüyememesi, bir yılının kurbağayı yemesi, bir insanın başının kesilerek öldürülmesi, kaza ve kader konusunda kafasında soru işaretleri bulunması, melekler ve cinler konusundaki şüpheleri, uydurma hadislerin günlük yaşamda kullanılması gibi tecrübeler, Dursun için akıl yürüterek içinden çıkılamayacak konulardır. Dursun iyi bir medrese öğrencisi olmasına rağmen bu tür sorunları bir türlü çözememektedir.

Diğer taraftan Dursun’un çocukluk dönemi deneyimlerinde duygusal süreçlerin hâkim olduğu olaylar vardır. Örneğin, annesi Kürt, babası Türk olduğu halde, eğitim gördüğü çevrede Kürtler yoğunlukta olduğu için ona “Türko” denmesi, büyük bir din âlimi olma ideali, okuduğu bir ders kitabını tuvalet çukuruna düşürmekten dolayı yaşadığı suçluluk duygusu, zaman zaman camide yalnız kalması ve karanlık ve tabuttan korkması, peygambere olan inancından dolayı çocukluk ve gençlik arzularını yaşayamaması, imam olan babasının Dursun’un anasını çok aşırı derecede dövmesi gibi durumlar, küçük Dursun’un duygu dünyasında tedavisi zor yaralar açar.

Dursun’un bunları çözememesinin nedeni, muhtemelen aldığı eğitimle ilgili bir durumdur. Dursun’un aldığı eğitim, düşünmeyi ve tartışmayı kabul etmeyen daha çok dogmatik bir yaklaşım üzerinde temellenmektedir. Eğer o, okuduğu bu derslerin yanında felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi alanlarda da eğitim görmüş olsaydı, muhtemelen daha farklı düşünecek ve bu sorunların birçoğunu çözecekti. Çünkü din ve insan gerçeğini daha iyi anlayacaktı. Ayrıca bu sorunların din kaynaklı mı, yoksa insan kaynaklı mı olduğunu daha iyi seçecekti. Ama o, bu sorunların hiç birini çözemez ve kafasında oluşan soru işaretleri yumağı duygusal bir güçle yoğrularak onu sürekli rahatsız eder. Bu durumun onun sonraki yaşamında kendini nasıl hissettirdiğini, yine Dursun’un kendisinden dinleyelim: *“Camilerde, caminin içinde, kapıların önünde mendil serip talebeye yardım, hafıza yardım, artık nasıl söylenirse, para isterdim... Tekirdağ’da müftü vekilliği yaparken bir gün temel atmak için*

duaya çağırıldılar. Yakın dostlarımdı, kıramadım gittim. Duaya başlarken, 'ev kimin için', diye sordum. 'Vilayetın müftüsü, ayıptır, kiradan kurtaralım' demişler. Ev benim içinmiş. 'Kimsenin benim onurumla oynamaya hakkı yok, sizi mahkemeye vereceğim' diye bırakıp geldim. Yani o bağıştan tiksinti olmuştu çocuk yaştayken. Fakat başka bir yolu yoktu. Ancak onları toplayacaktım ki, Basra'da, Kufe'de olmayacak ölçüde hoca olmanın yolunu bulayım" (Dursun, 1999: 27). Bu ifadeler çocukluk dönemi yaşantılarının onu ne kadar derinden etkilediğinin açık göstergeleridir. Dine karşı, içinden içinden ne kadar kin duyduğunun işaretleridir.

Dursun'un dini inkârına yol açan nedenler, sadece çocukluk dönemi ile ilgili değildir. Onun yetişkinlik döneminde yaşadığı bazı olaylar da dinden uzaklaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu olayları şöyle sıralayabiliriz: Sivas müftüsü iken kadın sekreterini müftü vekili olarak bırakması, Devrim Ocaklarının kurucuları arasında yer alması, Nurcu ve Süleymancılarla arasının açılması, komünist olarak bilinen bir öğretmenin ona yakın ilgi göstermesi...

Sayıdığımız bu olaylardan dolayı dindar çevreyle arasındaki mesafenin giderek açılması ve dindar çevrelerin ona "komünist müftü" demeye başlamaları, Diyanet İşleri Başkanlığının hakkında sık sık soruşturma açması ve sürgüne göndermesi onu iyiden iyiye bunaltmaktadır. Zaten kafasında çocukluğundan bu yana taşıdığı bir sorunlar yumağı bulunmaktadır ve sürekli olarak onun rahatsızlığını duymaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri de, onun ilahi doğrulara akli açıklamalar bulma çabasında olması idi. Özellikle, kaza-kader, ahiret, melek, cin, şeytan gibi konularda, inanç yerine akli bir açıklama arayışı onu daha da içinden çıkılmaz sorunlarla karşı karşıya getirmektedir.

Diğer taraftan, bütün bu saydıklarımıza ek olarak, böyle sıkıntı içinde olan bir kişiye inkârcı çevrelerin kucak açması onu saf değiştirmeye itmiştir.

Böylece, Turan Dursun, çocukluğundan beri kendisini rahatsız eden bütün olumsuzluklardan kurtulmanın yolu olarak, samimiyet ve dürüstlüğüne inanamadığı peygamberi, adaletine inanamadığı Allah'ı ve onun öğretilerini, kısacası bütün yaşamını karartan dini inkâr ederek kendisine göre kurtuluşu bulmaktadır.

Dursun'un dini inkâr etmesini, sadece bir olay ya da nedenle açıklayamayız. Yukarıda ilk kopuş olayını anlatırken, onun peygambere olan inancını yitmesinin, sanki tek bir nedeni varmış gibi bir görüntüyle karşılaşmaktayız. Oysa onun kopuşuna çok sayıda olay neden olmaktadır. Örnek olarak seçtiğimiz ve bu çalışmanın çerçevesi içinde üzerinde duramadığımız çok sayıda tecrübenin birbiri üzerine yığılmasıyla oluşan ruhsal bunalım, onun asıl inkâr nedeni olarak görülebilir. Onun için iki seçenek vardır. Ya çözümlenemediği bu sorunların düşünsel ve duygusal ağırlığını sürekli taşıyacak ya da bunların hepsini terk edip kendisi için yeni bir yaşam felsefesi oluşturacaktır. Dursun, ikinci yolu seçerek hayatını sürdürmüştür. Onun ikinci yolu seçmesine neden olan tecrübe, çocukluğundan bu yana biriken ve meslek yaşamı boyunca da yığılmalı olarak devam eden olumsuz deneyimlerin tamamıdır. Fromm'un da ifade ettiği gibi "*Kişinin inancının yıkılmasına tek bir olaydan çok, küçük küçük birçok deneyimin birikmesi yol açar* (Fromm, 1987: 25–26). Bu kanaat, Dursun'un inkâr tecrübesi için de geçerli bir düşüncedir. Yukarıda örneklerini verdiğimiz çocukluk ve yetişkinlik dönemi deneyimleri, bir birikimin sonucu olarak, onu yol ayrımına taşımıştır ve o da tercihini inkârdan yana kullanmıştır.

Vergote, inançsızlığı çözümlerken genel olarak iki temel etken üzerinde durur: Bunlardan birincisi, dünyadaki kötülüklerin Allah'a imanı engellemesi; ikincisi ise, dinin insan onuruna vurulan bir darbe ve bir yanılısama olarak görülmesidir (Vergote, 1999: 179). Yukarıda ifade ettiğimiz, Dursun'un yaşadığı çeşitli tecrübeler dikkate alındığında, Vergote'un üzerinde durduğu etkenler, Dursun'un inkârında kolayca görülmektedir.

Aynı şekilde Spranger, ateizm üzerinde dururken "*büyük bir düş kırıklığına uğramış dini dürtü*"den bahseder (2001: 175). Eğer insanın inanma, bağlanma, teslim olma gibi arzuları doyurucu karşılıklar bulamazsa, insan isyan, başkaldırı ve inkâra yönelebilir. Nitekim ümit ettiklerine ulaşamayan, hayal ettiklerini gerçekleştiremeyen Dursun, bütün bunların üzerine bir de çok çeşitli olumsuzluklarla karşılaşınca toptan reddetme konumuna gelmiştir.

Diğer taraftan, Dursun'un içinde bulunduğu koşulları bir türlü kabullenemediğini ve sürekli bir başkaldırı duygusu içinde olduğunu görmekteyiz. Onun bu özelliğini en açık biçimde "*yaşamadım*" adlı şiirinde bulmaktayız. *Yaşamadım / Yaşamadım dünyamı, / Yaşamadım merdivenlerini: / Çocukluğumu, / Gençliğimi, / Hiçbirini... / Acıların, açlıkların dışında... / Olgunluk çağı mı? / O da bitmede, batışında... / Yaşamadım yaşamı, / Sözün özü:*

yaşamadım dünyamda, / Şu Kalleş yaşamda, / Gerçek anlamda. / Yaşamadım, / Evet, yaşamadım. (Dursun, A., 1996: 53-54) Bu dizeler, onun çocukluğuna, gençliğine, olgunluk çağına doymadığını ve bir bakıma bütün yaşadıklarına isyan ettiğini göstermektedir. Buradan inkârdan sonra da mutlu olmadığını görmekteyiz. Çünkü onun dinden kopuşu 1966 yılında gerçekleşirken, o bu şiiri 1980 yılında yazmıştır. İnkârdan sonraki 14 yıllık sürede de onun aradığını bulamadığını görüyoruz.

Konuya son noktayı koymadan belirtmeliyiz ki, Dursun inkâr etmekle kalmamış, belki de daha önce çektiği sıkıntıların bir sonucu olarak intikam duygusu ile hareket etmiş ve yıllarca birlikte yaşadığı ve içinde yaşattığı ama daha sonra terk ettiği değerlerle mücadele etmiştir.

Sonuç

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Dursun, yaşadıkları ile düşünce ve inanç dünyası arasında bir türlü uyumlu bir ilişki oluşturamamaktadır. O, yaşadıkları ile inandıkları arasındaki zıtlıklar dünyasında sürekli bir çatışma yaşamaktadır. Bir tarafta küçük yaşta ailesinden miras olarak aldığı ve içine hayallerini yerleştirdiği iman, diğer tarafta medrese öğrenciliği yıllarından başlayarak gördüğü ve yaşadığı olumsuzluklar ve bu iki etken arasında sıkışıp kalmanın verdiği gerilim. Dursun imanına sığınarak rahatlamak istiyor, ama çevrede oluşan olumsuz durumların etkisinden kurtulamıyor. Çünkü ona göre bu olumsuz durumlara neden olan kendisinin inandığı Tanrı'dır. O, yılları alan bir mücadele sürecinden sonra, kendisini yol ayrımında buluyor ve olumsuzlukların kaynağı olarak gördüğü peygamberi, Allah'ı ve dini inkâr ederek kendince kurtuluşu buluyor. Vergote'un ifadesini Dursun'a uygularsak şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Dursun'un imanı onun insanî özlemlerine karşı bir mesafe doğurmuştur. "İman bir başka yere hareket, bambaşka olan Tanrıya doğru bir göçtür. Bunalımda, Tanrının yabancılığı, dünyevinin yakınlığıyla çatışırken; imanın belirsizliği beşeri güvence ile zıt düşer; dinin içerdiği mecburiyet ise insanın sadece kendine bağlı olma hürriyeti ile çatışır. Tanrıya doğru götüren arzular da problem olurlar zira bu arzular köklü bir eksiklik itirafını ihtiva ederler, kararsız görünürler ve insanın bizzat kendi hakkında bir aldatmaca olup olmadığı şüphesini uyandırır" (Vergote, 1999: 180). Bu şüphe üzerinde yoğunlaşan Dursun, sonunda inkarı seçer. Çünkü o, aldığı eğitimin bir sonucu

olarak, olayların insan kaynaklı mı, kültür kaynaklı mı yoksa din kaynaklı mı olduğuna tam olarak karar verememektedir.

Aslında, Dursun, idealist ve çalışkan bir kişiliğe sahiptir. Ama ailede yaşadıkları ve çocukluk dönemi eğitimi, onun duygu ve düşünce dünyasını çökertmiştir. Bu çöküş, onun yetişkinlik dönemini ve meslek yaşamını da etkisi altında tutmaktadır. O, çocukluk döneminde karşılaştığı olumsuzlukları, müftülüğü sırasında ortadan kaldırmak için bir çalışma içine girmiştir. Ancak burada da karşı tepkilerle karşılaşmış ve büyük zorluklar yaşamıştır. Bu zorluklar ve sıkıntılar sırasında ona yakınlık gösterenlerin, dine mesafeli çevreler olması, onun için yeni bir yol, bir kurtuluş yolu olmuştur.

Sonuç olarak dini inkârın psikolojik kaynaklarını* Turan Dursun örneğine bağlı olarak şöyle sıralayabiliriz:

- Olumsuz çocukluk dönemi deneyimleri,
- Bu deneyimlerin bir sonucu olarak meydana gelen zihinsel ve duygusal çöküntüler,
- Yetişkinlik döneminde, çocukluk döneminde karşılaşılan olumsuzlukları ortadan kaldırmak için yapılan girişimler ve özellikle dindar çevreden alınan olumsuz tepkiler,
- Bu zorlukları yaşarken inkârcı çevrelerden görülen yakın ilgi.

Bunları daha genel maddeler halinde söylemek gerekirse, dini inkârın psikolojik kaynaklarını;

- Aile büyüklerinin olumsuz ve dengesiz tutumlarını yol açtığı zihinsel ve duygusal sarsıntı ve incinmeler,
- Geleneksel dinin eksik ve yanlışlarının insanın duygu ve düşünce dünyasında bıraktığı olumsuz etkiler,
- Dinin bütün öğretilerini akılla temellendirme girişimi,
- İnsanın beklenti ve ideallerine ulaşamaması,

* Genel olarak dini inkârın çok çeşitli nedenleri vardır. Bunlarla ilgili olarak Aydın (1995) ve Yavuz'a (2006) bakılabilir.

-Saydığımız bu üç konuyla ilgili olarak çeşitli girişimlerde bulunup, onları aşmaya çalışırken, din mensuplarından tepki, baskı ve din karşıtlarından sıcak ilgi görme şeklinde ifade edebiliriz.

Kaynaklar

- Aydın, A., R., (1995), *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Basılmamış doktora tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dursun A., (1996), *Babam Turan Dursun*, (Görüşmeyi yapan: Soner Yalçın), İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Dursun T., (1999), *Hayatını Anlatıyor*, (Görüşmeyi yapan: Şule Perinçek), İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Dursun T., (2000), *Kulleteyn*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Fromm, E., (1987), *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, (Çev: Y. Salman ve N. İçten), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kayıklık, H., (2005), "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 5, S: 1, s. 5-24
- Perinçek D., (1999), *Turan Dursun Hayatını Anlatıyor*, (Görüşmeyi yapan: Şule Perinçek) önsözünde, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Spranger, E., (2001), *İnsan Tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi*, (Çeviren: A. Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık
- Vergote, A., (1999), *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev: V. Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yavuz, K. (2006), "Psikanaliz Açısından Ateizm", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Ed. Ü. Günay, C. Çelik), Adana: Karahan Yayınları.

Turan Dursun In The Context of Denying Religion

Citation/©-Kayıklık, H. (2006). Turan Dursun in the context of denying religion. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (1), 5-14.

Abstract-*In this study, the subject of denying the religion that is appeared in human life is discussed. But the discussion is not a general evaluation it is done on life history of Turan Dursun. In this context, firstly the brief life history of Dursun is submitted then causes of his depart from religion are studied. His years of childhood, experiences of adulthood and social environment play leading role in his denying religion*

Key words- *Religion, psychology of religion, denying religion, Turan Dursun*

İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi

Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK*

Atıf/©- Tunçbilek, H. H. (2006). İslâm düşüncesinde cehennem ve cehennem azabının ebediyeti ve fenası problemi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 15-33.

Özet- *Cehennem ve cehennem azabının ebediyeti veya fenası konusu, hem İslâm öncesi sistemlerde, hem de İslâm düşüncesinde üzerinde tartışmaların yapıldığı bir konudur. Özellikle İslâm düşüncesinde bazı İslâm âlimlerinin bu iki farklı görüşten birine sahip oldukları ve görüşlerini teyit sadedinde akî ve naklî delillere başvurdukları görülür. Geçmişte tartışma konusu olan bu problemin az da olsa günümüz de de yer yer gündeme getirildiği görülmektedir. Bu nedenle konunun halen güncelliğini koruduğu söylenebilir. Bu makalede cehennem ve cehennem azabının ebedi olup olmadığına dair farklı görüşlerle ilgili delil ve karşı deliller incelenecektir.*

Anahtar Kelimeler- *Cennet, cehennem, azap, ebedi, fena, ebediyet, sonsuz.*

§§§

Giriş

Ölüm sonrası hayat veya öldükten sonra hesaba çekilme düşünce ve inancı, insanlık tarihi boyunca zihinleri hep meşgul etmiş, semavî ve gayr-ı semavî hemen hemen bütün dinler bu inanca sahip olagelmiştir. Bazı dinlerde ve inanışlarda farklı farklı isimlerle anılsa da, İslâm'da iyilerin gideceği yere cennet, kötülerin cezalandırılacağı yere de cehennem adı verilir. Ancak biz, cennet konusunu ilgili kaynaklara havale ederek cehennem anlamıyla ilgili bazı bilgilere yer vermeye çalışacağız.

* Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. hbilek@hotmail.com

Kelime olarak derin kuyu anlamına gelen cehennem, azaba müstahak olan kulların azap görecekleri ateşin veya yerin adıdır.¹ Azap yeri olan ateşin özel ismi olarak da adlandırabileceğimiz cehennem, Kur'an'da cahîm, hâviye, hutame, lezâ, saîr, sakar, mesvâ, me'vâ kelimeleriyle ve "azâbu cehennem", "nâru cehennem" gibi terkiplerle ve daha başka lafızlarla da ifade edilmektedir. Kimi âlimlere göre bunlar, cehennemdeki azap türlerine ve tabakalarına verilen adlardır.² Cehennem en bariz vasfı ateş olduğu için Kur'an'da bazan cehennem yerine ateş anlamında "nâr" kelimesi kullanılır. Buna örnek olarak "*Şu kesindir ki münâfıklar cehennem (Nârın) en alt katındadırlar.*"³ âyetini zikredebiliriz.

Bazı hadis kitaplarında cehenneme bûlûs hapisanesi, lemlem vâdisi, hebheb vâdisi/kuyusu, hüzn kuyusu gibi adların da verildiği görülür. Ancak bunlardan sadece "bûlûs vâdisi"nin geçtiği bazı hadislerin sahih yolla geldiği, diğerlerinin geçtiği hadislerin ise zayıf olduğu anlaşılmaktadır.⁴

Bu kısa girişten sonra kimler cehennem ehlidir, kimler orada ebedi kalacaktır, cehennem veya azabının fenası söz konusu mudur gibi konuları irdelemeye çalışalım.

A. Kimler Cehennem Ehlidir?

Cehennem ehlinde kastedilen, cehennem azabı ile cezalandırılacak kişilerdir. Kur'an'da bunlara "ashâb'ü'n-nâr", "ehlü'n-nâr" denir ki, bunlar cehenneme girmeye lâyık görülmüşlerdir. Allah'ı inkâr edenlerden O'na ortak koşanlara, münafıklardan âsilere kadar bütün kişileri Kur'an ayetleri ışığı altında tasnife tabi tutacak olursak ortaya çok sayıda cehennemlik grubunun çıktığı görülür. Sadece âsi müminlerin işlemiş olduğu kul hakkına

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., XII, 112.

² Ebu Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhârî el-Halîmî, *el-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Hilmi Muhammed Fude, Darü'l-Fikr, yy., 1979, I, 472; Ayrıca bkz. Veysel Kasar, *Halîmî'ye âit Şuabu'l-İman Adlı Eserin Kelâm İlmindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa, 2002, s. 222.

³ Nisâ, 4/145

⁴ İlgili hadislerden bazıları için bkz. Ebu Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye-Mektebetü'l-Mütenebbî, Beyrut-Kahire, ty., II, 272; Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Mısır, ty., II, 179; Ebu İsâ Muhammed b. İisâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve başkaları, Mısır, 1382/1962, IV, 655; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Fevâz Ahmed ez-Zümerlî-Hâlid es-Seb' el-Alemî, Beyrut, 1407, II, 427; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., I, 94.

tecavüz; yetimlerin mallarını yeme, başkalarına zulmetme, adam öldürme, hırsızlık yapma; içki içme, zina etme gibi her biri büyük günah sayılan hususları tasnife tabi tuttuğumuzda bile ortaya oldukça kabarık bir cehennemlikler grubu çıkar. Kanaatimizce bütün bunları belirli birkaç grupta toplamak daha uygun olacaktır.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere cehennemlikleri Allah'ın haklarına ve kulların haklarına tecavüz edenler şeklinde gruplandırmak mümkün olduğu gibi, daha farklı gruplara ayırmak da mümkündür. Nitekim Muhyiddin b. Arabî, mücrimler olarak nitelendirdiği cehennemlikleri a) Hiçbir tanrı kabul etmeyenler, b) Firavun gibi tanrılık iddiasında bulunanlar, c) müşrikler, d) münafıklar olmak üzere dört gruba ayırır.⁵ Ancak bu ayırımda hangi gruba dahil oldukları netlik arz etmeyenler vardır. Meselâ Ehl-i Kitap denilen Yahudiler ve Hıristiyanlar bunlardan hangi grup içerisinde yer alırlar?

Şüphesiz başlangıçta Hz. Musa'nın nübüvvetine ve getirdiği hak olan dine tabi olan Yahudilerle, aynı şekilde Hz. İsa'nın nübüvvetine ve getirdiği hak olan dine tabi olan Hıristiyanlar, tevhid inancına sahiptiler. Ancak her iki dine meydana gelen tahriflerden sonra gerçek olmayan dine sahip olan ve günümüze kadar gelen bu iki dinin mensuplarına bakıldığında bunların hak din üzere oldukları söylenemez. Allah inancına sahip buldukları için onları yukarıdaki dört gruptan birine dahil etmek de mümkün görünmemektedir. Allah'a verdikleri ahdi bozarak son din olan İslâm'a, bütün semavî dinlerin ve peygamberlerinin tasdikçisi olan Kur'an'a ve onun tebliğçisi olan son peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvetine inanmadıkları için bu her iki dinin mensupları da kâfirler grubunda yer almaktadırlar. Nitekim Kur'an'ın özellikle Hıristiyanlar hakkındaki "*Allah üç uknumdan biridir diyenler de kâfir olurlar*"⁶ ifadesi bunu teyit etmektedir. Bu durumda her ne kadar Hıristiyanlar Hz. İsa'yı ulûhiyette Allah ile ortak gibi gösteriyor olsalar da yapmış oldukları yorumlar dikkate alındığında onları müşrikler grubuna katmak zordur. Kaldı ki Kur'an, "*Gerek Ehl-i Kitaptan, gerek müşriklerden olan kâfirler, hem de devamlı kalmak üzere cehennem ateşindedirler*"⁷ mealindeki âyette müşriklerle Ehl-i Kitabı, kâfirlerin ebedî cehennemde kalacak iki ayrı grubu olarak zikretmektedir.

⁵ Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy., ty., IV, 301-302.

⁶ Mâide, 5/73.

⁷ Beyine, 98/6.

Hâriciler ve Mu'tezile bilginleri, büyük günah işleyip de tevbe etmeden vefat eden müminleri inkârcılar grubuna dahil ederler ve onların cehenneme girdikten sonra ebedî olarak orada kalacaklarını savunurlar. Zira Mu'tezile'nin görüşüne göre cehenneme giren kişi, bir daha oradan çıkmaz. Bu iddiâ, ümmetin çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnetin görüşüyle bağdaşmaz. Zira Ehl-i Sünnet bilginlerine göre, dinde kesin olarak belirtilen bir şeyi açıktan inkâr etmediği sürece bir müminin dinin emirlerini yerine getirmemesi veya yasaklarını irtikâp etmesi, onu günahkâr kılar fakat imanını yok etmez. Bunlar cehennemde bir süre kalsalar da daha sonra oradan çıkarak cennete girerler.

B. Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Meselesi

Cehennem ve azabının ebediyeti ve fenası konusu, İslâm öncesi inanç sistemlerinde tartışılmış ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dinler tarihi araştırmacısı ve yazarı olan Makdisî, ister reenkarnasyona isterse ahirete inansın, cezanın mevcudiyetini kabul etmeyen hiçbir din mensubunun bulunmadığını ve genellikle cezanın sonsuza kadar devam etmeyeceği görüşünün benimsendiğini söyler. Bunlardan Sabîilerle Brahmanlar cehennem azabının 7000 devir/asır devam ettikten sonra sona ereceğini⁸; Kur'an'ın bildirdiğine göre⁹ Yahudiler de kendilerinden azaba layık olanların sayılı günler azap gördükten sonra cehennemden çıkacaklarını söylüyorlardı.

Hıristiyanların kutsal kitabı Ahd-i Cedid'de cehennem ve azabı temel öğretiler içerisinde yer alır ve ebediyeti vurgulanır. İncillerde cehennem "sönmeyen ateşe"¹⁰, "sonsuz ateşe" "sonsuz cezaya"¹¹ benzetilmesi bunun apaçık örnekleridir.

İslâm düşüncesinde cehennem ve cehennem azabının ebediyeti ve fenası meselesi ise, Cehm b. Safvan'la (ö. 128/745) başlayan, günümüze kadar her dönemde üzerinde tartışmaların yapılagelen bir konudur. Geçmişte bu konuda özel eserlerin yazıldığı da bilinmektedir.

⁸ Tâhir b. Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, ty., I, 197-99.

⁹ Bakara, 2/80; Âl-i İmrân, 3/24.

¹⁰ Markos, 9/43-44, 48; Matta, 18/8, 25/41.

¹¹ Matta, 46; Luka, 12/59.

Cehm'e göre henüz yaratılmamış olan cennet ve cehennem âhirette yaratılacak, cennete girenler oradaki nimetlerden bir süre istifade edecek, cehenneme girenler de belli bir süre oradaki azabı tattıktan sonra her ikisi de sakinleriyle birlikte yok olacaktır. Çünkü Allah'tan başka ezeli ve ebedi olan hiç bir şey yoktur. O kendisini "el-Evvel, el-âhir" olarak nitelemiş olup, bu isimlerin tecellisi için O'ndan önce ve O'ndan sonra hiçbir şey olmaması gerekir.¹²

Eşyanın ezeliyetini reddetmekle isabetli bir görüş belirten Cehm, ebediyet konusunda aynı isabeti kaydememiştir. Zira sonradan olan/hâdis nesnelere kendiliklerinden değil, Allah'ın yaratmasıyla var olmuşlar ve bu varlıklarını yine O'nun irade ve kudretiyle devam ettireceklerdir. Dolayısıyla ezeliyeti söz konusu olmayan cennet ve cehennem ebediyeti, imkânsız değildir.

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 205/850) cennet ve cehennem ebedi olduğunu fakat hem cennetliklerin hem de cehennemliklerin hareketsiz daimi sükûn halinde olacaklarını söyler. Artık bundan sonra her iki yerin sakinleri de hiçbir eylemde bulunamazlar. Sorumluluk söz konusu olmadığı için fiillerinin bulunması da söz konusu değildir. Cennet nimetlerinden istifade etmedikleri gibi, cehennem azabını da hissetmezler. Allah'ın makduratı yok olduğu için O da hiçbir şeye güç yetiremez. Yani kudretinin taalluk edeceği bir şey yoktur. Taş halini alan cennetlik ve cehennemliklere ne fayda ne de zarar verebilir.¹³

Kanaatimizce Allah'ın cennet ve cehennem yok olacağına ilişkin değil de, hareketsiz ve sakin bir halde olacağına dair görüş beyan etmesi, Aristo düşüncesinde yer alan "maddenin ezeliği" düşüncesini reddetme endişesinden kaynaklanmaktadır. "Bir taraftan

¹² Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1389/1969, I, 229, 338; II, 167-168, 221; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, tkd. ve tlk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdad-Beyrut, 1388/1968, s. 98, 140; Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, Lübnan, 1401/1981, s. 238; *el-Fark bene'l-Firak*, Kahire, ty., s. 211; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, 1395/1975, IV, 83; Ebu Yûsuf Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 1988, s. 239; Ebu Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid, b. Şuayb el-Kişşî es-Sâlimî, *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* (Basılmamış Doktora Tezi), Haz. Ömür Türkmen, s. 178.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, II, 222; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 122; *Usûlü'd-Din*, s. 238; İbn Hazm, *a.g.e.*, IV, 83-84.

hareketin ezeli olamayacağı inancı, diğer yandan cennet ve cehennemin ebedî olacağına dair âyetlerin varlığı karşısında çıkış yolu arayan Allaf, cennet ve cehennemin ebedî fakat oradaki hareketin sükûnu gibi bir düşünceyle işin içinden çıkmaya çalışıyor. Bu konuda Cehm b. Safvan, Allaf'tan daha tutarlı görünüyor. Cennet ve cehennemin ebedî olacağına dair âyetleri "yok edilinceye kadar ebedî", "uzun bir süre" olarak yorumlayan Cehm, "Sadece Allah'ın yüzü/iradesi ve zatının bâki kalacağı ve onun dışında her şeyin yok olacağı"nı söyleyen âyete dayanarak diğerlerini tevil ederken Allaf'tan daha tutarlı ve mantıklıdır.¹⁴ Zira Cehm cennet ve cehennemin yok olacağını söylerken, Allah'ın her ikisinin benzerini yaratmaya gücünün yettiğini ve tekrar yaratabileceğini ifade etmektedir.¹⁵ Allaf ise bu güç ve kudretin tamamen ortadan kalkacağını söylemektedir.

Biz bu iki şahsın görüşlerine bu kadar yer verdikten sonra sadece cehennemin ebediyeti veya fenası üzerindeki görüşlere temas edeceğiz. Bu görüşleri dört noktada toplamak mümkündür:

1. Cehennem ebedidir. Oraya giren kimseler hiçbir şekilde oradan çıkamayıp sonsuza kadar azap görürler.

2. Cehennem ebedî olup cehennemlikler sonsuza kadar orada kalırlar, fakat bir süre azap gördükten sonra bir nevi bağışıklık kazanırlar. Dolayısıyla azaptan elem duymazlar ve ondan lezzet almaya başlarlar.

3. Müminler çıktıktan sonra kâfirlerin azabı uzun zaman devam etse de ebedî değildir, bir gün sona erecektir.

4. Cehennem ebedîdir. Müminler oradan çıkar, kâfirler ise orada sonsuza kadar kalırlar ve azapları da sonsuza kadar sürer.

Bu gruplardan birinci görüşü benimseyenler Hâricîler ve Mu'tezile ekolüdür. Bir kısım Şia'nın da bu görüşü paylaştığı görülür.

Hâricîlerden bazı fırkalar, kendi mezheplerinden olup da büyük günah işleyenlerin itikadî anlamda küfre girmediklerini fakat kâfir-i nimet yani nankör olduklarını söylese de,

¹⁴ Recep İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri*, Söylem Yayınları, İstanbul, 2002, I, 205, 277.

¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 122. Krş. Eliaçık, *a.g.e.*, I, 277.

mezhebin büyük çoğunluğu büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî olarak kalıp azap göreceklerini kabul eder.¹⁶ İşlenen büyük günahların önceden işlenmiş olan sevapları yok ettiğini söyleyen Mu'tezile'ye göre de tevbe etmeden ölen kimse cehennemde ebedî olarak azap görecektir.¹⁷ Gerek bu iki ekol gerekse bunlara uyan Râfîzîlerden bir fırka, kendi fırkalarından olsun olmasın büyük günah işleyenlerin aynı şekilde cehennemde ebedî kalacaklarını kabul etmiştir.¹⁸

Mezkûr ekollerin cehennemin ebediyeti ve kâfirlerin orada ebedî olarak kalacaklarına dair görüşleri Ehl-i Sünnetin çoğunluğunun görüşüyle örtüşmekle birlikte, büyük günah işleyen mü'minlerin kâfir olduklarına ve cehennemde ebedî olarak kalacaklarına dair ileri sürdükleri görüşleri ise farklılık arz etmektedir. Kur'an ve Sünneti referans göstererek bu konuda serdettikleri deliller de kanaatimizce onların görüşlerini destekler mahiyette değildir.

Cehennemin ebedî olup cehennemliklerin sonsuza kadar orada kalacaklarına, bir süre sonra başıışıklık kazanarak azaptan lezzet alacaklarına dair ikinci görüş, Muhyiddin b. Arabî'nin benimsediği bir görüştür. Ona göre cehennemlikler cehennemde azap göre göre tabiatları adeta ateşleşir ve ateşten lezzet almaya başlarlar. Aslında ondan önce h. 190 (m. 805) yıllarında vefat eden Hişam b. el-Hakem'in benzer bir iddiada bulunduğu nakledilir.¹⁹ Yine benzer bir iddiayı Bâtınıye fırkalarında da görmek mümkündür. Cehennemin ebediyeti görüşünde olan bu fırkalara göre cennetliklerin cennette nimetlere mahzar oldukları gibi, cehennemliklerin de cehenneme uyum sağlayacakları ve burasının onlar için azap yeri değil, nimet yeri olacağı ifade edilir.²⁰ Hal böyle iken bu tür görüşlerin daha çok İbn Arabî'ye nisbet edilmesi, onun bu konulara daha geniş yer vermesinden ve geniş izahlarda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bunun ötesinde İbn Arabî'nin çeşitli konularda çok farklı düşünce ve görüşlere sahip olması, hatta ilk bakışta nassların zahirine muhalif fikirlere yer vermesi,

¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, I, 170 vd.; Malatî, *et-Tenbîh*, s. 47 vd.; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 73 vd.; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (İbn Hazm'in *el-Fasl* adlı eseriyle bir arada), 155 vd.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, yy., 1408/1988, s. 667 vd.; *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnisîyye, Tunus, 1393/1974, s. 209 vd., 350 vd.

¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, I, 126.

¹⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 239.

²⁰ Eş'arî, *a.g.e.*, II, 222.

kendisinden çok önceleri söylenmiş görüşlerin bile ilk defa onun tarafından dile getirildiği imajını uyandırmıştır. Nitekim cehennemliklerin bağışıklık kazanmak suretiyle azaptan lezzet alacaklarına dair görüşle ilgili Sahih-i Buhârî şârihi Askalânî “Bu, zındıklardan tasavvufa mensup bazılarının sözüdür”²¹ derken hem oldukça ağır bir ifade kullanmış hem de isim vermese bile İbn Arabî’ye göndermede bulunmuştur. Münâvî ise bu görüşü doğrudan İbn Arabî’ye nisbet etmektedir.²²

İbn Arabî’nin konuya ilişkin görüşleri iyice incelenecek olursa, cehennem ebediyetine kani olmakla birlikte cehennem azabına dair yorumlarında mütereddit olduğu görülür. Allah’ın rahmetinin aşkınlığı ve konuya ilişkin bazı âyetlerin delâletleri nedeniyle cehennem azabı kesintisiz devam etmekten ziyade, araya dinlenme dönemleri girer. En sonunda cehennemlikler lezzet ve rahata kavuşurlar. Cehennemden öylesine lezzet alırlar ki, bu halleriyle cennete girseler cennetin mutedil halinden azap hissedecek bir duruma gelirler.²³ Derilerinin yenilenmesiyle fizyolojik azap görüyorlarmış gibi olsa da, aslında kendilerine uygulanan azap fizyolojik değil, psikolojik bir azaptır.²⁴

İbn Arabî’nin gerek yukarıda işaret ettiği âyetten gerekse konuya ilişkin diğer âyetlerden cehennem azabının sadece psikolojik azaba indirgenmesi sonucunu çıkarmak mümkün görülmemektedir. Zira Kur’an’daki cehennem tasvirlerinden anlaşıldığına göre cehennem azabı denilince ilk akla gelen fizyolojik azaptır, ateş azabıdır. Bunun yanında Allah’ın cemalini görememe ve O’nunla konuşamama, sürekli karanlıkta kalma, cennetten ebedi olarak mahrum kalma gibi ruhlara sıkıntı veren psikolojik nitelikli azap çeşitleri de vardır. Acıklı, aşağılayıcı, şiddetli, büyük, uzun süreli gibi nitelikler taşıyan cehennem azabı da yine psikolojik azap türlerindedir.

İbn Arabî gibi cehennemliklerin tıpkı cennettekiler gibi azaptan lezzet alacaklarını söylememekle birlikte, Said Nursî’nin de Risâle-i Nur Külliyyatı’nın bir yerinde bu konuya

²¹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, Dâru’d-Deyyân li’t-Türâs, Kahire, 1407/1987, XI, 429.

²² Abdurrauf el-Münâvî, *Feydu’l-Kadîr*, Mısır, 1356, I, 39.

²³ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 169, 207, 281; III, 77; IV, 303; *Fusûsu’l-Hikem*, tlk. Ebu’l-Ulâ el-Affî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Lübnan, ty., I, 114; II, 123-124, 129-130.

²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III, 3.

kısaca temas ettiği görülür. Ona göre kâfirin meskeni cehennem olup o orada ebedi olarak kalacak, amelinin cezasını çektikten sonra ateş ile ülfet edecek ve ateşin ilk baştaki şiddetini hissetmeyecektir. O bu görüşü ifade ederken “hadisin işaretinden bu anlaşılıyor” kaydını düşerek muhtemelen İbn Arabî'nin de işaret ettiği “rahmetim gazabımın önündedir” kutsî hadisine işaret etmektedir.²⁵

Bundan sonraki üçüncü ve dördüncü görüş, daha çok Ehl-i Sünnet bilginlerinin aralarında tartıştıkları görüşlerdir. Bunlardan, müminler cehennemden çıktıktan sonra kâfirlerin orada ebedi kalacaklarını, dolayısıyla cehennem ve azabının ebedi olduğunu benimseyenler, kelâmcıların ve ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bunların esas dayanakları; bu konuda ashap ve tabiinin icmanın bulunması ve üzerinde ittifak sağlanmış olması²⁶, Kur'an'da geçen “uzun zaman” ve “ebediyet” anlamına gelen ve üç yerde²⁷ “ebed” kelimesiyle tekit edilen “huld” lafzının ve suçluların cehennemde ebedi kalacaklarını bildiren âyetlerin²⁸ yanı sıra, orada ölümün olmayacağını²⁹, azabın devamlılığını bildiren ayetler³⁰ ve hadislerdir. Ayrıca azabın azalmayıp bilakis artacağı³¹, adeta azaba karşı başışıklık kazanan tenlerin azabı yeniden tatmaları için değiştirileceği ve azabın yenileneceği³², Allah'ın kâfirleri kesinlikle affetmeyeceği³³ ve kendilerine yardım edilmeyeceği³⁴, onlar ateşten çıkmak istedikleri halde oradan çıkamayacak olmaları³⁵, Allah'ın onlara cenneti haram kılması³⁶ ve gök kapılarının açılmayarak deve iğne deliğinden

²⁵ Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz, Arapçadan çev.* Abdülmecid Nursî, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 90.

²⁶ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 238; İbn Hazm, *el-Usul ve'l-Furu'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1984, s. 43.

²⁷ Ahzâb, 33/65; Nisâ, 4/169; Cin, 72/23.

²⁸ Zuhruf, 43/74; Bakara, 2/39, 81, 217.

²⁹ Tâhâ, 20/74; Fâtır, 35/36; Zuhruf, 43/77; A'lâ, 87/13.

³⁰ Tâhâ, 20/74; Fâtır, 35/36; Zuhruf, 43/77; A'lâ, 87/13.

³¹ İsrâ, 17/97; Fâtır, 35/36; Nebe', 78/30.

³² Nisâ, 4/56.

³³ Tevbe, 9/80; Münafikun, 63/6.

³⁴ Bakara, 2/86; Enbiyâ, 21/39; Kasas, 28/41; Fussilet, 41/16; Duhan, 44/41 Tur, 52/46.

³⁵ Mâide, 5/37.

³⁶ Mâide, 5/72.

geçinceye kadar cennete girmelerinin söz konusu olmaması³⁷ gibi âyetler de bu görüşü benimseyenlerin dayanakları arasında yer almaktadır. “Yerler ve gökler devam ettikçe”³⁸ şeklinde şarta bağlı ifadelerle “Allah’ın dilediği müstesna”³⁹ gibi istisnayı içeren ayetler tevil edilmiş, yerlerin ve göklerin dünyaya ait yerler ve gökler olmadığı, ahirete ait ebedi yerler ve gökler olduğu⁴⁰, istisnanın cehennem azabının sona erdirileceğini içermediği belirtilmiştir. Buna gerekçe olarak da Kur’an’ın bunu apaçık olarak zikretmediği gösterilmiştir.

Bu görüşü benimseyenler, Nebe’ suresi 23. âyette geçen “ahkâb” kelimesinin tekili olan “hukb”un sonlu bir süreyi ifade edebileceğini, “ahkâb”kelimesinin sonlu olması gerekmiyeceğini belirtirler. Zira tefsircilere göre “ahkâb” kelimesinde birbiri arkasından gelen devirler anlamı olduğu için bu “ebediyet” anlamını da içerir.⁴¹ Dolayısıyla bu âyetten cehennem ve azabının ebediyetinin dışında bir anlam çıkarmak doğru olmaz. Zira âyetten böyle bir anlam çıkarmak usûl açısından da yanlıştır. Çünkü ayet-i kerime böyle anlaşıldığı takdirde elde edilen sonuç, cehennemın ebedî olduğunu ifade eden diğer açık ayetlere ters düşer.⁴² Bunu şöyle izah etmek de mümkündür: “müteaddit ellibin seneleri ifade eden ‘ahkâb’, ebediyete aykırı olmadığından, ‘cehennemde ebedi kalış’a açık bir şekilde delâlet etmekte olan âyet-i kerimeler bu âyetle neshedilip sınırlandırılmaz. Çünkü ebediyetin/sonsuzluğun içerisinde ahkâb/hukblar da vardır.”⁴³

Ayrıca âyetteki bu kelimeden belirli bir zaman dilimi anlamı çıkarıldığı farz edilse bile bu, “Artık sizin azabınızı artırmaktan başka bir şey beklemeyin”⁴⁴ âyetiyle nesh edilmiştir. Dolayısıyla sayı ortadan kalkmış, onun yerini ebediyet almıştır.⁴⁵

³⁷ A’raf, 7/40.

³⁸ Hud, 11/107

³⁹ Hud, 11/107

⁴⁰ İbrahim, 14/48.

⁴¹ el-Hâzin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbü’t-Te’vil fi Meâni’t-Tenzil*, yy., 1317, IV, 352; Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, yy., ty., XXX, 15.

⁴² Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’an*, çev. Ahmet Asrar, Hilal Yay., İstanbul, 1995, IV, 3918-19.

⁴³ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* (Musa Carullah’ın *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları* adlı eseriyle bir arada), Sadeleştiren Ömer H. Özalp, Pınar Yayınları, 1996, s. 169.

⁴⁴ Nebe’, 78/30

⁴⁵ Hâzin, *Lübâb*, IV, 352.

Hadislerde ümmetin büyük günah işleyenlerine şefaata edileceği⁴⁶ ve bu şefaata sonucunda kalbinde zerre kadar iman olanların cehennemden kurtulacakları⁴⁷ bildirilmiştir. Şayet kâfirler için de şefaata söz konusu olsaydı, bu takdirde müminlere has kılınmış olan şefaatin bir değeri kalmazdı.

Kuşkusuz, cehenneme giren müminlerin cezaları bitip oradan çıktıktan sonra kâfirlerin azabı uzun zaman devam etse de cehennemden veya azabının ebedî olmayıp bir gün sona ereceği görüşünde olanlar, yukarıda ileri sürülen bunca delillerden tatmin olmamışlardır. Dolayısıyla onlar da benimsedikleri görüşleri savunurken daha güçlü deliller ortaya koymaya çalışacaklar, hasımlarının görüşlerini çürütme yoluna gideceklerdir. Her şeyden önce bu grubun benimsediği görüş, ashab-ı kiramdan Hz. Ömer⁴⁸, Abdullah b. Mes'ûd⁴⁹, Abdullah b. Abbâs⁵⁰, Abdullah b. Amr⁵¹, Ebu Hüreyre⁵², Ebu Said el-Hudrî⁵³, Ebu Ümâme⁵⁴, Cabir b. Abdullah'a⁵⁵ nisbet edilmiş; tâbiinden Abd b. Humejd⁵⁶ ve Şabî⁵⁷ gibi selef âlimleri aynı görüşü benimsemiş; İbn Teymiyye⁵⁸, öğrencisi İbn Kayyimî'l-Cevziyye⁵⁹,

⁴⁶ Ebu Dâvud Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Dâru'l-Hadîs, Hıms, 1394/1974, V, 106.

⁴⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Es-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-el-Yemâme, Beyrut, 1407/1987, I, 24-25.

⁴⁸ Makdisî, *el-Bed'*, I, 200-201; Muhammed b. Ebu Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 249; *Şifâ'u'l-Alîl*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1975, s. 537, 541.

⁴⁹ Makdisî, *el-Bed'*, I, 200-201; İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 249; *Şifâ*, s. 537, 542-43.

⁵⁰ İbnü'l-Kayyim, *Şifâ*, s. 541; *Hâdi'l-Ervâh*, s. 251.

⁵¹ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, s. 540.

⁵² İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, s. 541; *Hâdi'l-Ervâh*, s. 252.

⁵³ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, s. 540.

⁵⁴ İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 268; *Şifâ*, s. 540, 543.

⁵⁵ İbnü'l-Kayyim, *Şifâ*, s. 540.

⁵⁶ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, s. 541; *Hâdi'l-Ervâh*, s. 249.

⁵⁷ Makdisî, *el-Bed'*, I, 201; İbnü'l-Kayyim, *Şifâ*, s. 543.

⁵⁸ İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 249; Ebu Bekr el-Hisnî ed-Dimaşkî, *Def'u Şübehi men Şebbe ve Temerrede ve Nesebe Zâlike ile's-Seyyidi'l-Celîl el-İmam Ahmed*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, Kahire, ty., s. 58.

⁵⁹ Bkz. *a.g.e.*, s. 249 vd.; *Şifâ*, s. 532 vd.

İbnü'l-Vezîr⁶⁰, son dönem âlimlerinden İsmail Hakkı İzmirli⁶¹ ve Musa Carullah Bigiyef⁶² gibi bilginler de bu görüşün savunucuları olmuştur. Ayrıca günümüz âlimlerinden sahibi Muhammed Esed'in, Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz gibi kimi ilâhiyatçıların da bu görüşe katıldıkları görülür. Dolayısıyla bu grupta yer alanlar bir önceki grubun konuyla ilgili icma ve ittifak iddiasını daha başta reddetmektedirler.

Her ne kadar bu grubun görüşlerinin daha ilk dönemlerde ve onu takip eden dönemlerde dile getirildiği ileri sürülmüş olsa da, bu görüşleri daha derli toplu ve sistematik bir şekilde ele alan İbn Kayyim el-Cevziyye olduğu için onun "Hâdî'l-Ervâh" ve "Şifâu'l-Alîl" adlı eserinde zikretmiş olduğu delillerin önemli bir kısmını özet olarak burada vermeyi daha uygun bulmaktayız. O, mezkûr eserlerinde konuya ilişkin delillerini özetle şöyle sıralar:

1. Kur'an muhtelif âyetlerde cennetten söz ederken cennet'in ve nimetlerinin devam ve sonsuzluğunu haber vermiş; hiç yok olmayacağını, bitmeyeceğini ve kesintiye uğramayacağını ifade etmiştir.⁶³ Fakat cehennem hakkında verilen haberler, oradakilerin "hulud"u, çıkışlarının olmaması, azaplarının sürekliliği gibi şeylerden ibarettir.⁶⁴

2. "Ateş ikametgâhınızdır. Allah'ın diledikleri hariç olmak üzere içinde ebedi kalmak üzere hepiniz oradasınız. Gerçekten Rabbin Hakîmdir, âlimdir: Tam hüküm ve hikmet sahibidir ve O her şeyi hakkiyle bilir."⁶⁵, "Bedbahtlar cehenneme atılacaklar. Çektikleri azabın dehşetinden, devamlı surette anırıp canları çıkasıya feryat edecekler. Senin Rabbinin dilemesi hariç, gökler ve yer durdukça, orada ebedi kalacaklardır. Çünkü Rabbin dilediğini yapar. Mutlu olanlar ise cennettedirler. Senin Rabbinin dilemesi hariç gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklardır. Kesintisi olmayan bir ihsan içinde olacaklardır."⁶⁶ gibi âyetler cehennem'in sonu olduğuna, sonsuz ebedi olmadığına delil teşkil ederler. Zira bu âyetlerde

⁶⁰ Bkz. *İsâru'l-Hak ale'l-Halk*, Bayrut, 1403/1983 .

⁶¹ Bkz. *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat*, İstanbul, 1341.

⁶² Bkz. Musa Carullah, *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları* (Mustafa Sabri'nin *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adlı eseriyle bir arada), Pınar Yay., İstanbul, 1996.

⁶³ Sâd, 38/50-54; Vâkıa, 56/27-33; Hüd, 11/108

⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 257; *Şifâ*, s. 537, 547-548.

⁶⁵ En'âm, 6/128

⁶⁶ Hüd, 11/106-108

cennet ve cehennem hakkında kalıcılık Allah'ın dileğine bağlı olarak istisna edilmişse de, cennet hakkındaki irade şartının süreklilik ve sonsuzluktan ibaret olacağı "*kesilmesi olmayan bir ihsan*" cümlesi ile kesinlikle açığa kavuşturulmuştur. Ama cehennem hakkındaki dilek-irade şartına bağlı oluşun süreklilik ve sonsuzluktan ibaret olduğunu bildiren bir şey olmadığı gibi, üstelik "*Rabb'in dilediğini yapar*" diyerek, burada anılmayan şeylerin yapılacağına işaret edilmiştir. Her halde cehennem kalıcılığı ve sürekliliği, Allah'ın iradesine bağlı oluşla istisna edilmiştir. Yani süreklilik söz konusu değildir. Ayrıca azaba düçar olmaları Allah'ın ilim ve hikmetiyle ilişkilendirilmiş, aynı yekilde istisna da bir ilim ve hikmetten sâdir olmuştur. Dolayısıyla Allah onların ne yapacağını çok iyi bilir ve bu hususta hikmet sahibidir. Kesinlik söz konusu olmayan bütün bu ifadelerden cehennem ebedi olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁷

"*Devirler boyunca orada kalacaklardır*"⁶⁸ âyetinde, cehennem yaşı ahkâb/nice devirler ile takdir edilmiştir. Takdir edilen şey ise ebedi olmaz.⁶⁹

3. Cennet, Allah'ın rahmet ve rızasının, cehennem ise gazabının gereğidir. Allah'ın rahmeti ise -Hadis-i şerifin ifadesiyle- gazabının önündedir.⁷⁰ Mademki rahmeti gazabının önündedir ve ona galibdir, o halde rahmet ve rızasının gereğini gazabının gereğiyle eşit tutmak da imkânsızdır.⁷¹

4. Akıl, nakil ve fitrat, Allah'ın hikmet ve rahmet sahibi olduğuna delâlet eder. Hikmet ve rahmet ise yaratılmışların cehennemde sonsuza kadar kalmalarına engeldir. Zira azap, nefisleri temizleme, günah ve kötülüklerden arındırma amelîyesidir, vesiledir, gaye değildir. Dolayısıyla bu arındırma amelîyesiyle hikmet ve gaye gerçekleştiğinden maslahat hasıl olmuş demektir ki, bundan sonra azabın sonsuza kadar devam etmesi gerekmez.⁷²

⁶⁷ İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 257.

⁶⁸ Nebe' 789/23

⁶⁹ İbnü'l-Kayyim, *Şifâ*, s. 543.

⁷⁰ el-Emîr Alâüddin Ali b. Balaban el-Fârisî, *el-Ihsân bi Tertîbi Sahîhîh İbn Hibbân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1407/1987, VIII, 6.

⁷¹ İbnü'l-Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 258; *Şifâ*, s. 545.

⁷² İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, s. 258, 260, 266; *Şifâ*, s. 532, 551. Ayrıca bkz. İzmirli, *Nârın Ebediyet ve Devamı*, s. 5.

5. Bazı hadis kitaplarında zerre kadar olsun hayırda bulunmamış kimselerin de bir zaman sonra cehennemden çıkarılacağı rivayet edilir.⁷³ Ashaptan Hz. Enes'in de hayatında bir defa olsun Allah'ı anan kişilerin cehennemden kurtulacaklarına dair bir hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Hayatında bir defa da olsa Allah'ı anmamış bir insanın bulunabileceğine hiç ihtimal var mıdır?

6. *"Kim bir mümini kasden öldürürse onun cezası, içinde ebedi kalmak üzere gireceği cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."*⁷⁴ şeklinde bir ayet varken bir mümini öldüren kişinin cehennemde sonsuza dek kalmayacağını söylerler. Buna rağmen "ebedi kalmak" ifadesini başkaları hakkında aynı yoruma tabi tutmazlar.

7. *"...Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse, ona cehennem ateşi vardır, hem de ebedi kalmak üzere oraya girecektir"*⁷⁵ ayetinde bildirilen kalıcılık (hulûd) ve ebedîliğin, kulun tevbe etmesi ile son bulacağını caiz görmüşlerdir. Öyleyse kalıcılık ve ebedîliğin Yüce Allah tarafından "af" nedeni ile son bulması niçin uygun olmasın? Nitekim İmam Buhârî'nin rivayet ettiği *"Kâfir Allah katındaki rahmetin genişliğini bilseydi, cennetten ümidini kesmezdi"*⁷⁶ manasındaki hadis bunu teyit etmektedir. Halbuki mücerret kalıcılık ve ebedîliğin zikredilmesi sonsuzluğu gerektirmez.⁷⁷

8. Farz edelim ki Allah Kur'an'da kesinkes azabın sonsuzluğunu, asla kesilmiyeceğini, cehennem'in yok olmasının ve son bulmasının gerçekleşmiyeceğini haber vermiş olsaydı, bu haber "vaid/tehdit" cümlesinden olurdu. Kuşkusuz Allah'ın va'dinden/sözünden cayması söz konusu değildir. Ancak vaidinden/tehdidinden vaz geçmesi ise O'na yakışan bir sıfattır. Bilindiği üzere kullardan bile olsa vaidden caymak bir lutuf ve övülecek bir niteliktir. Bu durumda lutuf ve affı sonsuz, rahmeti her şeyi kuşatan Yüce Allah böyle bir sıfatla nitelendirilmeye ve bu sıfatla övülmeye daha layık değil midir? Vaiden

⁷³ Buhârî, *Es-Sahîh*, IV, 2706-7; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Beyrut ty., I, 167-71.

⁷⁴ Nisâ, 4/93

⁷⁵ Cin, 72/23

⁷⁶ Buhârî, *Es-Sahîh*, V, 2374-75.

⁷⁷ İbnü'l-Kayyim, *Şifâ*, s. 539.

caymak O'nun hakkıdır, yerine getirmek veya getirmemek O'na aittir. Ne var ki kerem sahibi Yüce Allah'ın bunu yerine getirmesi O'nun şanına yakışır bir niteliktir.⁷⁸

Cehennem azabının fenası görüşünü savunan bu grubun bu görüşlerini ashaptan ve tabiinden bazılarına nisbet ettiklerini ifade etmiştik. Şimdi de onların konuya ilişkin rivayet ettikleri haberlere ve sözlerine temas edelim. Bunlardan bazıları şunlardır:⁷⁹

1. Hasan el-Basrî'nin Hz. Ömer'den naklettiği haber: *“Cehennem halkı orada Âlic (çölde kumu çok fazla olan bir yer) denilen arazideki kumlar kadar uzun süre kalacak olsalardı, sonunda çıkacakları bir gün gelirdi.”*

2. Abdullah b. Mes'ûd'un sözü: *“Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki, onlar orada devirler boyu kaldıktan sonra içerisinde hiçbir kimse kalmamış olarak kapıları kapanacaktır.”* Farklı veya benzer lafızlarla da olsa Ebu Hüreyre, Ebu Ümame ve Abdullah b. Amr'a nisbet edilen sözler de mana olarak aynıdır.

3. Şabi'nin sözü: *“Cehennem iki yurttan en çabuk mamur ve yine en çabuk harap olanıdır.”*

Sonuç ve Değerlendirme

Cehennemin ve cehennem azabının ebediyeti ve fenası konusunda özellikle son iki grubun iddialarını delillendirmede ne kadar zorlandıkları görülmektedir. Kuşkusuz “hulud” ve “ebed” kelimelerinin bu zorlanmadaki payı oldukça büyüktür. Zira kelimeler tek başına sözlük anlamlarıyla ele alındığında süreli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu da cehennem veya azabının sonlu olduğu hükmüne mesnet oluşturmaktadır. Öte yandan aynı kelimeler mecazî olarak sonsuzluğu da ifade etmektedir. Ayrıca zahirî manları ele alındığında ilgili âyetlerde geçtikleri yerlerde büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalacağı anlaşılmaktadır. Ancak büyük günah işleyenin cehennemde ebedî olarak kalmayacağı görüşünü benimseyenler, bu kelimelerin süreli bir zamana delalet ettiğini ileri sürmektedirler. Fakat kâfirlerle ilgili yerlerde ise aynı yoruma tabi tutmayıp süresiz ebediyeti ifade ettiğini

⁷⁸ İbnü'l-Kayyim, *Hâdî'l-Ervâh*, s. 271.

⁷⁹ Yukarıda bu haber ve sözlerin kaynakları verildiği için burada onları tekrar vermeyeceğiz.

söylemektedirler. O halde sadece kelimelerin ifade ettiği anlamlara takılı kalmak yerine, nasların bütünü de dikkate alarak daha isabetli bir hükme sahip olmak mümkündür.

Her ne kadar biz cehennem ve cehennem azabının ebediyeti görüşünde olanların konuya ilişkin delillerini zikrederken sonuncu grubun delillerine cevap teşkil edecek hususlara da temas etmiş isek de, bu değerlendirmemizde karşı delil veya cevap olabilecek önemli birkaç hususa daha değinmek istiyoruz.

1. Cehennemde ebedî olarak kalmayı göklerin ve yerin devam etmesine ve Allah'ın iradesine bağlayan âyetleri esas alarak cehennem azabının ebedî olamayacağını benimseyen grup, kanaatimizce bu görüşlerinde isabet kaydedememişlerdir. Zira aynı ifadeler cennet için de kullanılmaktadır. Bu durumda cennetin de ebedî olmaması gerekir. Sadece *"Kesintisi olmayan bir ihsan"* kaydını ve iki haber arasındaki farkı dikkate almak suretiyle cehennem azabının sonluluğuna kail olmak isabetli bir hüküm olmasa gerekir. Hükümün isabetli olabilmesi ise, konuya ilişkin âyet ve hadislerin bütünü dikkate almakla mümkündür. Ayrıca âyetlerde geçen vakit tayini ifade eden bu tür kullanımların Arap örf ve âdetlerine göre sonsuzluğu ifade etmek için de kullanıldığını unutmamak gerekir.⁸⁰ Nebe' suresinde geçen "ahkâb" kelimesini de bu şekilde değerlendirebiliriz.

2. Allah'ın tehdidinden caymasını "af" ile tevil etmek Kur'an âyetlerinin açık beyanlarıyla çelişmektedir. Zira Allah, kimleri affedip kimleri affetmeyeceğini açıkça haber vermiştir. Kâfirlerle ilgili olarak *"...Allah onları ne affeder ne de doğru yola çıkarır."*⁸¹ derken, müşriklerle ilgili olarak da *"Şu muhakkak ki Allah kendisine şirk koşanları affetmez. Ama bunun altındaki diğer günahları dilediği kimse hakkında affeder"*⁸² beyanında bulunur. Allah'ın onları affetmesi söz konusu olmadığı gibi, akraba bile olsa cehennemlik oldukları ortaya çıktıktan sonra affedilmeleri için dilekte bulunmak da yasaklanmıştır. Bu yasak hem peygamberleri hem de bütün mü'minleri kapsar. *"Kâfir olarak ölüp cehennemlik oldukları kendilerince belli olduktan sonra, akraba bile olsalar, müşriklerin affedilmelerini istemek, ne Peygamberin ne de müminlerin yapacağı bir iş değildir"*⁸³ âyeti bunun en açık örneğidir.⁸⁴

⁸⁰ Bkz. Mustafa Sabri, *İlâhî Adalet*, s. 57-58.

⁸¹ Nisâ, 4/137, 168; Tevbe, 9/80; Münâfikun, 63/6.

⁸² Nisâ, 4/48.

⁸³ Tevbe, 9/113.

Kelâm kitaplarında tartışması yapılan ve sadece büyük günah işleyen müminleri ilgilendiren “af” meselesi ile kâfirlerin ve müşriklerin affi konusunu birbirine karıştırmamak gerekir.

3. Kuşkusuz Allah’ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır ve O’nun rahmeti gazabının önündedir. Yalnız rahmetinden kim, nasıl ve nerede istifade edecektir? Görüldüğü üzere O’nun rahmeti dünyada kâfirler de dahil herkesi ve her şeyi kuşatmaktadır. Hiçbir kâfir, küfüründen dolayı rızkıdan mahrum bırakılmamıştır. Kevnî emirlere riayet ettiği için dolayı da dünyada yaptığı çalışmaların karşılığını da burada almaktadır. Ama özel rahmete gelince Allah (c.c.) onu “*Ben dilediğim kiseyi cezalandırırım. Rahmetim ise her şeyi kaplar. O rahmetimi de Allah’a karşı gelmekten korunan, zakât veren ve özellikle bizim âyetlerimize iman edenlere nasip edeceğim*”⁸⁵ âyetiyle tayin ve tesbit etmiştir. Dolayısıyla hiç kimse Allah’ın rahmetini O’nun adına başkalarına tevzi etme hakkına sahip değildir. Beşer olarak merhametimizi Allah’ın merhametinden ileri götürmeye hakkımız ve yetkimiz olmadığı gibi, gazabımızı da O’nun gazabından ileri götürmeye hakkımız ve yetkimiz yoktur. İstesek de buna gücümüz yetmez.

4. Kur’an’ın “*Rabbini dilediğini yapandır*” sözünden niçin sadece cehennem azabının fenası sonucu çıkarılmaktadır? Kur’an’ın ve hadislerin açık beyanlarının yanı sıra bu iki kaynağın bütünlüğü de dikkate alındığında cehennem azabının ebediyeti söz konusu iken, daha farklı bir yorum da getirilebilirdi. Meselâ “dilediğini yapan Allah, ateşte yanmakta olan kâfiri oradan alarak soğuk bir yere ve özellikle de zemherir denilen ve soğukluğuyla yakan cehennemden başka bir yerine veya bir tabakadan öbür tabakaya koyar veya başka türlü azaba düşürür” denebilirdi.⁸⁶

5. Yukarıda zikri geçen ashap ve tabiinden bazılarının haber ve sözlerine gelince, yapılan araştırmadan sonra varılan sonuç şudur: Abdullah b. Mes’ûd, Ebu Hüreyre, Ebu Ümame ve Abdullah b. Amr’a nisbet edilen sözler mevzudur.⁸⁷ Kaldı ki bu sözler gerçek olsa

⁸⁴ Mustafa Sabri, a.g.e., s. 89-90.

⁸⁵ A’râf, 7/156.

⁸⁶ Hâzin, *Lübâb*, II, 407; Elmalılı, IV, 2824.

⁸⁷ Bkz. Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. El-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru’l-Fikr, yy., 1403/1983, III, 83; Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’Daîfe ve’l-Mevdûa*, Dimaşk, 1399, II, 71-75.

bile bundan kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalmayacakları anlamı çıkmaz. Bunun, ümmetin cehenneme girecek günahkârlarına hamledilmesi gerekir.⁸⁸

Şa'bî'nin sözüne gelince, bunun hem rivâyet hem de dirâyet açısından kabul edilir tarafı olmadığı gibi, aklın böyle bir sözü kabul etmesi de söz konusu olamaz. Zira bu sözden cehennemden cennetten daha çabuk harap olması anlamı çıkar ki, bu da bizi cennetin daha ağır bir şekilde harap olacağı sonucuna götürür.⁸⁹

⁸⁸ M. Sabri, a.g.e., s. 161.

⁸⁹ M. Sabri, a.g.e., s. 161.

The Eternity and Mortality of Hell and Hell-Punishment in Islamic Thought.

Citation/©-Tunçbilek, H. H. (2006). The eternity and mortality of hell and hell-punishment in Islamic thought. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 5 (2), 25-56.

Abstract: *Whether the punishment in the Hell is eternal has been the subject of controversy in islamic thought as it has been the case in non-Islamic religions and ideologies. The opponents and proponents of this subject adduced scriptural evidences in support of their ideas. This subject is stil being discussed in our time. In this article, the evidences against and in favor of the issue of whether the punishment in the Hell is permanent will be treated.*

Key Words: *Paradice, Hell, Punishment, Eternal, Corporal, Eternity, Endless*

Klâsik Türk Şiirinde “Ashâb-ı Kehf”: İslâmî'nin Mesnevisi Örneği

Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz*

Atf©- Yılmaz, N. (2006). Klâsik Türk Şiirinde “Ashâb-ı Kehf”: İslâmî'nin Mesnevisi Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 35- 64.

Özet- *Ashâb-ı Kehf* kutsal kitaplarda, bazı dinî metinlerde ve mitoslarda anlatıla gelmiştir. Konuyla ilgili yaptığımız araştırmalar neticesinde kanaatimizce, geçmişî yüzlerce yıl geriye giden “Ashâb-ı Kehf” kıssası, Divân Şiirinde, çoğu kez beyitlerde telmih yoluyla, kimi kez de müstakil bir eserde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim XV. yy. şairlerinden İslâmî'nin yazdığı bir mesnevide kıssa bütünüyle anlatılmıştır. Söz konusu metin, kıssanın Türk kültürü ve edebiyatında aldığı biçimi yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler- *Ashâb-ı Kehf, Divân Şiiri, İslâmî'nin Mesnevisi.*



GİRİŞ

Dil ve Edebiyat kültürün en güçlü yapı taşlarındandır. Bu sebeple kültürler geleceğe büyük ölçüde dil ve edebiyat eserleriyle ulaştırılır. Nitekim Türk kültürünün tarih sahnesindeki izleri çoğu zaman dil ve edebiyat eserleriyle delillendirilebilmektedir. Üstelik bu izler tarihinin bilerek ya da bilmeyerek ihmal ettiği, ancak kültür ve bilim hayatı için son derece önemli ayrıntılar olabilmektedir. Meselâ, toplumun tarih içerisinde yaşayış biçimi, maddî, manevî ihtiyaçları ve inanç sistemi sanatın da tılsımından yararlanmak suretiyle dil ve edebiyat ürünleri vasıtasıyla zamanımıza aktarıla gelmiştir. Edebî metinlere de konu olan Ashâb-ı Kehf kıssası bunlardan biridir.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. nryilmaz@cu.edu.tr

Yüzyıllar belki de bin yıllar ötesinden beri anlatıla gelen bu kıssa¹, asırlardır Anadolu'yu vatanlaştıran Türk milletinin Klâsik şairlerinin nazarından da kaçmamıştır. Bu şairler, kıssayı çoğu kez sembolik değerini vurgulayacak biçimde ve gazel, kaside gibi nazım biçimlerinin içerisinde bir veya birkaç beyitte anmışlardır. Böylelikle başta dinî kaynaklar olmak üzere pek çok kaynaktan yararlanan Divân şiiiri, Ashâb-ı Kef kisasından da beslenmiştir. Neticede Edebiyatımızda gerek Ashâb-ı Kef, gerekse köpekleri Kıtımîr bilhassa telmih yoluyla anıla gelmiştir. Meselâ, Klâsik Türk Edebiyatı şairlerinden 1576 yılında vefat etmiş Aşkî İlyas Efendi'nin şu beytinde, Allah'ın gerektiğinde alçaltan, gerektiğinde ise yücelten bir Zât olduğunun daha etkili bir biçimde ifade edilebilmesi için Ashâb-ı Kef kıssasına telmihte bulunularak Kıtımîr zikredilmiştir:

Geh kıılır İblîs'i Me'vâ'dan sürüp kelb-i hakîr
Gah bâb-ı gârda Kıtımîr'e Me'vâ gösterir Aşkî²

Beyti günümüz Türkçesiyle söyleyecek olursak; Allah bazen, İblîs'i sürüp kelb-i hakîr (düşkün, değersiz bir köpek) yapar; bazen de mağara kapısında Kıtımîr'e cenneti gösterir.³ Çünkü Şeytân, bir vakitler Allah'ın yüce meleklerinden

¹ Kıssanın bir benzerine Çin mitolojisinde rastlanmaktadır: Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, çeviren: Koray Atken, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 130.

² İskender Pala, *Aşkî ve Divanından Örnekler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı 1000 Temel Eser Dizisi, Ankara, 1988, s.142.

³ Beyitte geçen "kelb-i hakîr" ifâdesi alıntı yaptığımız kaynak eserde bu şekilde yazılmıştı. Ancak, bu ifâdenin "kelbi hakîr" şeklinde de olabileceğini düşünüyoruz. Yani, kelb kelimesinin ardından gelen "i" harfi kesre ise anlam bizim verdiğimiz şekildedir. "i" hareke değil harf ise bu durumda anlam değişir. Şimdilik Arap harfli metni görme imkânımız olmadığı için ifâdenin "kelbi hakîr" şeklinde kullanılmış olma ihtimalini değerlendirmemiz mümkün olamamaktadır. Eğer işaret ettiğimiz ifâde, Aşkî'nin Divânı'nda "kelbi hakîr" şeklinde ise bu durumda beytin nesre şu şekilde aktarılması gerekecekti: "Geh İblîs'i Me'vâ'dan sürüp kelbi (köpek İblisi) hakîr kılar, gâh mağara kapısında Kıtımîr'e Me'vâ gösterir."

İblis'ken O'na karşı geldiği için Me'vâ'dan sürülüp zelîl edilmiştir. Ashâb-ı Kehf'in köpeği Kıtımîr ise, bir hayvan olmasına rağmen Allah dostlarıyla birlikte hareket edip, uyudukları mağaranın kapısında onları kolladığı için, Hz. Muhammed'in devesi, Hz. İsmail'in kuşu, Süleyman peygamberin karıncası ve Hüdhd'ü, Musa peygamberin sığırı, Yunus a.s.'ın balığı, Hz. İbrahim'in buzağısı, Üzeyir peygamberin eşeği, Salih peygamberin devesi gibi cennete girecek mahdut hayvanlardan sayılmıştır.⁴

Divân şiirinin Hurÿfîliği benimsemiş olan ünlü ismi Seyyid Nesimî de bir beytinde sembollerle yüklü ifadeler kullanarak bu kez Ashâb-ı Kehf ve Kıtımîr'i bir arada zikretmiş ve şöyle demiştir:

Ashâb-ı Kehf'in sırrını görmüş likÀ-yı Tÿra sor
Niçin ki “ve't-tur”⁵ ehlinin kehfindedir Kıtımîrimiz⁶

Beytin günümüz Türkçesiyle karşılığı şu şekilde ifade edilebilir: Ey muhatabım olan kişi, sen Ashâb-ı kehf'in sırrını görmüş Tÿr'un yüzüne (kendisine) Kıtımîr'imizin niçin “ve't-tÿr” ehlinin mağarasında olduğunu sor.

Görüldüğü üzere beyti nesir cümleleri ve bugünkü karşılığıyla verdiğimizde de ifade yeterince anlaşılır hâle gelemiyor. O halde, şiirin muhtasarlaştırdığı bu ifadeyi şerh edecek olursak, şair Tÿr⁷ dağıcı olarak Hz. Musa'yla

⁴ *Ol ikinci dahı kelbdür bil anı*

Adı Kıtımîr durur anun key tanı (2155), bu beytin geçtiği bölümde diğer hayvanlar da tek tek sayılmıştır. *Eski Anadolu Türkçesi'ne İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*, Hazırlayanlar: Dr. Hasan Yüksel, Dr. H. İbrahim Delice, İ. Hakkı Aksoyak, Sivas, 1996 s. 210–211.

⁵ ”Andolsun Tÿr'a (Hz. Musâ'nın vahiy aldığı Sîna Dağı'na)!” Tÿr/2. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Hazırlayanlar: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 2003, s.522.

⁶ *Nesimi Divanı*, Hazırlayan: Hüseyin Ayan, Akçağ yayını, Ankara, 1990, s.194.

⁷ “Ve't-tÿr” âyeti ve Tÿr kelimesi Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirinde şu şekilde açıklanmıştır: “Andolsun o Tÿr'a (Tÿr/1). Hz. Mÿsâ'nın, Allah'ın sözünü işittiği Tÿr-ı Sîna'ya. Müfessir Beydâvi diyor ki; Tÿr, Süryânca'da dağ manasındadır. *Ayrıca madde*

Allah'ın Tÿr dağındaki konuşmasına telmihte bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu konu, A'raf suresinin 143. ayetinde, mealen şu şekilde geçmektedir: "Musa, belirlediğimiz yere (Tÿr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca: "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni görebilirsin" dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim" dedi."⁸

Beytin anlamına bu ayetin ışığında bakıldığında şair, Ashâb-ı Kehf'in uzun zaman uykuda kaldıktan sonra uyanmaları mucizesini Allah'ın sırlarından olarak nitelendirip bu sırrın cevabını Tÿr Dağı'nda vahiy alan Hz. Musa'da ara, demektedir. Ayrıca şair, yine Hz. Musa'nın Allah'la olan mucizevî buluşmasıyla yedi uyurların uzun uykularını karşılaştırıp birindeki olağanüstülük neyse diğerindeki de odur demektedir. Kıtmîrimiz derken de muhtemelen nefsimizi kaste-derek bir hayvan olduğu halde Ashab-ı Kehf'e uyarak Allah'ın seçtikleri arasına giren Kıtmîr gibi aslında süflî arzuların merkezi kabul edilen insan nefsinin de doğru yolu bulmak üzere mağaraya benzeyen iç dünyasına⁹ dalarak arınmasına veya bir başka ifadeyle "nefis tezkiyesine" işaret etmektedir. Bu arınma işlemi ise ancak "ve't-tÿr ehli" olarak andığı birtakım tecellilere mazhar olabilecek bilincin kılavuzluğuyla mümkün olabilmektedir.

Âleminden ma'nâ Âlemine veya gayb Âleminden müşâhade (görünenler) Âlemine uçan şey anlamını da ifade etmektedir." Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tarihsiz, c.7, s.272.

⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, H. Altuntaş, M. Şahin, s.166.

⁹ Ünlü psikanalistlerden C. G. Jung, dilimize "*Dönüşüm Sürecini Canlandıran Örnek Simgeler*" adıyla çevrilen eserinde kıssayı yorumlarken "Her kim mağaraya, kendi içindeki mağaraya, girerse ilkin ne olduğunu anlayamadığı bir dönüşüme uğrar. Bilinç dışına inmiş, bilincin dışında bulunan şeylerle bağlantı kurmuştur. Bu olumlu olumsuz, büyük bir değişiklik yaratır kişide. Bu dönüşüm, çoğu kez insanın doğal ürününün bir uzantısı ya da ölümsüzlüğün bir kanıtı gibi görünmektedir." demektedir. Bakınız: Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Akçağ Yayını, Ankara, 2000, s. 334.. Bu yorumla Nesîmî'nin beytindeki anlam arasında bir paralellik vardır.

Akl ü cÂn u dil belÀ gÂrında san AshÂb-ı Kehf
Nefs-i Emrî anlarun ardıncadır Kıtımîr-veş (223/5)¹⁰

Nesimî'nin örnek verdiğimiz beytinde geçen Kıtımîr bize göre, telmih yoluyla nefse delâlet etmekteydi. Emri'nin bu beytinde ise nefis, Kıtımîr'e benzetilmiştir. Emrî şöyle demektedir: Akıl, can ve gönül bela mağarasındadır. Sanki AshÂb-ı Kehf gibi. Emrî'nin nefsi ise onların ardındaki Kıtımîr'e benzemektedir.

Bu beyit, emsâlleri içinde kıssayı, onun unsurlarını ve kıssadan çıkarılması gereken dersi hep birlikte verdiği için bizce, edebî açıdan oldukça başarılıdır. Çünkü bilindiği üzere, AshÂb-ı Kehf bir topluluktur. Şair, bunu imâ edecek şekilde bela (ki, burada “KÂlîy belÀ”¹¹/kulluk yemini-“Evet dediler- hatırlanmalıdır.) mağarasında canı yalnız bırakmayarak, akıl ve gönlü ona can yoldaşı etmektedir. Hatta nefsi de arkalarından onlara eşlik eden Kıtımîr yerine anmıştır. Kendi mahlasını ise beyitte “nefs-i emare”yi çağrıştıracak şekilde nefis kelimesiyle tamlama yaparak zikretmiştir. Şair bir yandan beytin kelime kadrosunu bu şekilde tertip ederken diğer taraftan manayı da ihmal etmemiştir: Şaire göre, insanın tekâmül sürecine akıl, can, gönül ve nefis tanıklık ve yoldaşlık etmektedir. Bu süreç kulluk sürecidir. Bunu, “belÀ gÂrı” ifâdesinden çıkarmak mümkündür. Anılan süreçte arka saflarda olan ve Emrî'ye göre olması da gereken nefis-i emmâre yahut şairin henüz olgunlaşmamış nefsidir.

AshÂb-ı Kehf, 15. yy şairlerinden Mesihî'de ise farklı bir bağlantıyla karşı-mıza çıkar ve şair Mesihî, yoksulluktan şikâyetçidir ve Hz. İsa'nın eşeği gökte uçar, AshÂb-ı Kehf'in köpeği ise ululuk eyler, -Öyleyse insan olan Mesihî'nin çektikleri reva değildir.- der:

¹⁰ *Emrî Divânı*, hazırlayan. M. A. Yektâ Saraç, İstanbul, 2002, s.139.

¹¹ A'râf/172.

Seg-i Ashâb-ı Kef ululug eyler
Har-ı İsâ görürsün gökde uçar¹²

Bir başka şairimiz, Ahmet Râtip Paşa da bir beytinde Kıtımîr'i anmıştır. Şair, Mevlânâ'nın manevî şahsiyetine duyduğu saygı ve sevgiyi anlatmak için Ashâb-ı Kef kıssası vasıtasıyla, bağlılık sembolü hâline gelen Kıtımîr'in bu ününden yararlanmış ve onunla âdetâ bir yarışa girerek, benim Mevlânâ'ya bağlılığım, vefâm, sadâkatim ondan daha fazla desem ve bu konuda onunla üstünlük bahsine girsem ne olur ki, demiştir:

Râtib etse n'ola Kıtımîr ile bahs-i rüchân
Kemterîn kelbi der-i Hazret-i Mevlânâ'nın¹³

Bârgih-i mahkeme-i adl ü vedâd
Dergeh-i Kehfî'l-ümem-i ruzigâr¹⁴

Aldığımız kaynakta nazımı belirtilmeyen bu beyitte de şair, methettiği kişiyi överek "Ey sevgi ve adalet mahkemesinin sığınağı, zamanın ümmetinin mağara (şeklindeki) dergâhı!" demiş ve yine Ashâb-ı Kef'in zulümden korunmak üzere mağaraya sığınmalarına telmihte bulunmuştur.

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde dikkat edilirse, Divan şairleri, başka konuları anlatırken kıssaya sadece atıf yapmışlar dolayısıyla bizi henüz kıssanın bütününden haberdar etmemişlerdir. Esasında yazımızın bu kısmına kadar yararlandığımız örnek beyitler, kıssayı tamamen anlatır nitelikte yazılmış şiirlerden alınmış beyitler de değildir. Çünkü her ne kadar Klasik Türk şiiri denilince daha çok kaside ve gazel türünden şiirler hatırlanırsa da o dönemde ortaya çıkan edebî ürünlerden hikâye içeren (tahkiyevî) türdeki eserler, mesnevî nazım biçimiyle

¹² *Mesîhi Divanı*, hazırlayan: Mine Mengi, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995, s. 173.

¹³ Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 298.

¹⁴ Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 48.

yazılmıştır. Bu sebeple konunun daha anlaşılır olması için yapılan bir tasnife göre Klâsik Türk Edebiyatı şairlerini 1. Divân şairleri, 2. Mesnevî şairleri 3. Mensur eserlerde şiiri bulunan müellifler olmak üzere üç grupta mütâlaa etmek gerekmektedir.¹⁵

İSLÂMÎ'NİN MESNEVÎSİ'NDE ASHÂB-I KEHF

Mesnevîlerin tahkiyevî eserler olduğunu belirttikten sonra, yazımızın bu bölümünde Ashâb-ı Kehf'in hikâye edildiği bir eserden söz edeceğiz. 15. yüzyılda yaşamış olan İslâmî adlı bir şairin yazdığı bu eser¹⁶, içinde Ashâb-ı Kehf kıssası da anlatılan ve ismi tespit edilememiş veyahut isim verilmemiş bir mesnevidir.

Dil ve içerik özelliklerine bakılarak Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazıldığı kuvvetle muhtemel eserin, adı gibi, yazılış tarihi de tespit edilememiştir. Yalnızca, mahlası İslâmî olan bir şair tarafından yazıldığı anlaşılan bu eserin, şairi hakkında da herhangi bir bilgiye erişilememiştir.

İslâmî'nin eseri, günümüze ulaştığı hâliyle 123 varaktan ibaret tek nüshalık bir eserdir.¹⁷ Bu mesnevîde dinin değişik konularına ait 20 konu başlığı bulunmaktadır¹⁸ Konu başlıklarından anlaşıldığı üzere dinî ve didaktik nitelikte bir

¹⁵ Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevi (XV. yy'a kadar)*, Kitabevi yayını, İstanbul, 1999, s. 15.

¹⁶ Orijinali Arap harfleriyle yazılmış bu eser, bir grup bilim adamı tarafından çeviri yazılı metin halinde yayımlanmıştır: *Eski Anadolu Türkçesi'ne İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*, Hazırlayanlar: Dr. Hasan Yüksel, Dr. H. İbrahim Delice, İ. Hakkı Aksoyak, Sivas, 1996.

¹⁷ *Eski Anadolu Türkçesi'ne İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*, s. 3-4.

¹⁸ Bu başlıklar sırasıyla; 1. Ahmet Bahsi, Hz. Muhammed'in Terinden Yaratılanlar, Hz. Muhammed'in Uzuvlarını Görenlerin Edindikleri Meslekler, 2. Yıldız Bahsi, 3. Vâsf-ı Hâl Bahsi, 4. Oğlanlık (Yiğitlik ve Pırlık Bahsi, Oğlan Bahsi) Bahsi, Pırlık Bahsi, 5. Cihân Bahsi, 6. Âlem (Ölüm, Cibril, Mevt, Kabir ve Sorucular) Bahsi, 7. Kıyamet Bahsi, 8. Burak Bahsi, 9. Ahmet Bahsi 10. Cehennem Bahsi, 11. Kıyâmet Bahsi, 12. Nâme Bahsi, 13. Terazi Bahsi, 14. Cennet (Kapısı, Evleri, Hÿrileri, İrmakları, Ehli, Canavarlar-hayvanlar- Dâr-ı Nÿr şehri) Bahsi, 15. Hayır İşlemeyenler Bahsi, 16. Sırat Bahsi, 17.

eser olan 3574 beyitlik metnin 638 beyti Ashâb-ı Kef kışasına ayrılmıştır. 91(a)'daki 2605. beyitten itibaren anlatılmaya başlanan kısma, 111(b)'nin 3199 numaralı beytindeki şu sözlerle tamamlanmıştır:

Yemlihâ'nuñ kıssasın kıldum temâm
Vir salâvât Mustafa'ya yâ İmâm

İslâmî, anılan beytin ardından kıssadan çıkarılması gereken dersleri sıralayan beyitleri de yazdıktan sonra bir başka konuyla eserini sonlandırır. Şair, ilgili beyitlerden¹⁹ anlaşıldığı kadarıyla kıssayı insanları Âkîbetleri hususunda uyarmak için bir misâl vermek ve bu misâle doğru yolu göstermek amacıyla yazmıştır. Söz konusu eserde Ashâb-ı Kef kıssası şu şekilde anlatılmıştır:

İslâmî, Ashâb-ı Kef'in altı kişi olduğunu ve Efsûs (Efes/Tarsus?)²⁰ Şehrinde yaşadığını belirttikten sonra bu altı kişinin isimleri hakkında iki farklı rivayet nakleder.²¹ Birinci rivayete göre, altı kardeşlerdir dedikten sonra isimlerini;

Namaz Kılmayanlar Bahsi, 18. Münafıklar Bahsi, 19. Ashâb-ı Kef Bahsi, 20. Yer ve Gök Ahvâlinin Hikâyesi.

¹⁹ 3200–3235.

²⁰ Birçok müfessire göre Ashâb-ı Kef kıssasının yaşandığı yer, İslam'dan önceki ismiyle Efsus, Ufsûs veya Taksus, İslam'dan sonraki ismiyle Tarsus'tur. Bakınız: Ebÿ Muhammed el-Begavî, *Ma'âlimü't-tenzîl*, Beyrut, 1995, c. III, s. 155; Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut, 1997, c. II, s. 476; Ebÿ Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 2004, c. XXI, s. 88; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut, 1987, c.V, s. 121; Ebu Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, c. X, s. 244; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, Beyrut, 2003, c.II, s. 7; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, Beyrut, 1988, c. III, s. 6. Ancak buranın Efes veya dünyanın pek çok bölgesindeki değişik yerlerden biri olduğuna dair söylentiler de vardır: Faruk Sümer, *Eshâbü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, Ankara, tarihsiz s. 26-32

²¹ Ashâb-ı Kef ve hakkındaki rivayetler üzerine çeşitli araştırmalar varsa da bunların içinde en kapsamlılarından birisi; Faruk Sümer'in *Eshâbü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)* adlı eseridir. Ayrıca, kısma Kur'an-ı Kerim'de, Kef suresinin 9. Âyetinden başlayıp 26. Âyeti ile sonlanan kısımda yer almıştır. Ancak İslâmî'nin anlattığı pek çok ayrıntı Kur'an'da bulunmadığı gibi ayrıntılar Sümer'in kitabında da yoktur. Yazımızda bu farklılık ve benzerliklerden bir kısmına yer yer işaret edilecektir.

Nus, Selaktina, Mestalamna, Fevergine olarak sıralar ve altısının ismini saydım der ama arada 2 ismi belirtmez. Bunlardan biri birkaç beyit önce andığı YemlihÀ ise de bir diğèrinin adı belli değıldir. Bu durumda eserin yararlanılan yazma nüshasında müstensih²² hatası olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, İslÀmî'nin mesnevisinin başka nüshası bulunamadığı için bu duruma açıklık getirilememiştir.²³ İslÀmî'nin isimler bahsinde naklettiğı ikinci rivayette ise, bunlar beş kişidir ve adları şunlardır: Mahşelemna, Mekselemna, KÀlÿs, Varmartanus, Batyunÿs.

İslÀmî bu isimleri anarken aynı zamanda her birini ahlÀkî faziletleriyle birlikte zikreder. Ancak, YemlihÀ ana kahramandır. Çünkü olaylarda öne çıkan hep odur.

YemlihÀ kardeşleri gör n'itdiler
Tengriyi isteyubeni gıtdiler (b.2622)

Şair, bu kardeşlerin gayesi Hakk'ı bulmaktır deyip sayılarının altı ya da beş kişi olarak rivayet edildiğini belirttiğı zatlardan kısaca söz ettikten sonra kıssanın diğèr kahramanı olan ve Tanrılık iddiasında bulunan DakyÀnus'u da şu beyitlerle tanır:

Bildüreyim kimidi şehrüñ begi
Adı DakyÀnus idi bil o segi

Tengrilik da'vÀsını itmişidi²⁴

²² Eserin, müellif nüshası olmadığı tespit edilmiştir. *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin*, s. 5.

²³ Eserin başka nüshası olmadığı gibi üzerinde çalışılan nüshada da kopuk kısımların olduğu aynı kaynakta şöyle ifade edilmiştir: "Metinde iki yerde kopukluk olup birincisi 40b'den sonra, ikincisi eserin sonundadır." s. 4.

²⁴ Faruk Sümer'in kitabında, Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan İbn Abbas'a isnad edilen Arapça bir risale tanıtılmıştır. Yazar, kitabına aldığı bu risaleye ilişkin bölümü, F. Jourdan'm, Paris'te, 1983'te basılan *la Tradition, des Sept Dormants*, adlı eserinin, 18-32. sayfalarındaki Fransızca metni tercüme ederek yazdığını belirtmiştir. Söz konusu bölümde yer alan AshÀb-ı Kehf hikÀyesi, İslÀmî'nin hikÀyesine pek çok bakımdan benzemektedir. Bu benzerliklerden bazıları; DakyÀnus'un Tanrılık iddiasında bulunması,

Dîn-i İslâm ol zeman yitmişidi

.....

Dîni yok Dakyânus'un dehrî yidi²⁵

Ol zeman Efsûs anın şehriyidi²⁶

Bu beyitlerden sonra şair, Ashâb-ı Kef'i tanıtmaya kaldığı yerden devam eder. Bunların Dakyânus'la akraba hatta, Dakyânus'un kız kardeşinin çocukları olduğunu ve de ona vezirlik ettiklerini ifade eder:

Yemlihâ kardeşleriyle bil beyân
Kavmıdı Dakyânus'a bunlar ıyân

Dinle imdi işkile işbu işi
Varıdı Dakyânus'un kız kardeşi

Yemlihâ kardeşleriyle bil arı
İşbu kızdand togmışıdı bil varı

Bunlarıñ hallerini diyem saña
Altısı da has vezîr idi aña

.....

Tengrimüz sensin bizüm dirleridi

hikâyenin kahramanı olan gençlerin Dakyânus'un yeğenleri olması ve onun hizmetinde bulunmaları, geceleri gizli gizli ibadet etmeleri ve İblis'in bu durumu Dakyânus'a haber vermesi, zindana atılmaları ve orada Cebrâil ve Mikâil a.s.'in yardımlarına yetişmeleri gibi benzerliklerdir. Bakınız: Sümer, *Eshâbü'l-Kehf*, s. 59-66

²⁵ Kimi kaynaklarda bilhassa da Hıristiyanlıkta bu zorbanın (Decius) putperest olduğu belirtilirken İslâmî onun dehrî olduğunu ifade etmektedir. İmparator Decius ve dönemi hakkında geniş bilgi için bakınız: A. Alföldi, "The Crisis of the Empire," in *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1939, c. XII. s. 165-231; G.W. Clarke, "Double Trials in the Persecution of Decius", *Historia*, 1973, c. 22, s. 650-663; J.B. Rives, "The Decree of Decius and the Religion of Empire", *JRS*, 1999, sayı: 89, s. 135-154; F.S. Salisbury-H. Mattingly, "The Reign of Trajan Decius", *JRS*, 1924, sayı: 14, s. 1-23.

²⁶ 2637, 2638, 2640.

Ol vecihle ni'metin yirleridi²⁷

Bunları belirttikten hemen sonra gelen beyitte İslâmî, Yemlihâ'nın Hz. Musa zamanından kalma bir metni (biti)²⁸ aldığını ve bu metin vasıtasıyla diğerleriyle birlikte hidayete erdiklerini ifade eder:

Bil ki Mÿsâ'dan biti kalmışidi
Ol bitiyi Yemlihâ almışidi

Ol biti Tevrât içinde varidi
Her ki okur Tengriyi duyar idi

Ol bitiye Yemlihâ bakar idi
Tevbe idüp küfrini yakar idi

Ol bitiden Tengri'yi bilmişidi
Secde dahi hem Hak'a kılmışidi

.....
Her gice çıkardı altısı bile
Hak adını getürürlerdi dile

²⁷ 2642–2645, 2648.

²⁸ Hristiyanların “Yedi Uyurlar” olarak adlandırdıkları Ashâb-ı Kehf'i kendi kültürlerinden kabul etmelerine karşın İbn Kesir'in eserinde bu kıssanın Hristiyanlık öncesi zamanlara ait olduğu görüşü mevcuttur: “Ashâb-ı Kehf'in Meryem oğlu İsa'nın tebliğ ettiği inanç sistemine bağlı olduğu söylenmiştir. Allahu a'lem. Onların Hristiyanlık çağından önce yaşamış oldukları çok açıktır. Çünkü eğer onlar Hristiyanlığa mensup olsalardı, dinî kültür yönünden kendilerini Hristiyanlardan alabildiğine uzak tutan Yahudi din adamları böyle bir kıssayı kendi gelenekleri içinde muhafaza etmezlerdi. Ayrıca, İbn Abbas'tan nakledilen rivayette de belirtildiği üzere Kureyşli müşrikler, Hz. Peygamber'i sınamaya ilişkin birtakım sorular sorabilmek için bilgi almak üzere Medine'deki Yahudi din bilginlerine birini göndermişler; Bu bilginler de müşriklere Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında soru sormalarını tavsiye etmişlerdir. İşte bu hadise, Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudilere ait kitaplarda bulunduğu ve dolayısıyla Hristiyanlık öncesi döneme ait olduğunu göstermektedir.” Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1983, c. III, s.74.

.....
Tengri oldur kim yaradur öldürür
Aña DakyÂnus dahı bir kuldurur

.....
Altısı da Tengri'yi birleridi
Secde idüp yüz yire korlaridi²⁹

Altı kardeş, DakyÂnus'tan çekindikleri için ibadetlerini gizli yapmaktadır ve ona bu durumu sezdirmemeye çalışmaktadırlar. Ancak insanın ezeli hasmı olan ve Âdemoğlunun Allah'la yakınlaşmasını çekemeyen İblis yapacağını yapar:

Gündüz olsa senüñüz dirleridi
Gice olsa kaydların yirleridi

.....
Gice olsa ağlaşurlar zÂr ü zÂr
Tengriye secde kılurlar sad hezÂr

.....
Ancak İblis bilüridi ol işi
Zîre oldur şer işün dâyim başı³⁰

Eserin ilgili bölümünde Şeytanın içinde bulunduğu hâli oldukça canlı tasvir eden İslâmî, onun DakyÂnus'u ayıktırdığını ve altı kardeşi hesaba çekmek için ikna ettiğini belirtir:

Dut sözümi bunlarun işin bitür
Dinüñe dönmezise aña yitür
YemlihÂ kardeşleriyle n'itdiler
Turuban DakyÂnus'a dek gittiler

²⁹ 2649-2652, 2655, 2657, 2660. beyitler.

³⁰ 2661, 2663, 2668. beyitler.

.....

Didi DakyÀnus bulara ìy³¹ kişi
Sakınuñ kim giderürsiz siz başı

İşbu sözdür sorucagum ben saña
Tengri'ñüz kimdür diyüvirgil baña

YemlihÀ dir tengri oldur düridür
Rızkumuzu viribenüñ yüridür

.....

Ton giyürür at dahı virür bize
Söz budur ki anı didük biz size

Haste olsavuz virür bize şifÀ
Her ne kim istersevüz ider vefÀ³²

YemlihÀ'nın bu sözleri üzerine DakyÀnus anlatılan niteliklerin kendisinde var olduğunu düşündüğünden dolayı bunların kendisi için söylendiğine sanıp YemlihÀ ve kardeşlerine kızmaz. Fakat İblis bu durumdan son derece rahatsız olur, yeni planlar hazırlamaya koyulur. DakyÀnus'un benliğini harekete geçirecek sözler ederek altı kardeşi tekrar huzuruna çağırıp yemin ettirmesini öğütler:

And vir anlara girü tengrisine
Yogsa ugrarsın yürek agrısına

Áhir anlar dî nüñi yıkar bozar
Gözüñe karşı senüñ bir din düzer

³¹ Bu ünlem yayınlanan metinde “ì” şeklinde yazılmıştır. Ancak doğrusu “iy” olmalıdır. Yazımıza örnek olarak seçtiğimiz beyitlerde geçen bu ünlemi bundan sonraki kısımlarda metne bağlı kalmaksızın kısa hecelerde “i”, uzun hecelerde ise “iy” şeklinde yazacağız.

³² 2692, 2693, 2696–2699, 2701, 2702. beyitler.

Sen kalasın cümle halk uya aña
Áciz olup kalasın öñden soña

Kayur imdi anlarıñ sen işini
Başların kes çıkar imdi dişini (2720–2723)

İblis'in bu sözleri üzerine DakyÀnus yeğenlerini çağırır ve doğruyu söyletmek için tehdit eder. Bunun üzerine YemlihÀ bir çıkış yaparak DakyÀnus'un Tanrı olamayacağına dair sözler söyler:

Sen mi kıldıñ dir bu gökle tağları
Sen mi halk itdüñ bu yirle bağları

Akluñı sen başuña dirme misin
Fikr idüben bu işe irme misin

Var mı sözüñ söyle gelsün ilerü
Sen mi halk itdüñ bu akan suları

Tengri oldur kim bu mahlÿkî kılur
Bî-haber kulsın elüñden ne gelür

.....

YemlihÀ çünkim bu sözi söyledi
Kakıyuban ol la'in hışm eyledi

.....

Altısın da bunlarıñ bağladılar
Bağlayuban yüregın tagladılar

Habse urdılar kim oda yakalar

Karşusına zevk idüben bakalar³³

Hikâyenin bundan sonraki bölümünde Yemlihâ ve kardeşleri zindana atılmış ve Dakyânus şehir halkıyla birlikte kutlayacakları, muhtemelen dinî, bayramlarının hazırlığıyla meşgul olmaya başlamıştır:

İşid imdi bunlar anda n'itdiler
Bayram için dükelisi gıtdiler

Diñle imdi key tanı işbu işi
Ol şehirde kodular birkaç kişi

.....

Yemlihâ'yı habs içinde saklañuz
Çıkıbanuñ kaçmasun key bekleñüz

Bayramumuz idübenüñ gelevüz
İntikâmı biz bulardan alavuz

.....

İşbu sözler hak durur itmeñ gümân
Küllü gıtdi kaldı zindancı hemân³⁴

Kardeşler zindanda hep birlikte uyurken, Yemlihâ düşünde temiz, gökçek yüzlü, yeşil elbiseli, başlarında imâme ve bellerinde altın kuşak, ellerinde altından “gÿy” ve “çevgân” olan ve bunlarla oynaya oynaya gelen iki delikanlı görür. Gelenler Yemlihâ'ya kendilerini tanıtır. Bunlar, Mikâil ve Cebrâil a.s.'dir. Melekler, Yemlihâ ve kardeşlerine yardım için görevlendirildiklerini söyleyip çevgân ile topu Yemlihâ'ya verirler ve hepsinin birden vura vura dışarı çıkmalarını öğütlerler.

³³ 2728–2731, 2733, 2735, 2736. beyitler.

³⁴ 2741, 2742, 2744, 2745, 2747. beyitler.

Yemlihâ uyanır ve düşünüyü kardeşlerine anlatır.³⁵ Böylelikle görülen bu düş onlara zindandan nasıl çıkacakları hususunda yol gösterecektir. Zindancıya giderek yalvarır, herkesin bayram yaptığı günde kendilerinin de evlerine uğrayıp çoluk çocuğuyla görüşmek istediklerini söyleyerek hemen dönecekleri vaadiyle ve Allah'ın da yardımıyla dışarı çıkmayı başarırlar. Eve gidip atlarını hazırlar, ellerine de düşteki gibi top ve çevgânı alırlar. Bayrama katılmışçasına insanları şüphelendir-medene oynaya oynaya şehirden uzaklaşırlar:

Bayram olsa kim durur evde duran
Kaçduğunu zann idemez her gören

Her kimesne bunları görse dahi
Oyun oynar sanur idi iy sahî

Bir garib oyun durur bu iy ahî
Her ki görür oynasam dir ben dahi³⁶

³⁵ İslâmî'nin Ashâb-ı Kef kıssasında dinî geleneğin tesirinin belirgin olarak yansıdığı bölümlerden biri bu düş görme bölümüdür. Bu bölümdeki zindanda düş görme ve bu sâyede hürriyete kavuşma motifi, gelenekte Ahsenü'l Kasas olarak nitelendirilen Yûsuf peygamber kıssasındaki düşü çağrıştırır niteliktedir.

³⁶ Burada şu dikkatimizi çekmektedir: İslâmî, bir taraftan Ashâb-ı Kef'in halk tarafından pek bilinmeyen hatta merak uyandıran bir oyunu oynayarak dikkatleri oyunun üzerine çektiklerini ifade ederken diğer yandan bunların yönetici zümresinden oluşlarıyla oynadıkları oyunun uygunluğunu da gözetmiş olmaktadır. Her ne kadar top ve çevgân Ashâb-ı Kef hikâyelerinin içinde sırf İslâmî'nin anlattığı varyanta özgü değilse de - çünkü Hikâyenin bu bölümünde anlatılan gûy ve çevgân oyunu biraz daha farklı olmakla birlikte F. Sümer'in kitabındaki varyantta da anlatılmaktadır. Bakınız: *Eshabü'l-Kehf*, s. 61- kanaatimizce İslâmî'nin mesnevisindeki kurgu orijinaldir. Bu orijinallik ise kurgu açısın-dan hikâyenin ve hikâyecinin başarısıdır, diyebiliriz. Çünkü bu oyun Türkler tarafından bilinip, oynanmakta ve özellikle de yüksek zümre arasında rağbet görmektedir Uzun-çarşılı'nın eserinde konuyla ilgili olarak şunlar ifade edilmiştir: "Memluk sultanları müsait vakitlerde Lu'b-ü'l-kürre denilen ve Türklerde pek malum olan top ve çevgan oyunu oynarlardı. Asker ve Ümera arasında da bu oyun teammüm etmişti. Memluklülere ait bü-tün Tarihi eserlerde sultanların arasına kal'a (meydan) denilen mahalle gelerek küre oyunu oynadıkları görülmektedir. Top ve çevkan hakkında Quatremère'in Sülûk tercümesinde mufassal malumat vardır." s. 310 ve aynı eserde top ve çevgân oyununa dair

Ol sebebden kaçduğun bilmediler
Dutalum diyü nazar kılmadılar (2784–2787)

Yolda bir çobana rastlarlar. Kendilerinin ipekli giysilerini ona vermeyi teklif ederler ve tanınmamak için ondan giysilerini isterler. Çoban ilkin razı olmaz ama başlarından geçeni anlatınca o da iyilerden olduğu için yedincileri olarak köpeğini de yanına alıp bunlara katılır. İslâmî, çobanın köpeğini şöyle tasvir eder:

Anda çoban ile bir kelb varıdı
Anda çobana bilüñ ol yârıdı

Adı Kıtımîridi kelbüñ bil iy yâr
Tengri'yi kılmışıdı ol ihtiyâr

Bir alaca kelb idi ol iy ahî
Birlemişdi Tengri'yi hem ol dahi (2818–2820)

Kardeşler, köpek havlayarak yerimizi belli eder diyerek köpeksiz yollarına devam etmek istediklerini söyledilerse de çoban, Kıtımîr adlı bu köpeğin bilinen köpeklerden farklı olduğunu mübarek bir hayvan olduğunu anlatır:

Tengri'yi bu tanımışdur hoş bilür
Secde kılsam Tengri'ye bile kılur (2826)

Çobanın bu sözlerinin ardından köpek dile gelerek Tanrı'yı birleyince hepsinin imanı bir kat daha artmış olarak köpeği yanlarında götürmeye razı olmuşlardır:

Altı kardaş çoban ile kelb dahi

bir başka bilgi de şöyle:”Eğer elçiyi gönderen Hükümdar İlhan gibi şark hükümdarlarının büyüklerinden ise istikbal için Hacibü'l-huccab gibi büyük emirlerden biri gönderilir ve elçi en mükellef olan ve sultan'ın top ve çevgan oynadığı mahalde bulunan kasırlardan birine misafir edilirdi.” İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Methal*, TTK Basımevi, Ankara, 1988, s.360.

Sekiz oldılar bular bil yâ ahî (2838)

Çoban ve Kıtımîr'le birlikte sayıları sekiz³⁷ olan altı kardeş yola koyulurlar. Yencelÿs dağı denen bir yerde mola verirler:

Adını taguñ diyeyim iy sahi
Yencelÿs dirleridi bil sen dahı (2842)

Bir müddet yürüdükten sonra öğle sıcağından korunmak için karşılarına çıkan bir mađaraya³⁸ sığınır. Allah bunları orada uyutur. Köpek de eşikte uyur. Ancak hepsinin gözleri açıktır. Böylelikle mağaraya kimse yaklaşamaz. İslâmî, eserinde bu bilgileri verdiği bölümde de Kur'an'daki Âyetlerden³⁹ yararlanmıştır:

³⁷ "(Ey Muhammed!) Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak:-Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir, diyecekler. Yine, -beş kişidirler, altıncıları köpekleridir diyecekler. Şöyle de diyecekler: -yedi kişidirler sekizincileri köpekleridir. De ki; onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O halde onlar hakkında (Kur'an'daki) apaçık tartışma(yı aktarmak)dan başka tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan hiçbirine bir şey sorma." Kef/22, Kur'an-ı Kerim Me'ali, H. Altuntaş, M. Şahin, s. 295 Kur'an-ı Kerim'de bu konuda böylesi Âyetler olasına rağmen Müslüman yazarlar Ashâb-ı Kef'in sayısını da belirtmişlerdir. Bunun sebebi, dinî kaynaklarından aktarılan şu bilgi olsa gerektir: Hz. Ali'den gelen bir rivâyete göre Ashâb-ı Kef, üçü kralın sağ yanında üçü de sol yanında bulunan bir danışmanlar grubu olarak şu isimlerden oluşuyordu: Yemlihâ, Mekselina, Meslesina, Mernos, Debernos ve Sadenos. Yedinci kişi ise kraldan kaçtıklarında kendilerine katılan çobandı. Köpeklerinin ismi de Kıtımîr'di. Başka bir rivâyete göre de İbn Abbas, "Ben Ashâb-ı Kef'in sayısını bilen az sayıda insandan biriyim. Onlar yedi kişiydi; sekizincileri de köpekleriydi" demiştir. Ebÿ Abdillah Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, Beyrut, 2004, c. XXI, s. 90-91.

³⁸ Bu makaleyi kaleme alırken yararlandığımız "*Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*" adlı eserde mağaranın yeri hakkında şöyle bir dipnot bilgisi bulunmaktadır: "XVI. Yüzyılın sonlarında yazılmış Mehmet Ářık'ın Menâzirü'l-Ulÿm adlı eserine göre mağara Amorium (Emirdađ-Hisarköy) hududundaki Cebel-i Rekim dağındaki ve Bayat yöresindeki Tekesir dağındaki Kurtini mağarasındadır. Bakınız: Ömer Faruk Yaldızkaya: *Her yönüyle Emirdađ*, s. 18." s. 36.

³⁹ "(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler. Bu, Allah'ın mucizelerindedir. Allah kime hidayet ederse işe o, doğru yolu bulandır; kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın. Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırsın. Biz Onları sağa sola çeviriyorduk.

Cân kulagın tut berü bendin yaña
Ol magara kapusın diyem saña

Ol magaraya giriben hepüsi
Kün togusıña idi hem kapusı

Çünkü bunlar yatmağı kıldı taleb
Uyhu virdi bunlara ol Hak Çalab

İki ayagın döşenüb kelb dahı
İşik üstinde uyurdı iy ahî

Gözleri açug iken uyur idi
Her ki görse varımaz turur idi

Hazrete dutmuşıdı anlar yüzi
Uyurıdı cümlesi açuk gözi

Ne aceb hikmet durur gör bu işi
Uyumaz sanur idi gören kişi

Varımazdı korkusından yanına
Heybetinden od düşerdi cânına (2856-2863)

İslâmî, kıssanın bu bölümünden sonra Dakyânus'un durumunu anlatmaya başlar:

Bu arada biz buları koyalum
Hali noldı Dakyânus'un diyelüm(2866),

Köpekleri de mağaranın girişinde iki kolunu uzatmış (yatmakta idi). Onları görseydin, mutlaka onlardan yüz çevirip kaçırdım ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardı.” Kehf/17-18, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, H. Altuntaş, M. Şahin, s.294.

der ve devam eder. Bayram bitip Dakyânus şehre dönünce olup biteni anlar ve çılgına döner. Yanına üst düzey askerlerini alarak kaçakların peşlerine düşer. İz sürerken mağaraya kadar gelir. Mağaranın kapısındaki Kıtmîr Allah tarafından Dakyânus ve adamlarının gözlerine bir canavar gibi gösterildiğinden bunlar mağaraya yanaşamazlar bu sayede mağaradakiler kurtulur. Böylelikle Dakyânus ve adamları geri dönmek zorunda kalır. Aradan yıllar geçer.

Yemlihâ'dan sonra yitmiş yıl dahı
Yaşadı Dakyânus anda iy sahî (2888)

İslâmî'ye göre Dakyânus, Ashâb-ı Kef'in izini mağarada kaybettikten sonra 70 yıl daha yaşamakla beraber imansız olarak gider. Ardından gelen oğlu da 130 yıl beylik yapar ve o da ölüp cehenneme gider:

Bu gün ölüm irse komaz yarına
Oglı dahı öldi gitdi nârına (2891)

Şair, kıssanın bundan sonraki bölümünde ise, daha sonra kimlerin yönetime geldiğini belirtmeksizin uykudaki Ashâb-ı Kef'in hallerini anlatmaya devam eder,.

Koyalum Dakyânus'uñ biz kâlini
Diyelüm hem Yemlihâ ahvâlini
.....
Yemlihâ kardeşleriyle nitdiler
Orada üç yüz tokuz yıl yatdılar⁴⁰

Ashâb-ı Kef mağarada 309 yıl kalır. Bu süre zarfında Allah, bunları kollamak üzere bir melek görevlendirir. Ashâb-ı Kef'in kaldıkları süre ve onlar

⁴⁰ 2892, 2894. beyitler.

için meleğin gönderilmesi bilgisi Kur'an'ın verdiği bilgilerle aynıdır.⁴¹ Bu durumda anlaşılabilir ki, İslâmî, Ashâb-ı Kehf'in kaç yıl uyuduğuna ilişkin bilgiyi de Kur'an-ı Kerim'den alır. Çünkü Kur'an'da mealen "Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar, buna dokuz daha eklediler"⁴² anlamındaki ayetin verdiği rakam ile İslâmî'nin verdiği rakam aynıdır. Bununla beraber, Kur'an'da Ashâb-ı Kehf konusunun yer aldığı surenin ilgili ayetlerinde uyurların yılda kaç kez döndürüldükleri bilgisine rastlanmaz ama⁴³ İslâmî'ye göre Ashâb-ı Kehf yılda bir kez döndürülmektedir:

Ol melek saklar idi ol canları
Dönderürdi yılda bir kez anları (2900)

Şair, hikâyeye boyunca kardeşlerini temsilen Yemlihâ'yı konuştururken uykudan uyandıklarını anlattığı bölümde ilk kez Yemlihâ'nın dışında birini, kardeşlerinden Salaktîna'yı konuşturmuştur:

Turugeldi ol Salaktînâ dahı
Dir ki ben de söyleyeyüm iy ahî

Biz yaticak ol güneş yitmişidi
Gün zevâlden bir süñü gitmişidi (2918–2919)

Uyandıklarında ikinci vaktidir. Onca zaman uyudukları halde vücutları değişmemiş, hepsi de gençtirler. Dakyânus'tan korktukları için oradan uzaklaşmayı düşünmektedirler. Çoban yanında getirdiği su tulumuna bakar, suyun eksilmediğini, bozulmadığını görür. Dolayısıyla da bunca zamandır uyuduklarını düşünemezler.⁴⁴

⁴¹ Kehf/25, 18.

⁴² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, H. Altuntaş, M. Şahin, s. 295.

⁴³ Kehf/9-26. ayetler.

⁴⁴ Hikâyenin bu kısmındaki benzerlik için bakınız: Sümer, *Eshâbü'l-Kehf*, s. 63

Kendilerini hâlâ Dakyânus'un zamanında sanmaktadırlar. Oysa Hz. İsa'nın devri başlayalı dokuz yıl olmuştur:

Bunlar üç yüz yıl yaticak bil i yâr
Hak çalab İsâyı kıldı ihtiyâr

Geldi İsâ Tengrinüñ peygamberi
Mü'min oldu cümle halk anda varı

Çünkü gitdi küfrüñ anda bil odı
Anda İsâ yirine bir bey kodı (2902–2904)

Hikâyenin devamında karınları acıkan mağara ehli Yemlihâ'yı kimseye görünmeden şehre et, ekmek⁴⁵ almaya gönderir:

Etmek alup tizirek gelsün berü
Umaruz kim hak bize kıla yâri

Hîç kimesne iremez işbu işe
Et ü ekmek aluban tîz irişe

Geligörsin hîc kimesne tuymadın
Ardumuza kimse bizüm uymadın (2930–2932)

⁴⁵ İslâmî'nin hikâyesinde Yemlihâ et ve ekmek almak üzere gönderilmiştir. Oysa Kur'an-ı Kerim'de satın alınacak yiyeceğin türü belirtilmez: “ (şehir halkından) hangisinin yiyeceği daha temiz ve lezzetli ise ondan size bir rızık getirsin” Kehf/19, H. Altuntaş, M. Şahin, *Kuran-ı Kerim Meali*, s. 294. Bu âyetteki “temiz ve lezzetli yiyecek” ifadesin hareketle, bazı kaynaklarda Ashâb-ı Kef'in, “Essenîler”den bir topluluk olduğu söylenmektedir. Bakınız: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çeviren: C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul, 1986, c. 2, s. 586-587. Ancak İslâmî'nin kıssasında satın alınacak yiyecekler arasında zikredilen “et” Essenîlerin yemediği bir gıdadır. Dolayısıyla bu unsur İslâmî'nin hikâyesine yerli bir motif olarak girmiş olabilir. Essenîler hakkında geniş bilgi için bakınız: Prof. Dr. Günay Tümer-Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak yayınları, Ankara, 1993, s. 206-209.

YemlihÀ yolda daha önce suyunu içtikleri pınarın ve gölgelendikleri çınarın kuruyup, çürüdüğünü görünce bunu haber vermek üzere mağaraya geri döner. Olanları diğerlerine anlatır. Mağaradakiler bunu duyduklarında çok şaşırır ve kısa sürede meydana gelen bu değişikliğe anlam veremezler:

İşbu işi ne acebdür kim bile
Bir gün içinde buña n'oldı ola (2945)

YemlihÀ tekrar şehre gitmek üzere yola çıkar. Yanında DakyÀnus zamanından kalma akçesi vardır. Ne var ki, bu akçe çoktan tarihe karışmıştır. YemlihÀ yolda rastladığı bir çobandan DakyÀnus'u sorunca çoban YemlihÀ'nın söy-lediklerine anlam veremez ve onu deli sanır. Şehre varınca dostlarını arar, bulamaz. Şehir değişmiştir. YemlihÀ böyle dolaşırken bir ekmekçiye rastlar. YemlihÀ'nın ekmek için verdiği para adamı şüphelendirir. Onun bir gömü bulduğunu düşünüp bu hazineyi paylaşmayı teklif eder:

Senün-ile bilişüp ulaşalum
İki kardaş bigi hoş üleşelüm (3008)

YemlihÀ paranın DakyÀnus'un parası olduğunu anlatmaya çalışır ama ekmekçi ikna olmaz, halkı çağırır ve hep birlikte kadıya giderler. Kadı durumu anlamak için YemlihÀ'yı dinler ama o da ikna olmaz. Doğru söylemezse başının gideceğini, bir düş gördüğünü dolayısıyla şehirde acayip şeylerin olacağını ona düşünde önceden bildirdiklerini söyler:

Didi kÀdı DakyÀnus'u bilmezem
Bu sözüñle hiç amel de kılmazam
.....

Akçayı virmez iseñ yÀ kişi
Bellüdür kim giderürsin sen başı

Didi kÀdı bir gice gördüm düşü

İtdiler malum düşümde bu işi

Didiler baña düşümde nolısar
Bu şehirde bir aceb iş olısar⁴⁶

Böylelikle söylediklerine kimseyi inandıramayan YemlihÀ'yı beyin huzuruna çıkarırlar. Kendisine benzer sorular sorulur ve o da bu sorulara aynı cevapları verir. Bunun üzerine şehrin beyi YemlihÀ'ya şehirde dostlarının, ailesinin bulunup bulunmadığını ve evinin olup olmadığını sorar:

Ol beg aydur Yemliha'ya yÀ yigit
Hiç bilişin var mıdır bunda eyit (3052)

YemlihÀ ile birlikte evini aramaya başlarlar. Ancak YemlihÀ evini bir türlü bulamaz ve çaresizlik içinde Allah'a yalvarır:

Uşda dutdum hazretüñe ben yüzi
HÀşa senden mahrum idesin bizi

Söylesem söylemesem ma'lum saña
Yardım eyle burada iriş baña (3068-3069)

Allah da dostuna Cebrail (a.s.)'ı gönderir. Cebrail Hak teala'nın buyruğuyla komşusu suretine girerek ona evini gösterir. Evin içinden 120 yaşında aksakallı biri çıkar. Evin kendisinin olduğunu, YemlihÀ'yı tanımadığını söyler. Şehrin beyi "seni bu şehirde kimse tanımıyor; başka bir delilin var mı?" diye sorar. YemlihÀ da evde iki mermer direk olduğunu, içlerinde altın ve gümüş bulunduğunu söyler. Kazdıklarında YemlihÀ'nın doğruyu söylediği ortaya çıkar. Bunun üzerine şehrin beyi ihtiyara evin YemlihÀ'ya ait olduğunu söyler.

⁴⁶ 3022, 3024, 3025, 3026. beyitler.

Buraya kadar tıpkı bir kıssahân gibi zaman zaman anlatıcı olarak diyalogların arasına giren şair bu bölümde de geçmiş zamana dönerek Yemlihâ'nın şehirden ilk ayrıldığında neler yaptığını anlatmaya başlar:

İşbu sözler kaydını biz yiyelüm
Yemlihâ'nun kıssasın(ı)⁴⁷ diyelüm

Vakti kim ol Yemlihâ gitmişidi
Anda bir tedbîr-i rây itmişidi

Bir biti yazubanun vasfın dimiş
Ol bitide vasfinuñ kaydın yimiş (3102–3104)

Yemlihâ evinden ayrıldığında Kıptî dilinde yazdığı bir yazıyı bir sandık içine kilitlemiştir. İhtiyar bu yazı vasıtasıyla bir zamanlar Yemlihâ ve kardeşlerinin başına gelenleri öğrenmiş, içerisinde ayet de bulunan bu yazıyı zaman zaman çıkarıp okumaktaymış. Orada Yemlihâ'nın da Dakyânus'un da adı yazılıymış.⁴⁸

⁴⁷ Alıntı yaptığımız eserde kelime, “kıssasın” şeklinde yazılmıştır. Doğrusu “kıssasını” olmalıdır.

⁴⁸ Hikâyede bahsedilen bu yazının *rakîm* olma ihtimali vardır. Şöyle ki; Kur'an-ı Kerim'de Ashâb-ı Kehf anlatılırken Kehf suresinin 9. Âyetinde “Ashâb-ı Rakîm”den de söz edilir. Tefsir kitaplarında bu kelimenin çeşitli biçimlerde yorumlandığı görülmektedir. Bir rivâyete göre İbn Abbas, Ka'b el-Ahbâr'dan naklen *rakîm* kelimesini, Ashâb-ı Kehf'in memleketlerinin adı olarak izah etmiştir. Diğer taraftan *rakîmin* Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağaranın bulunduğu dağ veya vadinin adı olduğu da söylenmiş; vadinin Filistin-Eyle civarında bulunduğu, dağın adının da *benacilus* veya *bencilus* olduğu belirtilmiştir. Bazı müfessirlere göre ise *rakîm* Ashâb-ı Kehf'e ait köpeğin ismidir. Bunların dışında Ashâb-ı Rakîm'in yağmurlu bir günde mağaraya sığınan üç kişi olduğu da ileri sürülmüştür. Rivâyete göre dağdan yuvarlanan bir kaya mağaranın ağızını kapatınca bu üç kişi hayatları boyunca yaptıkları en değerli birer iyiliği anarak, “Rabbimiz bizi bu sıkıntıdan kurtar!” diye yakarmış; Allah da onları bu sıkıntıdan kurtarmıştır. Rivâyetler için bakınız: Celalettin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut, 1983, c. V, s. 363-365; er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, c. XXI, s. 70; Bütün bu görüşlerden dışındaki bir yorumda ise *rakîmin* Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağaranın kapısında asılı bulunan bir kitâbe veya madenî bir levha olduğu da görüşüdür. Bakınız: Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) belirttiğine göre tüm Arap dilcileri bu görüştedir. Ferrâ (ö. 207/822) ve Taberî (ö.

Hâsılı bu ihtiyar, Yemlihâ Dakyânus'tan kaçıp şehirden ayrıldığında hamile olan hanımının dünyaya getirdiği çocuğun neslinden imiş. İhtiyar 309 yıl önce olup bitenleri elindeki metin vasıtasıyla anlatınca durum anlaşılır. Bunun üzerine oradakilerle beraber ihtiyar da Yemlihâ'nın ayaklarına kapanır. Yemlihâ'nın kılavuzluğunda şehrin beyi halkıyla birlikte erenleri görmek üzere mağaraya gitmek isterler. Yemlihâ önden gidip kardeşlerine Dakyânus'un neslinin tükendiğini ve Hz. İsa devrinin başladığını söyler:

Şimdi İsânundurur işbu zemân
Getürüñ imân aña itmeñ gümân (3169)

Kardeşleri bu durumu öğrenince, dünyada kimselerinin kalmadığını; bundan böyle de Allah'a yönelmek istediklerini belirterek duaya başlarlar:

Ol kav(ü)mde çünkü bize gelmemiş
Oglumuz uşakumuz da kalmamış

.....

Sen du'â kıl biz diyelüm kim amîn
Cânumuzu Hak Çalab ala hemîn⁴⁹

Allah, Cebrail' a.s.'ı gönderir ve mağara kapısını kapamasını emreder. Dışarıdakiler Yemlihâ ve diğerlerini ne kadar ararlarsa da bulamazlar:

Hak teâlâ bunları kıldı gayıb

310/923) de bu görüşü tercih etmişlerdir Ebÿ CÂfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *CÂmiu'l-Beyân*, Beyrut, 1999, c. VIII, s. 180-182; Ebÿ Zekeriyâ el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'an*, Beyrut, tarihsiz, c. II, s. 134. Tâbi'in müfessirlerinden Saîd b. Cübeyr ve Mücahid tarafından da benimsenen bu görüş İslâmî'nin bahsettiği Kıptî dilindeki yazıya en yakın olanıdır. Dolayısıyla hikâyede bahsedilen Kıptî dilinde yazılmış ve Yemlihâ ve diğerlerinin başından geçenleri anlatan bu yazı, Kur'an'daki "rakîm"e tekabül etmektedir diyebiliriz.

⁴⁹ 3171, 3174. beyitler.

Hiç birini bulmadılar arayıp (3186)

Şairin anlattığına göre hadiseye şahit olanların arasında biri kâfir, biri mü'min olan zamanın iki beyi Yemliha kimdendir diye aralarında kavga ederler. Mü'min olan kâfiri öldürür:

Didiler ki Yemlihâ kandan turur
Her birisi didi kim bizden turur

Dinle imdi anlar anda n'itdiler
Bunun üzre iki beg ceng itdiler

Mü'min olan gör kim anda neyledi
Ehl-i küfri basuban kahr eyledi (3191–3193)

İslâmî Ashâb-ı Kef' in bulunduğu yere şehir halkı tarafından bir mescit yaptırıldığını⁵⁰ belirtir:

Yemlihâ çün Tanrı'yı kıld' ihtiyâr
Yapdılar mescid üzerine i yâr (3195)

İslâmî, Yemlihâ kıssasının tamamlandığını belirttikten sonra bu gençlerin Tanrı'yı aramak için oğullarını ve kızlarını terk ettikleri, bu sebeple de sonsuza kadar cennette kalmayı hak ettiklerini söyler:

Tengriyi birleyüben buldı imân
Sermedî cennetde kaldı bî-gümân(3206)

SONUÇ

⁵⁰ Kur'an'da Ashâb-ı Kef'den bahseden sûrede mescit yapımına ilişkin şu âyetlere yer verilmiştir: “Hani onlar (olayın mucizevi tarafını ve asıl hikmetini bırakmışlar da) aralarında onların durumunu tartışıyorlardı. (Bazıları), “Onların üstüne bir bina yapın, Rableri onların halini daha iyi bilir” dediler. Duruma hakim olanlar ise, “Üzerlerine mutlaka bir mescit yapacağız” dediler.” Kef/21, *Kur'an-ı Kerim Meali*, H. Altuntaş, M. Şahin, s. 295.

Erişebildiğimiz kaynaklar vasıtasıyla yaptığımız bu çalışma, Klâsik Türk Edebiyatı'nda Ashâb-ı Kehf'in konumu üzerine yapılmış ilk çalışmadır.⁵¹ Çünkü Ashâb-ı Kehf'in Edebiyatımızda ne şekilde yer aldığına dair ansiklopedik bilgilerin ötesinde etraflı bir araştırma yoktur. Oysa makalemizi hazırlamamızda yararlandığımız İslâmî'nin mesnevisi, söz konusu hikâyenin yer aldığı çeşitli mesnevilerden belki de sadece biridir. Ancak şu ana kadar yayımlanan çalışmalar bu tahmini doğrulamak için yeterli değildir. Böyle olmakla birlikte bu tahminimiz mesnedsiz de değildir. Çünkü Süleymaniye Kütüphanesi'nde Dügümlü Baba Bölümü'nde "000523/71214" numarada bulunan bir risâlede hikâyenin farklı anlatım biçimlerinin bulunduğu ifade edilmekte ve bunların hepsinden yararlanarak bir eser vücuda getirildiği belirtilmektedir.⁵² Yalnızca bu ifadeden yola çıkılarak işaret edilen bütün varyantların edebî nitelikte birer anlatı olduğu sonucu elbette çıkarılamaz. Ancak Kur'an, hikâyenin ayrıntılarıyla uğraşılmasını yasakladığı halde⁵³ gerek İslâmî'nin mesnevisinde gerekse Faruk Sümer'in kitabındaki mevcut kıssanın içeriğinde gördüğümüz şudur: Şair ve yazarlar içinde yaşadıkları dinî kültürün etkisiyle bu ilgi çekici kıssanın arkasını bırakmamış, şekillendikleri kültürün unsurlarını da ekleyerek ilgi ile hayallerinin götürdüğü yere kadar gitmişlerdir. Neticede bu da edebiyatın doğasına uygun olan bir tutumdur. Çünkü

⁵¹ Son yıllarda edebiyat alanında yapılan araştırmalarda metin neşirlerinin yanı sıra tematik çalışmalar da yapılmaktadır. Bu tür çalışmalardan birinde çok etraflı olmamakla birlikte, Ashâb-ı Kehf konusunun bazı yönleri(Kur'an'ın kıssa hakkındaki hükmü, genel itibarıyla tefsirlerin kıssanın varyantları konusundaki tutumu, kıssanın mitolojik zamanlara uzanan yönü ve Nesimî ve Mesihî'ye ait birer beyit örnekleri)ne yer verilen bir çalışma bulunmaktadır: Bakınız: Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, s. 330–334.

⁵² Sözü edilen eserde yazarın Ashâb-ı Kehf hakkındaki görüşü, bu hadisenin Âyetlerle sâbit olmakla birlikte farklı rivayetlerle aktarıldığı şeklindedir. Neticede, kendisi de bu farklı rivayetlerden oluşan anlatımlardan haberli olup bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "Dest-res olabildiğimiz sÿret-i hikâyetin cem'iyetle tarz-ı müfîd üzere bir risâle tertîb ve neşr olunması Âcizâne mülâhaza olunarak iş bu risâle tertîb ve nümÿne-i kudret-i İlahiye tesmiyesi tensîb kılınmış olmağla..." Sadaret-i Uzmâ Evrâk Odası Hulefâsından Şükrî Efendi, *Numÿne-i Kudret-i İlahiye fi Beyân-ı Kıssa-i Mikmele-i Ashâb-ı Kehf*, Şark Gazetesi matbaası, fi 10 zilhicce 1291, s. 3.

⁵³ Kehf/22.

edebî eser hayatı olduğu gibi yansıtmaz. Yani, yazar ya da şair, rapor yazarı, gazeteci, vakanüvis bir başka ifadeyle tarihçi değildir. Edebî eser hayatı çoğu kez estetiğin prizmasından geçirerek yansıtır. Böyle yapmakla da tesir gücünü ve alanını artırır. Bu sebeple şiirde, hikâyede ve edebiyatın her çeşidinde katıksız bilimsel bilgi ya da vahye dayalı bilgi aramak nafîle bir uğraştır. O halde ne aranır ve nasıl aranır? Nasıl ki, ayna ile prizmanın işlevi farklıdır. Biri olanı olduğu gibi diğeri ise kendi tabiatının hükmünü işleyerek ayrıştırıp, renklendirip verirse, edebî eser de salt akılla ve beş duyuyla erişemediğimiz fakat, ulaşmayı düşlediğimiz dünyayı kurar. Kısacası ilhamını yaşananlardan almakla birlikte önemli bir kısmı kurguya dayanır.

Ashab-ı Kehf hadisesi'ne pozitif bilimin açıklama getirmesi güçtür. Vahyin getirdiği açıklama da oldukça sınırlıdır. Vahiy, kıssayı Haşr ve ahiret gerçeğini açıklamak için örnek olarak vermiştir. Bu her iki kavram da insanın dünyasında zihnin algısından çok imanın tasdikiyle yer alabilir. Belki soyutun da ötesinde olan bu kavramları anlamakta güçlük çeken beşer zihni, ister istemez oradaki örneğe takılmakta ve onun anlatılmayan kısımlarını zihninde, hayal dünyasında tamamlamaktadır. Böylelikle de Kur'an'ın ayrıntı saydığı ve kurcalanmasını men' ettiği kısımlar edebiyata malzeme olmaktadır. Dolayısıyla edebiyat biraz hayat, biraz hayal, biraz tarih, biraz efsane ve de biraz hakikat, biraz esatir ile vücuda getirilmektedir.

**"Ashâb-ı Kahf" In The Classical
Turkish Poetry :
An Example of İslâmî's Mathnawî**

Citation/©-Yılmaz, N. (2006). "Ashâb-ı Kahf" in the classical Turkish poetry: An example of İslâmî's Mathnawî. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (1), 35-64.

Abstract- The story of *Ashâb-ı Kahf* has been depicted in holy scriptures, certain religious texts and mythological narrations. According to the findings we arrived at as a result of our researches the history of *Ashâb-ı Kahf*'s story goes to hundreds of years back. In *divân* (the classical Turkish poetry) poetry sometimes it appears in couplets in the form of allusions, sometimes in exclusive works dedicated to it. Thus, in the *mathnawî* of XV th century poet İslâmî the complete story has been narrated. This text reflects the form of the story as it took place in the Turkish culture and literature.

Key Words- Ashab-ı Kahf, Dewân Poetry, The Mathawî of İslâmî

Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği

Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI*

Atf©- Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 65-115.

Özet- Bu çalışma üniversiteli gençlerin dindarlığın etki ve sonuçlarını nasıl ve ne düzeyde hissettiklerini incelemeyi amaçlar. Bu sebeple öncelikle çalışmanın amacına uygun olarak "Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği" olarak isimlendirilen bir ölçek geliştirilmiştir. Daha sonra bu ölçekle dinî inancın gençlerin gündelik hayatlarını, sosyal ilişkilerini ve bireysel tercihlerini etkileme düzeyi incelenmiştir. Çalışmanın evreni Çukurova Üniversitesi lisans öğrencileridir. Örneklem basit tesadüfi yöntemle seçilmiştir. Bu çerçevede 418'i kadın 422'si erkek olmak üzere toplam 840 kişi üzerinde uygulama yapılmıştır. Cinsiyet, yaş, gelir durumu, öğrenim görülen fakülte/bölüm, öznel dindarlık algısı ve dine önem verilme düzeyi değişken olarak alınmıştır. Elde edilen sonuçlara göre; cinsiyetle dinin etkisini hissetme arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ($p>.05$). Ancak yaş, gelir durumu, yüksek öğrenimde alınan eğitimin içeriği, öznel dindarlık algısı ve dine önem verilme düzeyinin dinin etkisini hissetme düzeyiyle anlamlı derecede ilişkili olduğu görülmüştür ($p<.05$).

Anahtar Kelimeler- Stark ve Glock, Dindarlık, dindarlığın etki boyutu, dindarlık ölçeği, dinî kimlik, dinî inanç, dinî ibadet.



Giriş

Bu çalışma, Stark ve Glock'un (1969; Glock, 1982; 1998) dindarlığın boyutları içerisinde kavramlaştırdıkları "etki ve sonuç" (effect/concequence) boyutunu dikkate alarak geliştirilen bir ölçekle üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeylerini incelemekten ibarettir.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. asimyapici@cu.edu.tr

Dinin günlük hayata “nasıl” ve “ne düzeyde” etki ettiği meselesi, aslında bireyin gerek dinî inançlarıyla gerekse dinî kimliğiyle özdeşleşerek belirli bir dünya görüşü ve zihniyet kazanmasıyla yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, bu süreçte dinin din dışı davranışları biçimlendirici bir işlev üstlendiğini söyleyebilmek mümkündür. Bu anlamda dinin etkisini hissetme, bireysel ve sosyal boyutlarıyla dindarlığın temel göstergelerinden birisi olarak kabul edilebilir. Çünkü dinler mensuplarından çok çeşitli taleplerde bulunmaktadır. Kuşkusuz bu taleplere verilecek cevap ya da cevaplar, inancın fert üzerindeki biçimlendirici gücü ile birlikte duygu, düşünce ve davranışları meşrulaştırıcı özelliğiyle de yakından ilişkilidir. Kişi inandığı dinin talepleri doğrultusunda bireysel ve sosyal hayatını düzenlerken, ister istemez, yapılmasına müsaade edilen fiillerle yapılması yasaklananlar hakkında bilgi ve kavrayış kazanarak belirli tutum ve davranışlar geliştirmektedir (Stark & Glock, 1969; Glock, 1982; 1998; Dittes, 1969; Beit-Hallahmi, 1989). Zira, Vergote'un da (1999: 30) belirttiği gibi, Tanrı ile kurulan ilişki duygusal hayata sirayet edip bir takım tecrübelerle sebep olmaya başlayınca hem tek tek bireylere hem de topluma bazı davranış kurallarını ilham etmektedir. Bu sebeple rol modellerini sosyal gerçeklikte mevcut bulunan mitlerden ve ayinlerden alan dindar insanların çoğunluğu dinlerini sosyal alanda yaşarlar (Holm, 2004). Esasen bu husus, her dinin özsel bir tarafı olduğu gibi işlevsel bir yanının da olmasından kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz dinî inançları, ibadetleri, değerleri, kısaca bütün olarak dinî hayatı bireysel ve toplumsal işlevlerinden hareketle tanımlamaya çalışmak hatalıdır, yani din işlevlerine indirgenemez (Vergote, 1966; Godin, 1986). Bununla birlikte sosyal bilimciler için dinin bireysel ve toplumsal hayata yansıyan yönü her zaman ilgi çekici olmuştur. Dinin etki boyutu da bu bağlamda değerlendirilebilir. İşte bu tür bir yaklaşımdan hareket eden bu çalışma; dindarlığın sadece inanç esaslarını kabul ve dinsel pratiklere katılımı ile tezahür etmediğini, bunlarla birlikte dinin belirlediği fert ve toplum modeline göre hareket eden kişilerin bilinçli ya da bilinçsiz, ancak çoğu kere örtük bir şekilde inandıkları dinin taleplerine uygun davranışlarını varsaymaktadır. Bu varsayım, dinin etkisini hissetme düzeyi üzerinde yapılacak bir çalışmada inanç ya da ibadet veya her ikisini önceleyen *genel bir dindarlık ölçeğinin* kullanılmasına müsaade etmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmada temel hedefimiz; “*Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği*” diye isimlendirilen bir dindarlık ölçeği geliştirmektir. İkinci hedefimiz ise, söz konusu ölçeğe dayanarak üniversiteli gençlerin dindarlık düzeylerini “*etki boyutu*” bağlamında incelemektir.

Kuramsal Çerçeve

Bilindiği üzere çok farklı görüntüler içerisinde tezahür eden dindarlık farklı kavramlar altında isimlendirilip sınıflandırılmaya çalışılan bir olgudur¹. Dolayısıyla üzerinde uzlaşma sağlanan ortak bir dindarlık tanımı olmadığı gibi standart hale getirilmiş, herkesin kabul edebileceği bir dindarlık ölçeği de mevcut değildir. Kanaatimizce bu durum dindarlığın, az ya da çok birbiriyle ilişkili, çok çeşitli faktörlerden beslenerek nev-i şahsına münhasır (spesifik) bir yapı ve muhteva kazanmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle dindarlık, en azından, a) *dinî kökenli inanç ve pratikler*; b) *sosyokültürel ortam*; c) *bireyin kişilik yapısı* olmak üzere birbiriyle karşılıklı ilişki içerisinde olan üç temel faktörün etkisi altında biçimlenmektedir. Öyleyse bireysel dindarlığı şekillendiren unsurlar değerlendirilirken mensup olunan inanç sisteminin, sosyokültürel yapının ve kişisel faktörlerin dini “algılama”, “değerlendirme” ve “yaşamayı” nasıl ve ne düzeyde etkilediği dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla yapılacak araştırmalarda neyin inceleneceğine bağlı olarak konunun bünyesine uygun dindarlık ölçekleri belirlenmelidir. Çünkü araştırmacıların duygusal ve zihinsel yapısı başta olmak üzere bireysel eğilimleri (içsel faktörler); araştırılan konunun “ne”liği ve bunu araştırırken “nasıl bir ölçek” kullanılacağı ile ilgili teorik yaklaşımlar ve mevcut bilimsel paradigmalara dayanarak gerçekleştirilen çalışmalardan elde edilen bulgular (dışsal ve ortamsal faktörler) dindarlık üzerine yapılan araştırmaların sonuçlarını etkileyici mahiyettedir (Yapıcı, 2004b). Aslında bu durumu bir yönüyle normal karşılamak gerekir. Çünkü her araştırmacı inceleyeceği sosyal gerçekliği sosyo-kognitif bir yapılanmayla bireysel olarak inşa etmektedir (Arkonaç, 2004; Gergen, 2004; Parker, 2004; Parker, 2004). Ancak özellikle dindarlık araştırılırken hem bu kavramın nasıl tanımlanacağı, hem de nasıl ölçüleceği meselesi başlı başına bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır (Yapıcı, 2002; 2004b). Bu arada farklı bakış açılarıyla dindarlığın nesnel göstergelerinden bahsedilse de bunun tamamen öznel bir durum olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Zira Onay’ın (2004) da belirttiği gibi yaşama ve hissetme yönüyle bireysel olan dindarlık toplumsal tezahürleri açısından sosyolojik bir olgudur. Başka bir deyişle din, temelde bir iman konusudur. İmanın tanımlanmasında ise -her ne kadar farklı yaklaşımlar olsa da- “*kalple tasdik*” ifadesi, yani dinin

¹ Daha fazla bilgi için Beit-Hallahmi, 1989; Çelik, 2005b; Dechony, 1970; Hökelekli, 2005; Glock, 1982; 1998; Köktaş, 1993; Kayıklık, 2000; Mehmedoğlu, 2004; Meslin, 1973; 1988; Onay, 2001; Stark & Glock, 1969; Vergote, 1966; 1999; Willaime, 1995; Yaparel, 1987; Yapıcı, 2002; Yıldız, 2001; 2006.

öngördüğü inanç esaslarının *samimi bir şekilde benimsenmesi* asıl şart olarak kabul edilmektedir. Bu da imanın, daha geniş bir ifadeyle dinsel yaşayışın merkezinin *kalp* olduğunu ortaya koymaktadır (James, 1931; Meslin, 1988). Kalben inanılan şeyler ise, yerine ve durumuna göre, günlük hayata yansiyabileceği gibi tamamen kişiye özel olarak da kalabilir. Ancak inanan insan, ister ibadetlerini yapsın isterse yapmasın, dinin beraberinde getirdiği inanç ve değerler, dinî kimlikle özdeşleşme düzeyine bağlı olarak, ferdin davranışlarını örtük ya da açık bir biçimde etkilemeye devam edebilir.

Dinsel tecrübenin "*iman*", "*ibadet*" ve "*cemaat*" olmak üzere üç temel tezahürü olduğunu vurgulayan Wach'a (1995) dayanarak söyleyecek olursak, monoteist karakter gösterenler başta olmak üzere hemen hemen tüm dinler mensuplarından inançlarını belirli şekillerde ifade etmelerini talep etmektedir. Bu talep ise genellikle dinî pratiklerin ifâsı ile olmaktadır. Çünkü iman ve ibadetin bütünleştirici gücünün doğal sonucu olarak ortaya çıkan dinî gruplar temelde dinin beraberinde getirdiği ahlak anlayışı ve zihniyetle şekillenmektedir (Wach, 1995; Günay, 1998). İşte bu noktada inandığı halde ibadet etmeyen kişilerin dinî hayatla ilişkilerinin nasıl ele alınacağı, bu hususta nasıl bir kavramsal çerçeve kullanılacağı meselesi, çözümünü oldukça zor bir problem olarak karşımıza çıkarmaktadır². Çünkü tarihin her döneminde, inandığı halde ibadet etmeyen kişiler var olduğu gibi, özellikle modernleşme-sekülerleşme süreciyle birlikte inanan insanların ibadet davranışlarında gözle görülür bir farklılaşmanın ortaya çıktığından bahsedilmektedir (Günay, 1986; 1987). Bugün bu husus üzerinde ciddi tartışmalar yapılırsa ve yeniden dine dönüş süreciyle *sekülerizmin gerilediğinden* (Berger, 2002a; 2002b; Hadden, 2002; Hervieu-Léger, 1990; Stark, 2002) bahsedilse de, şunu açıkça vurgulamak gerekir ki, her ne kadar sekülerizmin temel varsayımları kesin bir dille doğrulanmamış olsa da, bu sürecin modern dünyada dinin algılanma ve

² Bu konuda Peker (1989: 45) imanla ibadetin bir bütün oluşturduğunu, eğer her ikisi arasında bir farklılık varsa, yani kişi inandığı halde ibadet etmiyor ve inancına ters davranışlarda bulunuyorsa, zamanla ya inancını davranışlarına göre değiştirecek ve inandığı gibi davranmaya başlayacak ya da davranışlarına uygun bir inanç geliştirecek, demektedir. Kanaatimize bu yaklaşım "*denge arayan insan*" modelini ön plana çıkaran Festinger'in "*bilişsel çelişki*" teorisinden hareketle kurgulanmıştır. İman-ibadet ilişkisi açısından bu çözümleme yerinde bir tespittir. Ancak bizim burada ifade etmek istediğimiz husus, ibadet etsin ya da etmesin inanan her insanın bireysel tercihlerinde ve sosyal ilişkilerinde, kısaca günlük hayatında, farklı düzeylerde de olsa, doğrudan ya da dolaylı olarak içinde bulunduğu dinî-kültürel atmosferin etkisi altında hareket ettiği varsayımına dayanmaktadır. Esasen dinin etkisi denilen husus da bu noktada devreye girmektedir.

yaşanma biçimlerini derinden etkilediği, dolayısıyla geleneksel dindarlık kalıplarının ötesinde yeni bir takım dindarlık formlarının ortaya çıktığı gözlenmektedir. Esasen bu gözlem, konuyla ilgilenen akademisyenlerin meseleyi farklı bakış açılarından hareketle ele aldıkları, dolayısıyla farklı sonuçlar çıkarttıkları anlamına gelmektedir. Çünkü gerek sosyal gerekse bireysel açıdan dinsel hayatta yaşanan değişiklikler bir yandan sekülerleşme teorisinin temelini oluşturan varsayımların doğru olduğu tezini desteklese de, diğer yandan modern dünyada yaşanan içsel bunalımlar, anlam arayışları ve ekzistansiyel kaygılarla baş edebilme çabaları ya geleneksel dine dönüş arzusunu ya da dini modern bir tarzda yorumlayarak yaşamaya çalışma çabalarını harekete geçirebilmektedir. Tüm bu gelişmeler modern dönemde insanın hâlâ dine ihtiyaç duymaya devam ettiğini ortaya koymaktadır (Köse, 2002).

Sekülerizm sürecinde sosyal ve bireysel dindarlık yok olmamış, ancak dinin algılanma ve yaşanma biçimlerinde kayda değer farklılıklar ortaya çıkmıştır. Aslında bu süreçte din ve dindarlığın tanımlanma şekli de değişikliğe uğramaya başlamıştır. Bugün artık dini belli bir mezhebin ön gördüğü şekilde belirli kalıplar içerisinde yaşamak, bu bağlamda ibadetleri yerine getirmek dindarlığın temel görüntüleri olarak ele alınmamaktadır. Özellikle Batı'da "*aidiyetsiz inanma*" şeklinde kavramlaştırılan yeni bir süreçten bahsedilmektedir (bk. Davie, 1996). Bu ise belli bir kiliseye mensup olmadan, dolayısıyla kilisede gerçekleştirilen dinî ayinlere katılmadan inanmaya devam etmek, yani "kurumsal din"e ve bunun beraberinde getirdiği taleplere pek iltifat etmeden inanmak anlamına gelmektedir. Ülkemizde "*aidiyetsiz inanma*" kavramı içerisinde değerlendirilebilecek kişilerin olup olmadığı henüz tartışmalıdır. Zira dinin talepleri yerine getirilmese ya da İslam üst kimliği altında yer alan alt dinî grupların (mezheplerin) gerek bireysel gerekse sosyal açıdan dinî yaşayışa kılavuz olan söylemleri dikkate alınmasa da, Müslüman bireyler mensup oldukları dinî-mezhebî görüş ve yaklaşımlar çerçevesinde inanmakta, zaman zaman ibadet davranışında bulduklarında da yine mensup oldukları üst ve alt dinî grubun öğretilerini dikkate almaktadırlar. Bununla birlikte kendisini inanan olarak tanımladığı halde, düzenli olarak ibadet etmeyen ya da ibadetlerini hiç yapmayan bireylerle karşılaşmak da mümkündür. Nitekim dindar olduklarını söyleyenlerden dine sorgulayıcı bir tarzda yaklaşan, hatta klasik dinsel söylemleri yer yer

eleştirenlere de rastlanmaktadır³. Bu da, bir yönüyle, Batson ve Ventis'in (1982) "arayış dindarlığı" olarak tanımladığı kategoriye uygun düşmektedir.

İbadetlerin ifâ edilmesi belirli açılardan dindarlık işareti olarak kullanılabilse, hatta 1960'lı yıllara kadar kiliseye devamlılık, hem dinî kimlik ve aidiyet hem de ibadet etme sıklığı açısından dindarlığın önemli göstergelerinden birisi olarak kabul edilse de (Yaparel, 1987), ibadetlerin yerine getirilmemesi durumu, bu tür kişilerin dinle herhangi bir ilişkisinin olmadığı, bunun da ötesinde gündelik hayatlarında dinin etkisini hissetmedikleri anlamına gelmemektedir. Buna göre inanan insanların, ibadet etseler de etmeseler de, dinin etkisini farklı düzeylerde hissettiklerini söyleyebilmek mümkündür. Bu ise dinin etkisini hisseden kişilerin farkında olarak ya da olmayarak günlük hayatlarını ya kısmen ya da büyük oranda dinin talepleri doğrultusunda yaşamaya çalıştıkları şeklinde yorumlanabilir. Bu noktada "dinlerin mensuplarından talep ettiği hususların ne/neler olduğu meselesi" önemli bir hale gelmektedir.

Kuşkusuz her din beraberinde kendisine has bir Tanrı ve insan anlayışı getirir. Tanrı tasavvurunun aşkın, içkin veya hem aşkın hem de içkin olması, ister istemez beşerî hayatın nasıl düzenleneceğini ya da düzenlenmesi gerektiğini etkilemektedir. Aynı şekilde dinlerin ön gördüğü Tanrı-insan ilişkisi de ideal birey ve ideal toplum anlayışı ile yakından ilişkilidir. Ancak dinlerin düzenlemek istediği hususlar, sadece yaratılan ile Yaratıcı arasındaki ilişkilerle sınırlı değildir. Aynı zamanda kutsal bir yükümlülükle insanın kendisiyle ve tabiatla olan ilişkileri de din vasıtasıyla düzenlenir. Başka bir deyişle dinler beraberinde getirdikleri dünya görüşü ile hem fiziksel ve sosyal dünyayı inanan insan için anlamlı hale getirmekte hem de söz konusu anlamlılığı kutsal bir boyuta taşıyarak kendi belirlediği modele göre bireyler yetiştirmek istemektedir (Yavuz, 1982; Yapıcı, 2003). Bu ise her dinin bir dünya kurduğu, mensuplarını o dünyaya yerleştirdiği, ve onların dış dünyayı algılama biçimlerinin de bu süreçte şekillendiği anlamına gelmektedir (Berger & Luckmann, 1997; Berger, 1993). Aslında dinlerin sergilediği bu tavır, temelde, kendi geleceklerini teminat altına alma arzularını yansıtmaktadır. Kuşkusuz dinler bu arzularını gerçekleştirirken mensuplarından nerede nasıl davranılması gerektiği hususunda bazen özel, bazen de genel bir takım kurallara uymalarını istemektedir. Bu kurallar, her dinde, az ya da çok, farklı bir boyut

³ Hökelekli'ye (2005) dayanarak söyleyecek olursak, bu süreçte "arayış şüphesi", "bencillik şüphesi", "bilimsel şüphesi" ya da "kavramsal şüphesi"den herhangi biri ya da bir kaçısı söz konusu olabilir. Ancak "dine yönelik sorgulama ve eleştiriler" derken "inkarcı şüphesi"den bahsetmiyoruz.

kazanabilir. Mesela politeist dinlerle monoteist dinler mensuplarından farklı şeyler talep ettiği gibi, monoteist dinler içerisinde değerlendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tanrı ve insan tasavvuruna bağlı olarak şekillenen din ve dünya anlayışları kültürel bir öznellik içermektedir. Bu sebeple her dinin mensuplarından talep ettiği hususların bir kısmı benzerlik gösterse de büyük bir kısmı birbirinden farklılaşmaktadır. Bu ise her dinin kendine özgü bir dünya görüşüne sahip olmasından ve buradan hareketle mensuplarına spesifik bir kimlik sunmasından kaynaklanmaktadır (Luckmann, 2003; Vergote, 1999; Mardin, 1995).

Holm'u (2004: 25) takip ederek söyleyecek olursak, sosyal bir fenomen olarak din, sadece insanlara dış dünyayı anlamlandırıcı bir düşünce ve algılama sistemi sunmakla yetinmez, bununla birlikte çok sayıda davranış modelleri geliştirerek bireysel hayatın tanzimine yönelik sosyal roller, normlar ve değerler üretir. Zuckerman'a (2006) göre bu süreçte din, bir yandan bireyi ve toplumu şekillendirirken, bir yandan da birey ve toplumun etkisi altında biçimlenmeye başlar. Çünkü beraberinde getirdiği zihniyet ve ahlak anlayışıyla yakından ilişkili olarak, dinlerin mensuplarından talep ettiği hususlar, sosyo-kültürel yapıyla harmanlanır. Bu yargı, özellikle İslamiyet açısından geçerlidir. Çünkü Müslüman toplumlarda çoğu kere dinsel olan bazı şeyler kültürel, kültürel olan bazı şeyler de dinsel bir renkle ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple zaman zaman dinsel olan ve olmayan hususları birbirinden ayırmak özel bir uzmanlık gerektirmektedir. Ancak bu gereklilik bütün dinsel ve kültürel söylemleri ihtiva etmemektedir. Çünkü inanan insan açısından dinsel olan ve olmayan hususları birbirinden ayırmak kısmen daha kolaydır. Bununla birlikte bazı dinî emir ve yasaklar toplumsal yapıda o derece içselleşir ya da din ile kültürün uyuşma alanları o derece birbiriyle kaynaşır ki, bir dinsel söylem çoğu kere kültürel, bunun da ötesinde bireysel bir tercih olarak algılanabilir. İslam dünyasındaki domuz etine yönelik tutumlarda bunu görmek mümkündür. Zira, Müslüman bir toplum içerisinde büyüyen ve sosyalleşen bireylerde, ister dindar olsunlar isterse olmasınlar, domuz etine yönelik olumsuz bir tutum gözlenebilir. Kuşkusuz bu tutum temelde dinden beslenmektedir (bk. 5/Mâide, 3). Ancak dinî açıdan domuzla yönelik olumsuz tavır sosyo-kültürel yapı tarafından kuvvetli bir şekilde içselleştirildiği ve özümsemişi için, dinî duyarlıkları ister kuvvetli isterse zayıf olsun, Müslüman kimliği taşıyanlar bu tavra uygun davranışlar sergileme eğilimindedirler. Ancak içki konusunda daha farklı bir tavır söz konusudur. Zira, hastalık ve özel durumlar hariç, bir kişinin içki içmemesi temelde dinden beslenen bir yasaktır (bk. 5/Mâide, 90-91). Bununla birlikte dinsel

duyarlılıkları kuvvetli olanlar içkiden uzak dursa da, Müslüman olduğu halde içki içenlere sıklıkla rastlamak mümkündür. Bu sebeple içki içmeme, domuz eti yememeğe nispetle daha fazla dindarlık göstergesi olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde küreselleşen dünyada kimlik hatlarının zayıflamasıyla, farklı din mensupları arasında zaman zaman müşahede edilen karma evliliklere yönelik tutumlar da, özellikle İslam dini açısından, dinin etkisini hissetme bağlamında dindarlık işareti olarak kabul edilebilir. Zira Kur'an'da Müslüman bir erkeğin Yahudi ve Hıristiyan bir kadınla evlenmesine müsaade edilmişken, Müslüman kadınların Yahudi ve Hıristiyan bir erkekle evlenmesine müsaade edilmemiştir (bk. K. 2/Bakara, 221; 5/Mâide, 5; 60/Mümtehine, 10). Bu sebeple karma evlilikler ihtida üzerinde yapılan çalışmalarda din değiştirmenin önemli motiflerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Köse, 1997; Peker, 2003; Hökelekli, 2005). Yani Müslümanlar açısından evlenecekleri kişinin İslamı kabul etmesi çoğu kere gizli bir şekilde asıl şart olarak ileri sürülmektedir. Bununla birlikte bu tür evlilikler yapılmasında bazen sosyo-ekonomik gerekçeler bazen de farklılıkları ortaya koyan dinsel kimliklerin küreselleşmenin baskısı altında homojenleşmesi etkili olabilir. Esasen bu süreçte gerek yetersiz ve sağlıklı din eğitiminin doğal bir sonucu olarak gerekse kişisel davranışların kontrolünde toplumsal baskı unsuru oluşturan sosyo-kültürel kadroların sekülerleşme sürecinde etkinliğini büyük ölçüde kaybetmesi ile “biz”i “onlar”dan ayıran farklılıkların buharlaştığı görülmektedir (Yapıcı & Yıldırım, 2003). Bu durumda bir erkeğin “kız kardeşinin Müslüman olmayan birisiyle evlenmesine müsaade edip etmemesi” ve “kendini evleneceği kişinin Müslüman olmasını isteyip istememesi” modern dönemde o kişinin hem dinî inançlarının hem de dinî epistemik cemaatının etkilerini kuvvetlice hissettiği anlamına gelebilir. Ataerkil kültürel yapı içerisinde karşı cinsle evlilik dışı cinsel deneyimlerin erkek ve kadın açısından farklı biçimlerde algılanması ve anlamlandırılması kayda değer farklılıklar içerebilir. Bununla birlikte, dinin gayri meşru her türlü cinselliği “haram” sayması (krş. 4/Nisa, 15-19, 25; 17/İsrâ, 32; 23/Müminûn, 5-7; 24/Nûr, 2-3; 60/Mümtehine, 12), söz konusu olgunun sadece sosyo-kültürel tarafının olmadığını, aynı zamanda dinsel yönünün de bulunduğunu göstermektedir. Evlilik öncesi cinsel deneyimlerden sosyo-kültürel ve bireysel gerekçelerle değil, sadece dinî sebeplerle uzak duran ya da durmaya çalışan bir Müslüman temelde dinin etkisini hissettiği için bu tür bir tavır geliştirmektedir. Özetle, dinin emir ve yasakları arasında hiyerarşik bir düzenleme yapan inanan bireyler *Allah ile aralarındaki ruhsal ilişkiyi tesis eden vakte ve şekle bağlı ibadetleri* yapmasalar da onun bir Müslümandan talep ettiği temel bazı davranışlara farkında olarak veya olmayarak riayet ettiklerini günlük gözlemlerde

bile fark edebilmek mümkündür⁴. Bununla birlikte ibadetlerin ifâsının dinin etkisini hissetmede daha fazla belirleyici olduğunu da söylemek gerekir.

Dinin etkisini hissetme durumu genelde iki şekilde olmaktadır: Birincisi *normatif etki* olup burada sosyo-kültürel çevre içerisinde *uyma* davranışının doğal bir sonucu olarak dinin emir ve yasaklarına uygun davranışlar geliştirildiği söylenebilir. Başka bir deyişle *normatif etki* ile dinî emirlere uygun davranışlarda bulunan kimse sosyal çevresi değiştiği zaman bu tür davranışlarını da değiştirmektedir. Bunlar namaz ve oruç ibadeti başta olmak üzere dinin taleplerini yeterince ve gerektiği gibi içselleştirmedikleri için içinde buldukları ortama göre farklı tavırlar sergileyebilmektedirler. İkincisi ise *içselleşen şuurlu etki* durumu olup burada birey her ne kadar ilk zamanlar normatif etki ile dinî kurallara uysa da netice de o bunları ego sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak algılayarak, yani tamamen içselleşmiş bir şekilde kendine mal etmektedir. *İçselleşen şuurlu etki* durumunda ferdin davranışı adeta kimliğinin ve kişiliğinin bir parçası haline gelmiş olup bunlar hangi ortamda bulunurlarsa bulunsunlar dinî inançlarını yaşamaya çalışırlar (Yapıcı & Zengin, 2003b). Bununla birlikte günümüzde, pozitivist bilimsel geleneğin ve bunun ürettiği eğitim ve rasyonel düşünce sisteminin, sanayileşme ve şehirleşmenin, sekülerizasyon-modernizasyon sürecinin, nihayet değişen din anlayışlarının etkisiyle, özellikle dinî emir ve yasaklarının tarihsel bir bağlamda değerlendirilmesi durumu ortaya çıkmış; bu da dinî inançların, dinî taleplerin ve dinî değerlerin yeteri kadar içselleştirilemediği bir durumu beraberinde getirmiştir. Başka bir deyişle bu süreçte dinin içselleştirilmesinde ciddi sorunlar yaşanmış ve hâlâ yaşanmaya devam etmektedir.

İnanan insanların temelde dini nasıl algılandıkları meselesi başta olmak üzere, merkezî tutumlarının dinden beslenip beslenmemesi ve bunları belirleyen faktörler (ebeveynin dinsel hayatla ilişkisi ve bunun çocuk üzerindeki etkileri, yakın sosyal çevrenin etkileri, ilk öğretimden üniversiteye kadar alınan eğitimin içeriği, bu süreçte model alınan kişiler, bireysel ve toplumsal anlamıyla dinî sosyalleşme, bireysel dinî tecrübeler, geleceğe

⁴ Uysal'ın (2006) İstanbul, Bursa, Konya, Adana ve Tekirdağ'da 17-76 yaş arası (yaş ort. 33) 283 kadın 364 erkekten oluşan toplam 647 kişi üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışmada tespit edilmiştir ki, dinin etki boyutu (ort: 3.32) inanç boyutundan (ort: 3.85) sonra; fakat dinî tecrübe (ort: 2.57) ve ibadet (ort: 2.55) boyutundan önce yer almaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Müslüman Türk dindarlığında kişisel ve toplumsal hayat düzenlerken dinî inanca bağlı olarak dinin etkisi kuvvetlice hissedilmektedir. Hatta bu durum inançlı olduğu halde ibadetlerini yapmayan kişilerde de gözlenmektedir.

yönelik beklentiler, korkular, arayışlar vb.) dinin etkisini hissetme düzeylerini etkileyebilir. Bu etki bazen genel ve yaygın, bazen de özel ve yoğun bir şekilde hissedilebilir. Özellikle geleneksel toplumlarda dinî hayatın, sosyo-kültürel dindarlık formları çerçevesinde yaşandığı söylenebilir. Geleneksellikten moderniteye doğru değişim gösteren ancak ne eskisi kadar geleneksel kalabilen ne de arzulanan ve hedeflenen tarzda modern olabilen tranzisyonel (geçiş) toplumlarda ise sosyo-kültürel dindarlıkla bireysel dindarlık arasında gelgitler yaşanabilir. Ancak şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki; bireysel dindarlığın sosyo-kültürel bir tarafı, sosyo-kültürel dindarlığın da bireysel bir yönü vardır. Bu anlamda söz konusu her iki dindarlık formu birbirini dışlamamaktadır. Ama genel çizgileri itibarıyla sosyo-kültürel dindarlık dışardan; bireysel dindarlık ise içerden gelen bir güdülenmeye bağlı olarak şekillenmektedir. Güdülenmenin asıl kaynağı nereden gelirse gelsin dindarlık ortaya çıktıktan sonra onun beslendiği kaynağa bağlı olarak bir tarafının ön plana çıktığı görülebilir. Bu durum, diğerinin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Çünkü sadece içte yaşanan, tutum ve davranışlara yansımayan, belirli bir zihniyet ve dünya görüşü üretmeyen din ve dindarlık işlevsel değerini büyük oranda kaybetmiş demektir. Hökelekli'nin (2005: 77) ifadesiyle söyleyecek olursak, işlevlerini yitirmiş bir dinin varlığını devam ettirmesi ise mümkün değildir.

Beit-Hallahmi ve Argyle'ye (1997) dayanarak özetlenecek olursa, dinin bireysel ve toplumsal hayata etkisinin oldukça geniş bir yelpazede hissedildiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda gerek ferdin ruh ve beden sağlığı üzerinde gerekse toplumun sağlıklı bir şekilde varlığını devam ettirmesinde olumlu tesiri olan dinî inanç ve değerler, alkol ve uyuşturucu kullanımından intihara, cinsel hayatın biçimlenmesinden evlenme ve boşanmaya, gruplar arası ilişkilerden başkalarına yardım etmeye kadar pek çok hususta tutum ve davranışları etkileyebilmektedir.

Araştırma

Amaç ve Sınırlılıklar

Bu araştırmanın iki temel amacı vardır: *Birincisi*, dinin etkisini hissetme düzeyini dikkate alan bir dindarlık ölçeği geliştirmek, *ikincisi* ise geliştirilen bu ölçekle üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeylerini incelemektir. Bu sebeple öncelikle teklif edilen ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik analizleri yapılacaktır. Bu açıdan geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları sadece yüksek tahsil yapan öğrencilerle sınırlıdır. Bu sınırlılık elde edilen bulgular için de geçerlidir.

Hipotezler

I- Cinsiyet farklılıkları çerçevesinde kızlar erkeklere nispetle dinin etkisini daha fazla hissedeceklerdir.

II- Gelir düzeyine göre dinin etkisini hissetme durumu farklılaşacak olup, ekonomik düzeylerinin orta seviyede olduğunu söyleyenler, alt ve üst seviyede olduğunu söyleyenlere nispetle, dinin etkisini daha fazla hissedecektir.

III- Yaşlara göre dinin etkisini hissetme düzeyi farklılaşacak olup yaşın ilerlemesiyle dinin etkisini hissetme düzeyi azalacaktır.

IV- Öğrenim görülen bölüme göre dinin etkisini hissetme düzeyi farklılık gösterecektir. Bu bağlamda yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerin diğer bölümlerden farklılaşacağı ön görülmektedir.

V- Gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi "dine önem verme" düzeylerine göre farklılık gösterecektir. Dine önem verme düzeyi arttıkça dinin etkisini hissetme düzeyi de artacaktır.

VI- Öğrencilerin öznel dindarlık algıları dinin etkisini hissetme düzeylerini farklılaştıracaktır.

Yöntem

Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni Çukurova Üniversitesi lisans öğrencileridir. Örneklem basit tesadüfi yöntemle seçilmiştir. Bu çerçevede, kampus içerisinde bulunan fakülte/bölüm öğrencilerinden 418'i (% 49.8) kadın; 422'si (% 50.2) erkek olmak üzere toplam 840 kişi üzerinde anket uygulanmıştır. Örneklem yaş aralığı 17-31 olup yaş ortalaması 21.07'dir (ss. 2.08).

	Fakülte / Bölümler	n	%
1	Eğitim Fakültesi	139	16.5
2	Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümü (İng.- Fr. -Alm.)	85	10.1
3	Ziraat Fakültesi	81	9.6
4	Tıp Fakültesi	67	8.0
5	Mimarlık-Mühendislik Fakültesi	64	7.6
6	İlahiyat Fakültesi	86	10.2
7	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	127	15.1
8	Fen-Edebiyat Fakültesi Fizik, Kimya ve Biyoloji Bölümü	89	10.6
9	Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü	52	6.2
10	Su Ürünleri Fakültesi	50	6.0
	TOPLAM	840	100.0

Tablo 1'e göre uygulamaya katılan öğrencilerin % 16.5'i Eğitim Fakültesi'nde; % 10.1'i Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümünde; % 9.6'sı Ziraat Fakültesi'nde; % 8.0'ı Tıp Fakültesi'nde; % 7.6'sı Mimarlık-Mühendislik Fakültesi'nde; % 10.2'si İlahiyat Fakültesi'nde; % 15.1'i İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde; % 10.6'sı Fen Edebiyat Fakültesi Fizik, Kimya ve Biyoloji Bölümlerinde; % 6.2'si Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde; % 6.0'ı ise Su Ürünleri Fakültesi'nde öğrenimlerine devam etmektedir.

Ölçme Araçları: Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği

Bu çalışmada sosyo-demografik bilgilerle birlikte 17 tutum maddesinden oluşan likert tipi “*Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği*” kullanılmıştır. Her madde “*kesinlikle katılmıyorum*”, “*katılmıyorum*”, “*katılıyorum*” ve “*tamamen katılıyorum*” şeklinde kuvvet itibarıyla en olumsuzdan en olumlu olana doğru sıralanmış olup puanlaması 1, 2, 3 ve 4 puan şeklinde yapılmıştır.

Stark ve Glock’tan (1969; Glock, 1982; 1998) hareketle geliştirmeye çalışılan “*Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği*” ilk olarak Yapıcı ve Zengin (2003b) tarafından tasarlanmış ve Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde uygulanmıştır. İlk şekliyle 19 sorudan oluşan bu ölçek, faktör analizine tabii tutulmuş ve onun beş faktörde toplandığı görülmüştür. Ölçeği daha homojen bir hale getirmek için önce 12 ve 19; daha sonra da 9, 10, 11, 17 ve 18. sorular ölçekten çıkartılarak yeniden faktör analizi uygulanmış, neticede ölçeğin varyansın % 37.82’sini oluşturan tek faktörde toplandığı görülmüştür. Her bir maddenin faktör yük değerleri .52 ile .79 arasında değişiklik gösteren bu ölçeğin Alpha katsayısı .84 olarak çıkmıştır. Bu haliyle ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde uygulanması açısından geçerli ve güvenilir olan bu ölçeğe dayanarak yüksek seviyede din eğitimi alan öğrencilerin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle psiko-sosyal uyum göstergeler arasındaki ilişki araştırılmıştır. (Yapıcı & Zengin, 2003b).

Sadece yüksek seviyede din eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencileri, yani homojen bir grup üzerinde gerçekleştirilen bir uygulamaya dayanarak yapılan faktör analiziyle geçerli, Alpha testi ile de güvenilir kabul edilen bir ölçeğin üniversitenin diğer bölümlerinde okuyan öğrenciler, yani heterojen bir grup üzerinde uygulanmasının sakıncalı olduğu aşıkardır. Bu sebeple söz konusu ölçek daha evvel faktör analizine tabii tutulmamış gibi düşünülerek mevcut 19 maddesiyle yeniden uygulanmıştır*. Ölçeğin KMO değeri .966; Bartlett Test değeri ise 10173.061 çıktığı için faktör analizine geçilmiştir.

* Bu süreçte maddelerin içeriklerine dokunulmamış sadece dil bilgisi açısından yeniden düzenlenmiştir.

Tablo 2:*Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği'nin İlk Uygulamadaki Faktör Yük Değerleri*

No	MADDE İÇERİĞİ	Faktörler		Ortalama puan	Standart Sapma
		Fak. 1	Fak. 2		
1.	İnsanlar günlük hayatlarını dine göre şekillendirmelidir.	.84	.15	2.61	.97
2.	Dindar nesiller yetiştirmek gerekir.	.86	-	2.82	.98
3.	Evleneceğim kişinin dindar olmasını tercih ederim.	.87	-	2.80	1.02
4.	Erkeklerle kadınların tokalaşması dinimizce sakıncalıdır.	.74	.29	2.18	1.08
5.	Dinen haram olduğu için içki içmem.	.83	-	2.83	1.12
6.	Arkadaşlarımın dindar olmasını tercih ederim.	.72	.19	2.31	.94
7.	Evlilik dışı cinsel deneyimler haram olduğu için bu tür fiillere yaklaşmam.	.78	-	2.92	1.10
8.	Sosyal çevrem tarafından iyi bir Müslüman olarak görülmem hoşuma gider.	.73	-	2.68	.93
9.	Yardım talep edenlere Allah rızası için yardım ederim.	.66	-.34	3.14	.89
10.	Dünyada sıkıntı altında kalan Müslümanların durumu beni üzer.	.61	-.38	3.37	.80
11.	Domuz yağı içeren ürünleri kullanmak da bir sakınca görmem.	.57	-.29	3.35	.96
12.	Dinî inançlarım siyasi görüşümü etkilemez.	.38	.62	2.22	1.05
13.	Kadın erkek ilişkilerinde dinin belirlediği ölçülere uyulmalıdır.	.84	-	2.71	.99
14.	Dinin emir ve yasaklarına dikkat eden bir insan saygıdeğer kabul edilmelidir.	.73	-	2.73	.98
15.	Kız kardeşimin Müslüman olmayanlarla evlenmesine müsaade etmem.	.77	-	2.69	1.15
16.	Müslüman olmayan bir kişiyle evleneceksem onun Müslüman olmasını isterim.	.80	-	2.89	1.10
17.	Hıristiyanlar tarafından kurban edilen bir hayvanın etini yemem.	.68	.15	2.46	1.10
18.	Davranışlarımı Allah'ın her yerde beni gördüğü bilinciyle yapmaya gayret ederim	.69	-.28	3.01	.89
19.	İnsanlarla ilişkilerde temel referans din olmamalıdır.	.27	.42	2.07	1.01

Tablo 2'ye göre *Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği* iki faktör içermektedir. Varyansın % 51.85'i birinci faktörde, % 6.10'u ise ikinci faktörde toplanmıştır. Birinci faktörü oluşturan 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 ve 18. tutum cümleleri doğrudan dinin etkisini göstermektedir. İkinci faktörü oluşturan 12. madde sekülerleşme-modernizasyon sürecinde

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği

dindarlığın siyasal hayata etkisinin azaldığını, bu sebeple siyasal tercihlerle dinsel inançlar arasındaki ilişkinin zayıflayarak siyasî görüşlerin dinden beslenmediğini ortaya koyan bir muhtevaya sahiptir. 19. madde ise hem sekülerizasyon-modernizasyon sürecinde sosyal ilişkilerin artık dinsel bir referansla gerçekleşmediğini hem de günümüzde insanlar arası ilişkilerin temelde dinden beslenmediğini, bilakis bunun sosyal, kültürel ve bireysel faktörlerle şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Ölçeği tek boyutlu ve homojen bir hale getirmek için söz konusu iki madde (12 ve 19) çıkarılmış ve ölçeğin yeniden KMO (.966) ve Bartlett Test değerlerine (9924.623) bakılarak tekrar faktör analizi yapılmıştır.

Tablo 3:		
<i>Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği'nin İkinci Uygulamadaki Faktör Yük Değerleri</i>		
	Madde İçeriği	Faktör Yük Değeri
1	İnsanlar günlük hayatlarını dine göre şekillendirmelidir	.84
2	Dindar nesiler yetiştirmek gerekir	.86
3	Evleneceğim kişinin dindar olmasını tercih ederim	.87
4	Erkeklerle kadınların tokalaşması dinimizce sakıncalıdır	.73
5	Dinen haram olduğu için içki içmem	.83
6	Arkadaşlarımın dindar olmasını tercih ederim	.71
7	Evlilik dışı cinsel deneyimler haram olduğu için bu tür fiillere yaklaşmam	.78
8	Sosyal çevrem tarafından iyi bir Müslüman olarak görülmem hoşuma gider	.73
9	Yardım talep edenlere Allah rızası için yardım ederim	.66
10	Dünyada sıkıntı altında kalan Müslümanların durumu beni üzer	.62
11	Domuz yağı içeren ürünleri kullanmak da bir sakınca görmem	.58
12	Kadın erkek ilişkilerinde dinin belirlediği ölçülere uyulmalıdır	.84
13	Dinin emir ve yasaklarına dikkat eden bir insan saygıdeğer kabul edilmelidir	.73
14	Kız kardeşimin Müslüman olmayanlarla evlenmesine müsaade etmem	.77
15	Müslüman olmayan bir kişiyle evleneceksem onun Müslüman olmasını isterim	.81
16	Hristiyanlar tarafından kurban edilen bir hayvanın etini yemem.	.68
17	Davranışlarımı Allah'ın her yerde beni gördüğü bilinciyle yapmaya gayret ederim	.69

Tablo 3'deki sonuçlara bakılacak olursa 12 ve 19. sorular ölçekten çıkarıldığı zaman hem ölçek daha homojen hale gelmekte hem de ölçekteki diğer soruların faktör yük değerleri yükselmektedir. Bu haliyle varyansın % 56.80'inin tek faktörde toplandığı, maddelerin faktör yük değerlerinin ise .58 ile .87 arasında değiştiği görülmektedir. Böylece ölçek tek faktörde toplanmış olmaktadır. Bu da son haliyle toplam 17 maddeden oluşan ölçeğin geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.

Ölçek maddelerini faktör yük değerlerinden hareketle değerlendirecek olursak, dörtlü bir sınıflama yapabilmek mümkündür:

I- Faktör Yük Değerleri .89 ile .80 Arasında Olanlar: Bu kategoride yer alan maddeler (sırasıyla: 3, 2, 12, 1, 5 ve 15) diğer maddelere nispetle, gençlerin dinin etkisini hissetme düzeylerini tespit etmede öncelikli bir değere sahiptir. Çünkü *"Evleneceğim kişinin dindar olmasını tercih ederim."* (.87); *"Dindar nesiller yetiştirmek gerekir."* (.86); *"Kadın-erkek ilişkilerinde dinin belirlediği ölçülere uyulmalıdır."* (.84); *"İnsanlar günlük hayatlarını dine göre şekillendirmelidir."* (.84); *"Dinen haram olduğu için içki içmem."* (.83) ve *"Müslüman olmayan birisiyle evleneceksem onun Müslüman olmasını isterim."* (.81) şeklinde ifade edilen bu maddeler, faktör yük değerleri itibarıyla hedeflenen olguyu ölçme kabiliyetine sahip görünmektedirler. Dikkat edilecek olursa, burada söz konusu edilen maddeler muhteva itibarıyla birbirini tamamlar mahiyettedir. Çünkü gay-i müslim birisi ile evlenileceği zaman onun Müslüman olmasını isteyen ya da bir Müslüman ile evlenilecekse onun inançlarını yaşayan bir birey, yani dindar olmasını tercih eden, bu bağlamda dindar nesiller yetiştirmenin gerekli olduğuna inanan bir kişide günlük hayatını dinî inançlarına göre şekillendirme arzusu canlı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Esasen bu arzu kadın-erkek ilişkilerinde dinin belirlediği ölçülere uyulması ve dinde haram kabul edildiği için içki içilmemesiyle de yakından ilişkilidir.

II- Faktör Yük Değerleri .79 ile .70 Arasında Olan Maddeler: Sırasıyla 7, 14, 4, 13, 8 ve 6. maddeler hedeflenen olguyu ikinci dereceden ölçme kabiliyetine sahiptir. Bu bağlamda *"Evlilik dışı cinsel deneyimler haram olduğu için bu tür fiillere yaklaşmam."* (.78); *"Kız kardeşimin Müslüman olmayanlarla evlenmesine müsaade etmem"* (.77); *"Erkeklerle kadınların tokalaşması dinimizce sakıncalıdır."* (.73); *"Dinin emir ve yasaklarına riayet eden kişi saygı değer kabul edilmelidir."* (.73); *"Sosyal çevrem tarafından iyi bir Müslüman olarak görülmem hoşuma gider."* (.73) ve *"Arkadaşlarımla dindar olmasını tercih ederim."* (.71) şeklinde ifade

edilen maddeler dinin birey üzerindeki etkisini ortaya koyacak mahiyettedir. Burada sözü edilen maddelerden “Kız kardeşimin Müslüman olmayanlarla evlenmesine müsaade etmem.” ile birinci kategoride geçen “Müslüman olmayan birisiyle evleneceksem onun Müslüman olmasını isterim.” ifadesi, vurgulama açısından aynı gayeye matuftur. Keza; “Evlilik dışı cinsel deneyimler haram olduğu için bu tür fiillere yaklaşmam.” ve “Erkeklerle kadınların tokalaşması dinimizce sakıncalıdır.” cümleleri de yine birinci kategori içerisinde yer alan “Kadın-erkek ilişkilerinde dinin belirlediği ölçülere uyulmalıdır.” maddesiyle yakından ilişkilidir. İkinci kategoride değerlendirilen “Arkadaşımın dindar olmasını tercih ederim.” maddesi ile yine birinci kategoride yer alan “Dindar nesiller yetiştirmek gerekir.” maddesi farklı çağrışımlar yapsa da, temelde, sosyal ilişkilerde dinin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. “Dinin emir ve yasaklarına riayet eden kişi saygı değer kabul edilmelidir.” ile “Sosyal çevrem tarafından iyi bir Müslüman olarak görülmem hoşuma gider.” maddeleri faktör yük değerleri itibarıyla, ölçeğin geçerliliği açısından yeterli olmakla birlikte, muhteva açısından dindarlığın farklı boyutlarına atıf yapıyor olarak algılanabilir. Bu bağlamda dinin mensuplarından talep ettiği şeylere riayet eden kişilerin saygı değer olarak algılanması, sadece hümanist ve demokrat bir düşüncenin ürünü olarak düşünülebilir ve bu haliyle meselenin dinin etkisini hissetmekle ilişkisinin olmadığı söylenebilir. Ancak dikkat edilecek olursa, burada da hem emir hem de yasaklar açısından dinin taleplerine uygun davranan kişilerin, rasyonel düşünce, pozitif bilim anlayışı, seküler hayat ve bunların beraberinde getirdiği modernist görüşlerle eleştirilmemesi, kınanmaması söz konusudur. Bu ise dini önemli kabul ederek, dinin etkisini hissederek dindara saygı duyma anlamına gelmektedir. Sonra bu saygı sadece dinini yaşayan ya da yaşamaya çalışan diğer insanlara yönelik değildir, aynı zamanda bu ifadeyle birey kendi dindarlığına da saygı gösterilmesini istemektedir. “Sosyal çevrem tarafından iyi bir Müslüman olarak görülmem hoşuma gider.” maddesi de bir yönüyle dış güdümlü bir dindarlığı çağırırsa da, temelde dinî yaşayışın davranışlara yansıdığını ve bunun sosyal çevre tarafından onaylandığını ortaya koyacak mahiyettedir. Dolayısıyla bu da dinin etkisini hissetmekle yakından ilişkilidir.

III- Faktör Yük Değerleri .69 - .60 Arasında Olanlar. Sırasıyla; 17, 16, 9 ve 10. maddeler bu grupta yer almaktadır. Grubun en kuvvetli maddesi “Davranışlarımı Allah’ın her yerde beni gördüğü bilinciyle yapmaya gayret ederim.” (.69) şeklinde dile getirilen maddedir. İnançın içten bir güdülenmeyle fert üzerindeki biçimlendirici etkisini ortaya koyan bu madde

İslami terminolojide ifadesini bulan “*takva*” anlayışına uygun düşmektedir. Esasen İslam dininde bireysel ve sosyal ahlak anlayışının büyük oranda bu bilince bağlı olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. “*Hıristiyanlar tarafından kurban edilen hayvanlarının etini yemem.*” (.68) maddesinde ise yine İslamî *takva* anlayışından kaynaklanan ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Kesilen hayvanın ne olduğu, nasıl kesildiği vs. hususlar ferdin dinî duyarlılığını ortaya çıkarmaktadır. Bu grup içerisinde yer alan “*Yardım talep edenlere Allah rızası için yardım ederim.*” (.66) maddesi ise hem sosyo-kültürel bir dindarlık formunu, hem de bunun alışkanlık haline gelmesini ifade eden bir muhtevaya sahiptir. Kuşkusuz bireysel sebepler, bu bağlamda acıma duygusu, merhamet etme, şefkat gösterme ve koruma arzusu da bu tür bir düşüncenin oluşumunu destekleyebilir. Ancak cümlede geçen “*Allah rızası*” ifadesi muhtaç olanlara yapılacak yardımların sosyokültürel ve bireysel faktörlerden etkilense de bunların temelde din duygusundan beslendiğini ortaya koyacak mahiyettedir. Bu kapsamdaki dikkat çeken diğer bir ifade de “*Dünyada sıkıntı altında kalan Müslümanların durumu beni üzer.*” (.62) şeklinde dile getirilmiştir. Kuşkusuz burada da Müslümanların sıkıntı çekmeleri dış gruplar tarafından uygulanan sömürgeci politikalar ve küreselleşme süreci, iç grubun da geri kalmışlığı, tembelliği, vurdumduymazlığı vs. ön plana çıkarılabilir. Hatta insancıl bir yaklaşımla cümle “*Sıkıntı altında kalan tüm insanların durumu beni üzer.*” şeklinde de algılanabilir. Esasen böyle algılandığı zaman kısmen dinin etkisini de içermekle birlikte daha bireysel bir yaklaşım mevcuttur. Fakat dünyada çok çeşitli sıkıntılara maruz kalanlar temelde “Müslümanlarla”, yani aynı kimliği paylaştığı diğer insanlarla sınırlandırılırsa ve bu durum ciddi bir üzüntü kaynağı olarak algılanırsa, dinin etkisi hissediliyor demektir.

ıv- *Faktör Yük Değeri .59 ile .50 Arasında Olanlar: “Domuz yağı içeren ürünleri kullanmak da bir sakınca görmem.”* (.58) şeklinde ifade edilen cümle ölçekte kullanılabilir faktör yük değeri en düşük olan maddedir. Aslında ölçek için sorular geliştirirken bunun hedeflenen olguyu ölçmede daha ayırıcı bir vasfa sahip olacağı kanısındaydık. Ancak faktör analizi beklediğimiz sonucu çıkarmamıştır. Kanaatimizce bu durum, dinî bir yasağın toplum ve kültür tarafından çok kuvvetli bir şekilde içselleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Esasen toplumda domuzla yönelik olumsuz tavır temelde dinden beslenmiş olsa da, aynı zamanda bu durum sosyo-kültürel yapının ayırıcı bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimlik itibarıyla Müslüman olan bireyler dinî yaşantıları itibarıyla birbirlerinden çok farklı olsalar da, toplumun kolektif belleğinde bulunan olumsuz domuz imgesini daha küçük yaşlarda, özellikle

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği

sosyalleşme sürecinde öğrenmektedirler. Söz konusu bu imge sadece kognitif bir bilgi olarak kalmamakta, aynı zamanda hem duygulara hem de davranışlara yansımaktadır. Bu da, ister dindar olsun ister olmasın, Müslüman kimliğini taşıyanların domuza yönelik olumsuz bir tepki geliştirmesine sebep olmaktadır.

Tablo 4

Maddelerin Birbirleriyle ve Toplam Puanla Korelasyonu

	Top. Puan	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Top. puan	-	.83*	.86*	.87*	.74*	.83	.72*	.78*	.73*	.66*	.62*	.59*	.84*	.74*	.78*	.81*	.69*	.69*
1	.83*	-	.78*	.77*	.66*	.66*	.59*	.63*	.59*	.49*	.44*	.42*	.70*	.59*	.61*	.64*	.52*	.53*
2	.86*	.78*	-	.83*	.63*	.71*	.61*	.65*	.60*	.51*	.50*	.45*	.71*	.60*	.63*	.63*	.55*	.56*
3	.87*	.77*	.83*	-	.62*	.70*	.63*	.66*	.65*	.51*	.48*	.51*	.72*	.61*	.64*	.68*	.55*	.56*
4	.74*	.66*	.63*	.62*	-	.65*	.54*	.57*	.46*	.39*	.37*	.32*	.63*	.48*	.54*	.56*	.53*	.41*
5	.83*	.66*	.71*	.70*	.65*	-	.55*	.73*	.52*	.54*	.47*	.41*	.69*	.56*	.64*	.67*	.53*	.54*
6	.72*	.59*	.61*	.63*	.54*	.55*	-	.53*	.55*	.40*	.36*	.38*	.57*	.54*	.51*	.52*	.50*	.44*
7	.78*	.63*	.65*	.66*	.57*	.73*	.53*	-	.52*	.47*	.45*	.39*	.66*	.51*	.55*	.62*	.47*	.52*
8	.73*	.59*	.60*	.65*	.46*	.52*	.55*	.52*	-	.50*	.40*	.43*	.61*	.56*	.50*	.53*	.40*	.52*
9	.66*	.49*	.51*	.51*	.39*	.54*	.40*	.47*	.50*	-	.54*	.40*	.52*	.47*	.47*	.48*	.38*	.53*
10	.62*	.44*	.50*	.48*	.37*	.47*	.36*	.45*	.40*	.54*	-	.41*	.49*	.43*	.46*	.46*	.36*	.46*
11	.59*	.42*	.45*	.51*	.32*	.41*	.38*	.39*	.43*	.40*	.41*	-	.47*	.40*	.42*	.46*	.34*	.43*
12	.84*	.70*	.71*	.72*	.63*	.69*	.57*	.66*	.61*	.52*	.49*	.47*	-	.62*	.61*	.64*	.54*	.58*
13	.74*	.59*	.60*	.61*	.48*	.56*	.54*	.51*	.56*	.47*	.43*	.40*	.62*	-	.54*	.55*	.52*	.50*
14	.78*	.61*	.63*	.64*	.54*	.64*	.51*	.55*	.50*	.47*	.46*	.42*	.61*	.54*	-	.75*	.55*	.48*
15	.81*	.64*	.63*	.68*	.56*	.67*	.52*	.62*	.53*	.48*	.46*	.46*	.64*	.55*	.75*	-	.58*	.52*
16	.69*	.52*	.55*	.55*	.53*	.53*	.49*	.47*	.40*	.38*	.36*	.34*	.54*	.52*	.55*	.58*	-	.41*
17	.69*	.53*	.56*	.56*	.41*	.54*	.44*	.52*	.52*	.53*	.46*	.43*	.58*	.49*	.48*	.52*	.41*	-

Tablo 4'de de izlenebileceği üzere, ölçeğin iç tutarlılığını ortaya koyma açısından gerek maddeler arasında, gerekse her bir madde ile toplam puan arasında $p < .01$ düzeyinde olumlu bir ilişki tespit edilmiştir.

Bulgular kısmında izleneceği üzere, ölçeğin farklı gruplar üzerinde uygulanmasından elde edilen sonuçlar da geçerli olduğunu göstermektedir. Zira özellikle gençlerin dine önem verme düzeyleri (Tablo 11), öznel dindarlık algıları (Tablo 14) ve yüksek seviyede din öğretimi yapan İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle diğerleri arasındaki farklılık (Tablo 8), ölçeğin farklı gruplar üzerinde farklı sonuçlar verdiğini, dolayısıyla olguyu hassas bir biçimde ölçme açısından geçerli olduğunu ortaya koyacak mahiyettedir.

Ölçeğin Cronbach's Alpha katsayısı .95'tir. Homojenlik endeksini gösteren bu değer 17 sorudan oluşan bu ölçeğin güvenilir olduğunu kanıtlamaktadır. Yarıya bölme tekniği ile yapılan korelasyondan elde edilen bulgu da ölçeğin güvenilir olduğunu teyit etmektedir (bkz. Tablo 5). Çünkü ölçeğin birinci kısmı ile ikinci kısmı arasında ($r=.91$) $p<.01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 5			
<i>Ölçeğin Her İki Yarısının Birbiriyle Korelasyonu</i>			
	n	r	p
Ölçeğin birinci kısmı & Ölçeğin ikinci kısmı	839	.91	.000

On yedi soruluk dinin etkisini hissetme ölçeğinden alınabilecek en yüksek puan 68, en düşük puan ise 17'dir. Puan ranjı 51 olup alınabilecek ortalama puan 42.30'dur. Standart sapması 12.79'dur. Buna göre ortalama puanın üzerine çıkanların dinin etkisini hissetme eğiliminde oldukları varsayılmaktadır. Örneklemin ölçekten aldığı ortalama puan ise 47.50'dir. Bu da üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme açısından ortalamanın üstüne çıktığı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle din; gerek bizzat kendi biçimlendirici etkinliğiyle, gerekse bütünleştiği sosyo-kültürel yapının şekillendirici gücüyle, dindar olsun ya da olmasın Müslüman kimliğini benimsemiş gençlerin bireysel hayatları ve sosyal ilişkilerini anlamlandırmakta ve düzenlemektedir. Bu noktada gençlerin bir kısmının dinin etkisini kuvvetlice ve açıkça; bir kısmının ise daha zayıf ve örtük bir şekilde hissettikleri söylenebilir.

Verilerin Çözümlemesinde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği ile toplanan veriler SPSS for Windows 12 istatistik paket programı ile analiz edilmiştir. Bu çerçevede parametrik testlerden t-testi, eşli t-testi, korelasyon, tekyönlü varyans analizi (ANOVA) ve Post hoc (Scheffe) testleri uygulanmıştır⁵. Ulaşılan sonuçlar yorumlanırken dinî hayatın çok boyutlu olduğu düşüncesinden hareket edilmiş, böylece modern dünyada dindarlık biçimlerinin yeni bir yapı ve muhteva kazandığı fikri ön plana çıkarılmıştır. Stark ve Glock'un (1969; Glock, 1982; 1998) düşüncelerinden ziyadesiyle yararlanan bu süreçte, zaman zaman "sosyal kimlik kuramı"ndan da (Tajfel, 1972; Tajfel & Turner, 1986; Turner, 1979) destek alınmıştır.

Bulgular

Cinsiyet farklılıklarının özellikle dinsel yaşantı üzerinde yapılan çalışmalarda bağımsız bir değişken olarak kullanılması kadın ve erkek dindarlığının birbirinden farklılaşma eğilimi gösterdiği düşüncesine dayanmaktadır. Her ne kadar ampirik bulgular eğrisel bir karakter arz etse de konuyla ilgili teorik öngörüler genelde kadınların daha dindar olma eğilimi gösterdiği yönündedir⁶. Esasen bu düşünceden hareketle *yüksek öğrenim gören kız ve erkek öğrenciler arasında dinin etkisini hissetme açısından anlamlı bir farklılık ortaya çıkacağı, bu bağlamda kız öğrencilerin erkeklere nispetle dinin etkisini daha fazla hissedecekleri* ileri sürülmüştü (Hipotez 1).

Cinsiyet	n	x	ss	sd	t	p
Kız	417	47.00	13.04	837	-1.113	.266
Erkek	422	47.99	12.54			

⁵ Ölçek geliştirme aşamasında ise; iç tutarlılık ve faktör analizi tekniklerinden yararlanılmıştır.

⁶ Konuyla ilgili bulgu ve değerlendirmelerin kısa bir özeti "*tartışma ve sonuç*" kısmında verilmiştir.

Tablo 6'ya göre kız öğrenciler ortalama 47.00, erkek öğrenciler ise ortalama 47.99 puan almış görünmektedirler. Her ne kadar erkeklerin puanı kızlardan cüzi miktarda daha yüksek olsa da, t-testi sonucuna göre, cinsiyetler arasındaki bu farklılık anlamlılık düzeyine erişmemektedir ($p > .05$). Bu sonuç, ilgili hipotezin desteklenmediği anlamına gelmektedir. Buradan hareketle ister bay isterse bayan olsun üniversiteli gençlerin dinin gündelik hayata ve beşerî ilişkilere etkisini benzer şekilde hissettikleri söylenebilir. Üstelik ölçekten alınması muhtemel ortalama puan 42.30 iken, hem erkekler (ort: 47.99) hem de kızlar (ort: 47.00) ölçekten alınabilecek ortalamanın üstüne çıkmışlardır. Bu durum, ister ibadet etsinler ister etmesinler, gençlerin dinin etkisini canlı bir şekilde hissettiklerini ortaya koyacak mahiyettedir. Kanaatimizce bu da normatif bir karakter arz eden İslam dininin sosyo-kültürel yapıyla harmanlanmasından, yani toplumsal yapıda din ile kültürün sarmaş dolaş bir halde bulunmasından kaynaklanmış olabilir. Çünkü Müslüman toplumlarda dinî olan hususlar çoğu kere kültürel bir form altında tezahür etmekte, hatta dinî ve kültürel olan pek fazla ayrıştırılmadan benimsenmektedir.

Bireysel dindarlığın farklı bir yapı ve muhteva kazanmasında sadece cinsiyetlerin değil, ailenin gelir düzeyinin de etkili olduğu düşünülebilir. Esasen din bilimleri alanında yapılan çeşitli çalışmalarda bireylerin sosyo-ekonomik durumlarının onların dinî yaşayış biçimlerini nasıl ve ne yönde etkilediği araştırma kapsamına alınmaktadır. Bu bağlamda, *“orta gelir düzeyine sahip olanların üst ve alt gelir düzeyine sahip olanlara nispetle dinin etkisini daha fazla hissedecekleri”* öngörülmüştür (Hipotez 2)

Tablo 7'deki verilere göre, *“orta”* seviyede gelir düzeyine sahip olanlar dinin etkisini en fazla hissedenlerdir (ort: 48.91). Söz konusu bu etkiyi en az hissedenlerse ekonomik açıdan *“üst”* düzeyde olanlardır (ort: 41.51). *“Alt”* gelir grubunda olanlar ise bu iki kategori arasında yer almaktadır (ort: 47.61). Tek yönlü ANOVA sonuçları gruplar arasındaki bu farklılığın $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaştığını ortaya koymaktadır. Post hoc (Scheffe) analizine göre bu durum; *üst* gelir düzeyiyle *orta* ve *alt* gelir düzeyi arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. *Alt* grupla *orta* grup arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bununla birlikte gerek aldıkları puan ortalamaları, gerekse gruplar arasında ortaya çıkan farklılıklar göstermektedir ki, *orta* gelir düzeyini oluşturanlar dinin etkisini daha fazla hissetme eğilimindedirler. Bu da 2 nolu hipotezin kısmen desteklendiği anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle *“orta”* gelir düzeyinde olanlar *“alt”* gruptan farklılaşmamış olduğu halde *“üst”*

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği

gruptan anlamlı bir biçimde farklılaşmıştır. Beklentiler ise orta grubun hem *alt* hem de *üst* grubun ikisinden de farklılaşacağı yönündeydi. Elde edilen veriler ise bu ikili beklentinin sadece birisini teyit edici mahiyettedir. Bu sonuçlar ortaya koymaktadır ki, orta halli olanlar (ort: 48.91) ve alt gelir düzeyinde bulunanlar (ort: 47.61) ortalama ölçek puanı olan 42.30'un üstüne çıkmışlardır. Üst gelir seviyesinde olanlar ise 41.51 ortalama puan ile ölçek ortalamasının biraz altında kalmıştır.

Tablo 7						
<i>Gelir Düzeyine Göre Dinin Etkisini Hissetme</i>						
	Gelir Düzeyi	n	x	ss		
1	Alt	69	47.61	13.27		
2	Orta	627	48.91	11.94		
3	Üst	138	41.51	14.39		
	Toplam	834	47.58	12.77		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar Arası	6187.373	2	3093.686	19.829	.000	1 ile 3; 3 ile 1 ve 2 arasında
Grup İçi	129649.904	831	156.017			
Toplam	135837.277	833				

Kuşkusuz gerek yaygın gerekse örgün eğitim insanların zihinsel ve duygusal yapılarını biçimlendirmede etkili olan faktörlerdendir. Bu durum dinî yaşayış için de geçerlidir. Başka türlü söyleyecek olursak, kişi sosyalleşme sürecinde mensubu bulunduğu sosyo-kültürel yapıda carî olan dinî inanış ve uygulamaları önce taklit sonra da benimseme süreçleriyle kendine mal etmeye başlar. Bununla birlikte okul yılları yerine ve durumuna göre hem mevcut sosyalleşme sürecinin devam ettiği hem de yeniden sosyalleşmenin yaşandığı yıllar olarak karşımıza çıkabilir. Bu yargı öncelikle ilk öğretim yılları için geçerlidir. Üniversite dönemi ise yoğun bir şekilde yaşanan ergenlik krizinin sona ermeye başladığı, bununla birlikte ideolojik bakışların, dinî ve ahlakî değerlerin iyice belirginleşmeye başladığı yıllardır.

Bu süreçte aileden alınan dinî eğitim çeşitli boyutlarıyla sorgulanabilir. Özellikle gerek arkadaş grupları gerekse yapılan öğretimin içeriği gençlerin dinî hayatı üzerinde etkili olabilir. Ancak burada tek yönlü ve boyutlu bir etkilenme söz konusu değildir. Bireyin dinî açıdan kişisel geçmişi, geleceğe yönelik bireysel, sosyal ve meslekî tasarımları, eğer ailesinden edindikleri ile aile dışından edindiği dinî bilgiler arasında farklılıklar varsa, bu çatışmayı nasıl çözümleneceği, içinde bulunduğu epistemik cemaatin biçimlendirici etkisi vb. hususlar ferdin kişilik özellikleriyle harmanlanarak onun dinî yaşantısına etki edebilir. Öyleyse kişinin dinî yaşantısının yönü, muhtevası ve şiddetinin, başka faktörlerle birlikte, belirli ölçüde alınan eğitime bağlı olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede kurulan hipotez şu şekildedir: *Farklı bölümlerde yüksek öğrenim gören gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyleri birbirinden farklılaşacak, özellikle yüksek seviyede din eğitimi alan gençler, doğal olarak, yüksek seviyede din eğitimi almayanlara nispetle dinin etkisini daha fazla hissedeceklerdir* (Hipotez 3).

Tablo 8						
<i>Fakültelelere / Bölümlere Göre Dinin Etkisini Hissetme</i>						
	Fakülte/Bölüm	n	x	ss		
1	Eğitim Fak.(Sınıf Öğr., Sos. Bil. Öğr., Felsefe Grubu Öğrt.)	139	47.68	12.62		
2	Eğitim Fak. Yabancı Diller Böl. (İng.-Fr.-Alm. Öğrt.)	85	46.98	12.272		
3	Ziraat Fakültesi	80	48.18	10.182		
4	Tıp Fakültesi	67	48.70	10.27		
5	Mimarlık-Mühendislik Fakültesi	64	49.00	11.69		
6	İlahiyat Fakültesi	86	57.38	7.43		
7	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	127	43.18	14.33		
8	Fen-Edebiyat Fak. Fizik, Kimya ve Biyoloji Bölümü	89	44.90	13.67		
9	Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü	52	40.98	15.92		
10	Su Ürünleri Fakültesi	50	48.66	9.91		
	Toplam	839	47.50	12.79		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılıklar
Gruplar Arası	13954.323	9	1550.480	10.435	.000	6 ile 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9 ve 10 arasında
Grup İçi	123173.427	829	148.581			
Toplam	137127.750	838				

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği

Tablo 8'e göre dinin etkisini en fazla hissedenler yüksek seviyede din eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencileridir (ort: 57.38). Bu grubu sırasıyla; Mimarlık-Mühendislik Fakültesi (ort: 49.00), Tıp Fakültesi (ort: 48.70), Su Ürünler Fakültesi (ort: 48.66), Ziraat Fakültesi (ort: 48.18), Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ve Felsefe Grubu Öğretmenliği (ort: 47.68); Eğitim Fakültesi Yabancı Diller (İngilizce, Fransızca ve Almanca Öğretmenliği) Bölümü (ort: 46.98), Fen-Edebiyat Fakültesi Fizik, Kimya ve Biyoloji Bölümü (ort: 44.90) ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (ort: 43.18) öğrencileri takip etmektedir. Fakülteler/bölgümler içerisinde dinin etkisini en az hisseden grup ise Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencileridir (ort: 40.98). Görüleceği üzere bölümler arasında önemli puan farklılıkları mevcuttur. Tek yönlü ANOVA sonuçları söz konusu bu farklılıkların $p < .05$ düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir. Post hoc (Scheffe) analizi ise bu durumun İlahiyat Fakültesi ile diğer fakülte ve bölüm öğrencileri arasındaki farklılıktan kaynaklandığı ortaya koymaktadır. Böylece 3 nolu hipotez desteklenmiş olmaktadır. Yani yüksek seviyede din öğretiminin yapıldığı İlahiyat Fakültesi ile seküler eğitim yapılan diğer fakülte öğrencileri arasında var olan farklılıklar istatistiksel olarak anlamlıdır.

Tablo 9				
<i>Yaşlara Göre Dinin Etkisini Hissetme</i>				
Grup	Yaş	n	x	SS
1	18 yaş ve altı	63	47.13	13.22
2	19 yaş	110	49.82	11.84
3	20 yaş	186	48.22	12.49
4	21 yaş	161	48.19	12.67
5	22 yaş	142	44.81	13.48
6	23 yaş	84	46.24	12.23
7	24 yaş	37	49.11	11.13
8	25 yaş ve üzeri	43	44.07	14.01
	Toplam	826	47.38	12.74

Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar Arası	2523.211	7	360.459	2.244	.029	19 yaş grubu ile 22 ve 25 yaş grubu arasında
Grup İçi	131417.183	818	160.657			
Toplam	133940.393	825				

Tablo 9'daki verilere göre, gençler arasında dinin etkisini en fazla hissedenler 19 yaşında olanlardır (ort: 49.82). Bunu ise sırasıyla; 24 yaş (ort: 49.11), 20 yaş (ort: 48.22), 21 yaş (ort: 48.19), 18 yaş ve altı (ort: 47.13), 23 yaş (ort: 46.24) ve 22 yaş (ort: 44.81) grubunu oluşturanlar takip etmektedir. Dinin etkisini en az hissedenler ise 25 yaş ve üzerinde olanlardır (ort: 44.07). Görüleceği üzere, dinin etkisini hissetme hususunda yaş grupları arasında çeşitli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Tek yönlü varyans analizine (ANOVA) göre bu durum, $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmakta, post hoc (Scheffe) analizi ise bu farklılığın 19 yaş grubu ile 22 ve 25 yaş grubu arasında olduğunu göstermektedir. Esasen 19 yaş dinin etkisinin en fazla hissedildiği, 22 ve 25 yaş ise en az hissedildiği dönemleri oluşturmaktadır. Yaş grupları arasında gözlenen bu farklılığın sadece bahsi geçen üç grup arasında ortaya çıkması, dolayısıyla diğer yaş grupları arasında ilişkisiz sonuçlar elde edilmesi, bizi farklı bir analiz yapmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin yaşı bağımlı değişken olarak alınmış ve yaş ile dinin etkisini hissetme arasındaki korelasyona bakılmıştır.

Tablo 10			
<i>Dinin Etkisini Hissetme İle Yaş Arasındaki İlişki</i>			
	n	r	p
Dinin etkisini hissetme & Yaş	826	-.085	.014

Tablo 10'daki korelasyon analizi göstermektedir ki, yaş ile dinin etkisini hissetme arasında $p < .05$ düzeyinde ters yönlü bir ilişki vardır. Bu şu anlama gelmektedir: Öğrencilerin yaşları arttıkça dinin etkisini hissetme düzeyleri azalmaktadır. Elde edilen bu sonuca göre; "yaşlara göre dinin etkisini hissetme düzeyi farklılaşacak olup yaşın ilerlemesiyle dinin etkisini hissetme düzeyi azalacaktır." şeklinde ifade ettiğimiz 4 nolu hipotez desteklenmiştir.

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği

Kuşkusuz dinin etkisini hissetme, kişinin öznel açıdan dine ne kadar önem verdiği ile yakından alakalıdır. Bu bağlamda dinin önemli kabul edilip edilmemesi, bunun da ötesinde dine ne kadar önem verildiği ya da ne kadar önem verilmediği meselesi, dinin birey üzerindeki etkisinin nasıl ve ne düzeyde olacağını ortaya koyabilir. Bu çerçevede kurulan hipotez; “gençlerin dine önem verme düzeyleri onların dinin etkisini hissetme düzeylerini anlamlı bir biçimde farklılaştıracağı” şeklindedir.

Tablo 11						
<i>Dine Önem Verme Düzeyine Göre Dinin Etkisini Hissetme</i>						
	Din sizin için ne kadar önemlidir?	n	x	ss		
1	Hiç önemli değil	57	24.30	5.67		
2	Biraz önemli	119	34.69	10.35		
3	Önemli	276	45.14	7.74		
4	Çok önemli	387	56.53	7.70		
	Toplam	839	47.50	12.79		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılıklar
Gruplar Arası	83335.842	3	27778.614	431.201	.000	1, 2, 3 ve 4 arasında karşılıklı
Grup İçi	53791.908	835	64.421			
Toplam	137127.750	838				

Tablo 10'daki verilere göre, dinin etkisini en fazla hissedenler “*din benim için çok önemlidir*” diyenlerdir (ort: 56.53). Dini “*önemli*” kabul edenler ise dinin etkisini en fazla hisseden ikinci grubu oluşturmaktadır (ort: 45.14). Dini “*biraz önemli*” görenler (ort: 34.69) ve “*din benim için hiç önemli değildir*” diyenler (ort: 24.30) ise ölçekten alınabilecek ortalama 42.30 puanın altında kalmışlardır. Esasen ölçekten alınabilecek en yüksek (68.00) ve en düşük (17.00) puan dikkate alınarak değerlendirilecek olursa, “*din benim için çok önemlidir*” (ort: 56.53) diyenlerle “*hiç önemli değildir*” (ort: 24.30) diyenlerin dinin etkisini hissetme açısından iki farklı uçta yer aldıkları görülecektir. Bu bağlamda dini “*önemli*” (ort: 45.14) görenler, her ne kadar ölçek ortalamasının (42.30) üstünde olsa da, uygulama yapılan örneklemin aldığı ortalama puanın (47.50) altında kalmıştır. Dini “*biraz önemli*” (ort: 34.69)

kabul edenler ise ölçek ortalamasının çok altında yer almaktadır. Görüleceği üzere burada söz konusu edilen her dört grup arasındaki puan farklılıkları oldukça büyüktür. Nitekim tek yönlü varyans analizine (ANOVA) göre bu durum $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Post hoc (scheffe) analizi ise bu durumun her dört grup arasında karşılıklı olarak var olan farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu da 5 nolu hipotezin desteklediği anlamına gelmektedir.

Tablo 12						
<i>Öznel Dindarlık Algısı ve Dine Önem Verme Düzeyi (Eşli t-testi)</i>						
	n	x	ss	sd	t	p
Gençlerin öznel dindarlık algısı	838	2.35	.78	837	33.529	.000
Gençlerin dine önem verme düzeyi	838	3.18	.92			

Dinin etkisini hissetme, sadece dine önem verme düzeyiyle değil, aynı zamanda öznel dindarlık algısıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü genellikle dinin taleplerini yerine getiren kişiler kendilerini dindar olarak algılama eğilimindedirler. Esasen araştırmamızda ortaya çıkmıştır ki, dini “çok önemli” kabul edenler bile kendilerini genelde “dindar” olarak görmektedirler. Tablo 11’deki veriler, ortaya koymaktadır ki, gençlerin “öznel dindarlık” algıları (ort: 2.35) “dine önem verme” düzeylerinden (ort: 3.18) düşüktür. Eşli t-testi analizine göre bu durum anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır ($t = 33.529$; $p < .05$). Başka bir deyişle, bireysel olarak dine büyük bir önem ve değer atfeden gençler, kendilerini dindar olarak algılama hususunda ihtiyatlı bir tavır takınmaktadırlar⁷.

⁷ Esasen tablo 11 ve 14’e bakılacak olursa, bu durum betimsel olarak da izlenebilir. Zira her iki tablodaki rakamlar karşılaştırılacak olursa, görülecektir ki; 387 kişi “din benim için çok önemlidir” derken, sadece 33 kişi kendisini “çok dindar” olarak algılamaktadır. 276 kişi dini “önemli” kabul ederken, 348 kişi kendisini “dindar” olarak algılama eğilimindedir. Dini “biraz önemli” görenlerin sayısı 119 iken, “biraz dindarım” diyenler 331 kişiye ulaşmaktadır. Nihayet dini kendileri için “önemli” görmeyenler sadece 57 kişi olduğu halde, kendilerini “hiç dindar değil” olarak değerlendirenler 125 kişiye ulaşmaktadır. Bu rakamlar, dine çok önem veren öğrencilerin kendilerini çok dindar olarak algılama eğiliminde olmadıkları anlamına gelmektedir.

Yeni Bir Dindarlık Ölçeği

Tablo 13 Öznel Dindarlık Algısı ile Dine Önem Verme Düzeyi Arasındaki İlişki			
	n	r	p
Öznel dindarlık algısı & Dine önem verme düzeyi	838	.65	.000

Tablo 12'deki sonuçlar her ne kadar öznel dindarlık algısı ile dine önem verme düzeyi arasında anlamlı bir farklılık olduğunu ortaya koysa da, tablo 13'deki korelasyon analizi öznel dindarlık algısı ile dine önem verme düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır ($r=.65$; $p<.01$). Başka bir deyişle, gençlerin dindarlık algıları arttıkça dine önem verme düzeyleri, dine önem verme düzeyleri arttıkça da dindarlık algıları yükselmektedir. Ancak onların dine önem verme düzeyleri, öznel dindarlık algılarına nispetle daha kuvvetlidir. Muhtemelen ibadetler başta olmak üzere, dinin taleplerini gereği gibi yerine getirmediklerinden dolayı, öznel açıdan kendilerini “*dindar*” ve “*biraz dindar*” kategorisinde yoğunlaştırmışlardır.

Tablo 14 Öznel Dindarlık Algısına Göre Dinin Etkisini Hissetme						
	Kendinizi ne kadar dindar hissediyorsunuz?	n	x	ss		
1	Hiç dindar değilim	125	29.57	10.34		
2	Biraz dindarım	331	46.14	10.61		
3	Dindarım	348	53.86	8.22		
4	Çok dindarım	33	61.12	7.56		
	Toplam	837	47.46	12.79		
Tek Yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılıklar
Gruplar Arası	61002.315	3	20334.105	223.768	.000	1, 2, 3 ve 4 arasında karşılıklı olarak
Grup İçi	75695.895	833	90.871			
Toplam	136698.210	836				

Tablo 14'deki veriler, gençlerin öznel dindarlık algılarına göre dinin etkisini ne kadar hissettiklerini göstermektedir. Dinin etkisini en fazla hissedenler, kendilerini "*çok dindar*" (ort: 61.12) olarak değerlendirenlerdir. "*Dindarım*" diyenler ortalama 53.86, "*biraz dindar*" olduğunu söyleyenler ise 46.14 puan almıştır. Hiç dindar değilim diyenlere gelince onlar ortalama 29.57 puanla son sırada yer almaktadırlar. Tek yönlü ANOVA'ya göre gruplar arasında gözlenen bu farklılıklar $p < .05$ düzeyinde anlamlıdır. Post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın her dört grup arasında karşılıklı olarak var olduğunu göstermektedir. Böylece "*öznel dindarlık algısı dinin etkisini hissetme düzeyini farklılaştırır*" şeklinde özetleyebileceğimiz 6 nolu hipotez desteklenmiş olmaktadır.

Tablo 14 ile Tablo 11 karşılaştırılacak olursa, görülecektir ki, dine önem verme düzeyine nispetle öznel dindarlık algısı dinin etkisini hissetme oranını daha fazla etkilemektedir. Zira kendilerini "*çok dindar*" (ort: 61.12) olarak algılayanlar, din benim için "*çok önemlidir*" (ort: 56.53) diyenlerden daha fazla puan almışlardır. Benzeri bir durum "*dindarım*" (ort: 53.86) diyenler ve dini "*önemli*" (ort: 45.13) kabul edenler arasında da görülmektedir. Ancak asıl dikkat çekici sonuç, kendilerini "*biraz dindar*" kategorisinde değerlendirenlerin aldıkları puanlarda görülmektedir. Zira dini "*biraz önemli*" (ort: 34.69) kabul edenler ölçek ortalamasının çok altına düştükleri halde, "*biraz dindar*" (ort: 46.14) olduğunu söyleyenler ölçek ortalamasının (42.30) üstünde yer almıştır. Keza din benim için "*hiç önemli değildir*" (ort: 24.30) diyenlerde ortalama puan itibarıyla "*hiç dindar değilim*" (ort: 29.57) diyenlerden daha düşüktür.

Sonuç ve Tartışma

Dindarlığın etki boyutunu ölçmeyi hedefleyerek geliştirilen bir ölçeğin üniversiteli gençler üzerinde uygulanmasından elde edilen sonuçlar ortaya koymaktadır ki; 1 nolu hipotez desteklenmemiş, 2, 3, 4, 5 ve 6 nolu hipotezler ise desteklenmiştir.

Hipotez 1'de "*kız öğrencilerin erkek öğrencilere nispetle dinin etkisini daha fazla hissedecekleri*" öngörülmüştü. Ancak beklentimizin aksine, kız öğrencilerle erkek öğrenciler arasında, dinin etkisini hissetme açısından, anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Konuyla ilgili literatür tarandığı zaman görülecektir ki, dinsel hayatın incelendiği ve cinsiyetin bağımsız bir değişken olarak ele alındığı çalışmalardan elde edilen bulgular, cinsiyetle dindarlık

arasında tek yönlü ve doğrusal bir ilişki olmadığı yönündedir. Başka türlü söyleyecek olursak, dinî yaşayışın çok boyutlu olarak kavramlaştırıldığı çeşitli araştırmalarda, bazı boyutlarda kadınların, bazı boyutlarda da erkeklerin daha dindar bir görüntü çizdikleri tespit edilmiş olsa da⁸, cinsiyetle dindarlık arasında herhangi bir ilişki bulunamadığını ortaya koyan araştırmalara rastlamak da mümkündür. Özellikle Batılı literatür içerisinde kadınların erkeklerden daha fazla dindar olduğu ifade edilmekte (bk. Allport, 1950; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Argyle, 1965; 2000; Kendler, Liu, Gardner, McCullough & Prescott, 2003; Miller & Hoffman, 1995; Paloutzian, 1996), hatta Beit-Hallahmi, (1989: 65) dindarlık ve dinî ilginin hemen hemen her türlü ölçümünde kadınların erkeklerden daha yüksek puan aldığından bahsetmektedir. Ülkemizde yapılan çalışmalardan elde edilen bulgular ise eğrisel bir karakter arz etmektedir. Mesela, Günay (1999), Kağıtçıbaşı (1972), Çelik (2002), Kayıklık (2003) ve Kirman (2005) kadınların erkeklerden; Uysal (1995; 2006), Bayyigit (1989), Karaca (2000), Kaya (1998), Kula (2001), Mehmetoğlu (2004), Onay (2004) ve Yıldız (2006) ise erkeklerin kadınlardan daha dindar olduğu yönünde bulgulara ulaşmışlardır. Fırat'ın (1997) üniversite gençleri üzerinden elde ettiği bulgulara göre cinsiyetler arasındaki farklılıklar çok net ve belirgin olmamakla birlikte, erkeklere nispetle kızlar daha fazla agnostik ve şüphecî bir tavır içerisindeyler. Nitekim Bayyigit de (1989) kızların erkeklere oranla dine ilgisizlik ve inançsızlık eğiliminin daha fazla olduğunu söylemektedir. Aydın (1995) erkeklerin dinî inkar düzeyinin kadınlardan daha yüksek olduğunu, buna karşılık Bahadır (2002) kızların erkeklerden daha fazla dinî şüphe içerisinde olduklarını belirtmektedir. Akdoğan'ın (2004) Trabzon'da gerçekleştirdiği çalışmasında inanç açısından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını, ibadetlere devamlılık, özellikle namaz kılma açısından erkeklerle kadınlar arasında anlamlılık derecesine ulaşmayan çok küçük farklılıkların bulunduğu ifade edilmektedir. Buna göre kadınların beş vakit namaz kılma oranı az da olsa erkeklerden daha yüksektir. Ara sıra namaz kılma hususunda erkeklerin kadınlara, Ramazan ayında daha fazla namaz kılma hususunda ise kadınların erkeklere oranla daha fazla ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Ancak Uysal'ın (1994) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleş-

⁸ Bazı çalışmalarda kadınların duygu ve ibadet boyutları açısından dini daha yoğun yaşadıkları, erkeklerinse özellikle bilgi boyutunda daha fazla ön planda oldukları yönünde bulgulara ulaşılmıştır (Argyle, 2000; Yaparel 1987). Kendler ve arkadaşlarının (2003) bulguları ise daha farklıdır. Zira onların tespitlerine göre kadınlar "genel dindarlık", "sosyal dindarlık", "Tanrıya bağlılık" ve "tövbe etme" boyutlarında, erkekler ise "otoriter-yargılayıcı Tanrı" inancında daha fazla puan almıştır.

tirdiği çalışmadan elde ettiği bulgulara göre, erkek öğrenciler kız öğrencilere göre daha fazla oruç tutmakta, üstelik bu durum anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Mehmedoğlu da (2004) cinsiyetler arasında “inanç” açısından anlamlı bir farklılık olmadığını, fakat “ibadet”, “tecrübe”, “bilgi” ve “etki” boyutları açısından erkeklerin kadınlara nispetle daha olumlu bir eğilim içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Köktaş’ın (1993) İzmir’de gerçekleştirdiği çalışmada kadınlarla erkekler arasında dindarlık açısından anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Mehmedoğlu’nun (2006) dindarlıkla değerler arasındaki ilişkiyi incelediği bir başka çalışmanın bulguları da her iki cinsiyet arasındaki farklılığın anlamlı olmadığı yönündedir. Keza Akdoğan’ın (2002) Rize’de gerçekleştirdiği çalışmada da gerek namaz gerekse oruç ibadetini ifa etmede kadınlarla erkekler arasında farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Konya’da gerçekleştirilen bir çalışmada ise Hülür ve Kalender (2003), dinin gereklerini yerine getirme, öznel dindarlık algısı ve dinsel bilgi düzeyi açısından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir ilişki tespit edememişlerdir. Yine Konya’da yapılan bir başka çalışmada ise Çelik (2002) kadınların çalışıp çalışmamasına göre ibadet davranışlarının farklılaştığını söylemektedir. Bu ise dindarlık düzeyinin farklılaşmasında cinsiyetle beraber başka faktörlerin de devreye girdiğini gösterecek mahiyettedir. Nitekim Almanya’da yaşayan Türk işçileri üzerinde yaptığı çalışmasında Taştan (1996) benzeri bir sonuca ulaşmakta ve namaz kılma açısından kadınlarla erkekler arasındaki farklılığın anlamlı olmadığından, ancak çalışan kadınların erkeklerle nispetle daha az namaz kıldığından bahsetmektedir. Çorum’da gerçekleştirdiği çalışmasında Arslan (2004) cinsiyete göre halkın popüler dindarlık puanları arasında istatistiksel bir farklılık olmadığını söylemektedir. Yapıcı ve Zengin (2003a; 2003b) tarafından yapılan çalışmalarda ise gerek dinin etkisini hissetme, gerekse dinsel değerleri tercih etme açısından erkeklerle kızlar arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

Görülebileceği üzere, dini algılama ve yaşama biçimlerinin farklı boyutları dikkate alınarak yapılan çalışmalardan elde edilen bulgular, dindarlıkla cinsiyet arasındaki ilişkinin eğrisel bir karakter arz ettiğini göstermektedir. Gerçi Yapıcı ve Zengin (2003a; 2003b) tarafından ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen çalışmalar hariç diğerleri doğrudan dinin etkisi üzerinde yoğunlaşmış değildir⁹. Nitekim söz konusu bu iki çalışmada da

⁹ Kuşkusuz pek çok çalışmada dinin etkisi ya kısmen ya da dolaylı olarak ölçülmektedir. Mesela; Uysal (2006) ve Mehmedoğlu’nun (2004; 2006) çalışmalarında kullanılan dindarlık ölçeğinin alt ölçeklerinden birisi de dinin etkisini ölçmeyi hedeflemektedir. Aynı şekilde Günay (1999); Köktaş

cinsiyetler arası anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Esasen yüksek seviyede din eğitimi alan kız ve erkeklerin dinin etkisini hissetme açısından birbirinden farklılaşmaması doğal karşılanabilir. Acaba aynı yargı sadece % 10.2'si yüksek seviyede din eğitimi alan, dolayısıyla % 89.8'i ilahiyat alanı dışında öğrenim gören (bk. Tablo 1) öğrenciler için de geçerli olabilir mi? sorusundan hareketle geliştirdiğimiz hipotezimizde, kızların erkeklere nispetle dinin etkisini daha fazla hissedeceği ileri sürülmüştü. Geleneksellik ile modernite arasında bocalayan ve bu haliyle tam bir geçiş toplumu özelliği gösteren ülkemizde (Günay, 1997; 1998) -ister ibadetlerini yapınlar isterse yapmasınlar- genel anlamda gençlerin dinin bireysel ve sosyal hayata yönelik etkisini hissedeceği, özellikle kızların ölçeğin muhtevasında yer alan maddeler dikkate alındığında daha muhafazakar bir tutum içerisinde olacakları düşünülmüştü. Bu düşünceyi destekleyen bir başka husus da sosyo-kültürel değerlerin baskısının kızlar üzerinde daha kuvvetlice hissediliyor olmasıdır. Din de söz konusu bu değerlerle sarmaş dolaş olarak varlığını devam ettirdiği için, kızların dinin yaygın etkisini daha fazla hissetmeleri doğal bir düşüncedir. Ancak istatistiksel olarak anlamlı olmamakla birlikte, erkeklerin kızlara nispetle dinin etkisini daha fazla hisseder bir görüntü içerisinde olmaları düşündürücüdür. Kanaatimizce bu durum, yüksek tahsil yapan kızların yüksek öğrenimle birlikte geleneksel kalıplardan ve onu temsil eden dinsel-kültürel değerlerden uzaklaşma çabaları içerisinde olmalarından kaynaklanabilir. Eğitimin seküler ve pozitivist bir mantıkla yapılması ve modernitenin kadının özgürleştirilmesi yönündeki çabaları bu hususu etkileyen faktörlerdendir. Belki de bundan dolayı yüksek tahsil yapan kız öğrenciler Fırat (1997) ve Bayyığıt'in (1989) bulgularında da görüleceği üzere, dine karşı daha ilgisiz ve daha şüpheci bir tutum sergilemektedirler. Esasen bu tavrın doğal bir sonucu olarak, onlar dinin ve din kaynaklı sosyo-kültürel değerlerin etkisini erkeklerden daha az hissetmemektedirler.

Hipotez 2'de "*orta gelir düzeyine sahip olanların üst ve alt gelir düzeyine sahip olanlara nispetle dinin etkisini daha fazla hissedecekleri*" öngörülmüştü. Elde edilen bulgular göstermiştir ki, dinin etkisini en fazla hissedenler ekonomik açıdan kendilerini orta halli kabul edenlerdir. Zira yapılan istatistiksel çözümler gelir düzeyi *orta* olanların *üst* düzey

(1993), Hülür ve Kalender (2003), Kayıklık (2003); Kayıklık ve Yapıcı (2005), Bayyığıt (1989), Çelik (2002; 2005a), Taştan (1996), Yapıcı (2003; 2004) vb. çalışmalarda kullanılan ölçeklerde yer alan sorulardan bir kısmı dinin gündelik hayata, sosyal ilişkilere ve bireysel tercihlere yönelik etkisini farklı şekillerde ön plana çıkartmaktadır. Ancak bu çalışmalar doğrudan doğruya dinin etki boyutunu inceleme üzerinde yoğunlaşmamaktadır.

olanlara göre dinin etkisini daha fazla hissettiğini göstermektedir. Sadece *orta* halliler değil, ekonomik durum itibarıyla kendilerini *alt* olarak kategorize edenler de *üst* düzey gelirleri olduğunu söyleyenlere nispetle dinin etkisini anlamlı derecede fazla hissetmektedirler (Kırs. Tablo 7). Buna göre hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır. Zira *orta* halliler ile *üst* gelir düzeyinde olduğunu söyleyenler arasındaki farklılık anlamlı olsa da, *orta* ile *alt* gelir grubu arasında gözlenen farklılıklar anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır.

Onay'ın (2004: 115) verdiği bilgilere göre çeşitli ülkelerde yapılan çalışmalarda ortaya çıkmıştır ki; dinsel faaliyetlerle daha fazla meşgul olanlar orta düzey gelir grubuna mensup olanlardır. Üst gelir düzeyinde olanlar göze hitap eden dinsel faaliyetler içerisinde yer alırlarken, alt gelir grubundakiler daha ziyade dinin duygusal ve manevî boyutuyla meşgul olmaktadır. Bununla birlikte dinî yaşayış ile sosyo-ekonomik durum arasındaki ilişkiyi sorgulayan çalışmalara yakından bakıldığında elde edilen bulguların tek yönlü ve tek boyutlu olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İşin içine kültürel öznellik meselesi de karışınca Batılı Hıristiyanlarla Doğulu Müslümanlar üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların sonuçları, meselenin sadece gelir düzeyiyle ilişkili olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim Argyle ve Beit-Hallahmi'nin (1975: 161) aktardığına göre Hıristiyanlar üzerinde gerçekleştirilen çeşitli çalışmalarda, sosyo-ekonomik düzeyle kiliseye devam etme arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkiden bahsedilebilir. Fakat bu tür bulguların ülkemizde yapılan çalışmaların sonuçlarıyla genellikle uyuşmadığını da hatırlatmak durumundayız. Zira Batıda dinden en uzak olan grup işçiler, yani dar gelirliiler olduğu halde (Günay 1986; 1987) Türkiye'de yapılan çalışmalarda orta ve alt tabakada olanların dinle daha fazla ilgilendikleri görülmektedir. Mesela, Günay (1999) tarafından Erzurum'da gerçekleştirilen bir çalışmada tespit edilmiştir ki, gelir durumu yükseldikçe vakit namazlarına olan ilgi düşmektedir. Fırat'ın (1977) üniversiteli gençlerden elde ettiği bulgulara göre gelir durumu arttıkça, hem inançsızlık eğilimi ve agnostik tutumlar artmakta, hem de ibadet davranışlarında ciddi düşüşler ortaya çıkmaktadır. Köktaş'ın (1993) İzmir'de yaptığı çalışmada, ekonomik durumun yükselmesine bağlı olarak dinî hayatın çeşitli boyutlarında düşüşler yaşandığı görülmüştür. Kula (2001) ergenleri incelediği araştırmasında dinî hayat ölçeğinden en az puanı sosyo-ekonomik seviyesi yüksek olanların; en yüksek puanı ise sosyo-ekonomik seviyesi düşük olanların aldığını belirtmektedir. Üniversiteli gençlerin dinsel yönelimlerini inceleyen Onay'ın (2004) çalışmasında ise orta gelir seviyesine mensup öğrencilerin dindarlık düzeylerinin, yüksek ve düşük gelir

düzeyine göre daha yüksek; üst gelir düzeyinde olanların dindarlıklarının ise, düşük ve orta gelir düzeyinde olanlara nispetle daha düşük olduğu, üstelik sonuçların anlamlılık seviyesine ulaştığı tespit edilmiştir. Yıldız'ın (2006) bulgularına göre, sosyo-ekonomik düzey bakımından farklı gruplar, sadece *inanç* ve *bilgi* boyutlarında anlamlı derecede farklılaşmıştır. Bu bağlamda sosyo-ekonomik açıdan alt düzeyde olanlar dinî *bilgi boyutunda* hem orta hem de ortanın üstünden; *inanç* boyutunda ise alt gelir düzeyinde olanlar ortanın üstünden anlamlı derecede farklılaşmıştır. Dinî *duygu* ve dinî *davranış* boyutlarında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Aydın (1995) üst düzey gelire sahip olanların dini inkar düzeylerinin orta ve alt düzey geliri olanlara nispetle daha yüksek olduğundan bahsetmektedir. Hülür ve Kalender (2003) gelir düzeyinin artmasıyla birlikte dine dayalı düşünce ve davranış biçimlerinde azalma olduğu sonucuna varmıştır. Onlara göre gelir düzeyi yükseldikçe dini ön plana çıkaran parti ve adaylara daha az oy verilmekte, komşuluk ilişkilerinde dindarlık daha az önemsenmekte, insanları algılamada dinî grup kimliği ve aidiyetten öte bireysel özellikler ön plana çıkmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Karaca (2000) ve Kaya'nın (1998) çalışmalarında sosyo-ekonomik durumla dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Keza Akdoğan'ın (2002) sosyo-ekonomik düzeyle namaz kılma arasında anlamlı bir ilişki tespit edememesi de bu bağlamda dikkat çekici bir bulgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyo-ekonomik düzeyle gerek Allah'a iman, gerekse namaz kılma ve oruç tutma arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını söyleyen Çelik'in (2002) çalışmasını da burada anmak gerekir. Bu hususta daha farklı faktörlerin devreye girdiğini belirten yazar örneklemi oluşturanların şehirde kalış süresi, eğitimleri ve mesleklerinin bu hususu etkileyen faktörlerden olduğunu vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere ülkemizde yapılan çalışmalardan elde edilen bulgulara göre sosyo-ekonomik durum yükseldikçe dindarlıkta azalma eğilimi ortaya çıksa da, bu husus halen tartışmaya açıktır. Bizim bu çalışmamızdan elde ettiğimiz bulgular ise, genel olarak, Günay (1999), Köktaş (1993), Hülür ve Kalender (2003), Kula (2001), Onay (2004) ve Yıldız'ın (2006) sonuçlarıyla uyumludur. Kanaatimizce sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olanların dinle daha az ilgili olmaları ve dinin etkisini daha az hissetmeleri farklı sosyolojik ve psikolojik gerekçelerle izaha çalışılabilir. Bu bağlamda *ilk olarak* şunu vurgulamak gerekir ki, Osmanlı devletinde gerek merkezin gerekse toplumun elitlerinin sahiplendiği İslam dini, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra, özellikle laikleşme süreciyle birlikte, muhtemelen entelektüel ve elit kesimler tarafından pek fazla kabul görmemesi sebebiyle, başta köylüler olmak üzere gelir düzeyi düşük olanlar tarafından sahiplenilmeye ve yaşanmaya çalışılmıştır.

İkincisi, ülkemizde sosyo ekonomik seviyesi yüksek olanlar, çok farklı sebeplerin etkisiyle, modernleşme ve şehirleşme sürecini daha hızlı yaşamışlardır. Modernleşmenin üç sacayağı olan rasyonalizm, pozitivizm ve sekülerizm temelde dine karşı bir tutum içerisindedir. Dolayısıyla ülkemizde hızla modernleşme sürecine giren üst sosyo-ekonomik kesim, özellikle aldıkları eğitimin etkisiyle dine daha ilgisiz bir tutum sergilemiş olabilirler. *Üçüncüsü*, sosyo-ekonomik seviyesi yüksek olanların, yerine ve durumuna göre, maddî değerleri daha fazla ön plana çıkararak, manevî ve dinî değerleri daha geri plana ittikleri düşünülebilir. Başka bir deyişle onların dünya görüşleri içsel ve manevî gerekçelerle değil, dışsal ve pragmatik sebeplerden beslenmiş olabilir. *Dördüncüsü* ise özellikle günümüzde küreselleşme ve tüketim toplumunun beraberinde getirdiği dinî kimlik hatlarında zayıflama ile ilişkili olabilir. Fromm'un (2004) kavramlarıyla söyleyecek olursak, "olma"nın değil de "sahip olma"nın önemsendiği, sosyal statü ve kabulün servete ve markaya dayalı olduğu bir toplumsal yapıda, sosyo-ekonomik seviyesi yüksek olanlar, muhtemelen teknoloji ve paraya sahip olmalarından dolayı, modernleşme sürecini dinî kimliklerinin etkinliğini üzerlerinde pek fazla hissetmeden yaşamaktadırlar. Alt ve orta gelir düzeyinde bulunanlar ise bu süreçten henüz üst gelir düzeyinde olanlar kadar etkilenmiş değildir. Hatta gerek dinî kimliğe sahip çıkma gerekse yaşanan mutsuzluklarla ve yoksunluklarla baş edebilme hususunda gelir düzeyi düşük olanların dinden yardım bekledikleri şeklinde bir yorum da yapılabilir. Bunun da ötesinde dinin etkisini hissetme düzeyi yüksek olanlar bir yandan küreselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı kimliği ve kültürü, kısaca değerleri koruyarak ayakta durmaya çalışırken bir yandan da benimsedikleri değerlerin onları ayakta tuttuğu söylenebilir.

Hipotez 3'te "üniversite gençliği arasında yaş ilerledikçe dinin etkisini hissetme düzeyinin azalacağı" ileri sürülmüştü. Elde edilen bulgulara göre dinin etkisini en fazla hissedenler 19 yaşında olanlarken, 25 yaş ve üzerinde olanlar ise bu etkiyi en az düzeyde hissetmektedirler. Tek yönlü varyans analizine göre bu farklılık anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır (Bk. Tablo 9). Ayrıca yaş ile dinin etkisini hissetme arasında gerçekleştirilen korelasyonda da anlamlı düzeyde negatif bir ilişki tespit edilmiştir (Tablo 10). Bu sonuçlar ilgili hipotezin desteklendiği anlamına gelmektedir.

Yaş ile dindarlık arasında nasıl bir ilişki olduğu konusunda yapılan ampirik çalışmalar ve buradan hareketle geliştirilen teorik açıklamalar, her iki değişken arasında tek yönlü ve doğrusal bir ilişki olmadığını göstermektedir. Argyle ve Beit-Hallahmi'nin (1975) verdiği

bilgiye göre dinî inanç ve dinî davranışlarla yaş arasında üç farklı ilişkiden söz edilmektedir: *Birincisi*; 18-30 yaş arasında dinî aktivitelerde ciddi bir düşüş meydana gelmekte, ancak 30 yaşından sonra yeniden dinî hayata dönüş başlamaktadır. Bu yaklaşıma *geleneksel kuram* adı verilmektedir. *İkincisi*; yaşlanmayla birlikte dinî hayatta kayda değer bir değişiklik görülmeceği hususunda ısrar etmektedir. *Kararlılık kuramı* da denilen bu yaklaşıma göre ferdin dinî hayatı genelde belli bir çizgide devam etmektedir. *Üçüncüsü* ise yaşın yükselmesiyle birlikte dinî aktivitelerde ciddi bir düşüş olacağını ileri sürmektedir. *İlgisizlik kuramı* olarak da bilinen bu yaklaşım yaşın ilerlemesiyle dinî hayattan gittikçe uzaklaşıldığını savunmaktadır. Beit-Hallahmi ve Argyle (1997) yapılan çeşitli çalışmalardan elde edilen sonuçların her üç düşünceyi de destekler mahiyette sonuçlar verdiğini ifade etmektedirler. Dindarlığı çok boyutlu olarak kavramlaştıran Kendler, Liu ve arkadaşlarının (2003) bulguları ise şu şekildedir: Yaş ilerledikçe; genel dindarlık, sosyal dindarlık, Tanrıya adanmışlık ve tövbe etme durumu artış göstermektedir. Ancak yaşın büyümesi ile "otoriter-yargılayıcı Tanrı" ve "şefkatli Tanrı" tasavvurlarında anlamlı bir değişiklik olmamaktadır. Ülkemizde yapılan çalışmaların sonuçları ise genelde yaşa bağlı olarak dindarlığın artma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Ancak bu eğilimi genelleştirmemek gerekir. Zira farklı çalışmalardan elde edilen bulgular her iki olgu arasında tek yönlü bir ilişki kurabilmeyi zorlaştırmaktadır. Mesela; Tablamacioğlu'nun (1962) farklı yaş grupları üzerinde yaptığı çalışmaya göre yaş ilerledikçe dinî hayatın şiddet ve yoğunluğu da artmaktadır. Günay'ın (1999) Erzurum'da gerçekleştirdiği çalışmada da yaş ilerledikçe günlük vakit namazlara ve Ramazan orucuna bağlılığın arttığı tespit edilmiştir. Keza Köktaş'ın (1993) ve Karaca'nın (2000) bulguları da aynı yöndedir. Yani yaş ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Kayıklık (2003) inanç açısından orta yaş ve yaşlılar arasında anlamlı bir farklılık olmadığını, fakat ibadetlerin yapılması açısından yaşlıların orta yaşa nispetle daha fazla ibadet ettiğini, üstelik bu durumun anlamlılık seviyesine ulaştığını söylemektedir. Yine Kayıklık (2000) tarafından meslek grupları üzerinde yapılan bir başka çalışmada ise 18-23 ve 24-28 yaş gruplarında olanların dini daha dışa dönük bir tarzda yaşadığı, dolayısıyla bu dönemde dindarlığın içselleşip derunileşmediğini söylenmektedir. Başka bir deyişle 18-28 yaş grubu dışa dönük bir dindarlık eğilimi içerirken, yaş ilerledikçe, özellikle orta yaş ve yaşlılık dönemlerinde içe dönük bir dindarlık eğilimi ortaya çıkmaktadır. Akdoğan (2002) Rize'de gerçekleştirdiği çalışmasında yaş ile namaz kılma arasında anlamlı bir ilişki tespit etmemiştir. Bununla birlikte yazar, yaşlı bireylerin inanç konusunda daha geleneksel bir tutuma sahip olduğunu, orta yaş ve özellikle

genç gruba mensup olanların ise daha akılcı bir tutum içerisinde bulduklarını söylemektedir. Dinî ibadetlerin yerine getirilmesi konusunda yaşlıların daha hassas davrandıklarını, gençlerin dinî ibadetlere ilgi göstermesinin daha az olduğunu söylemektedir. Dinin sosyal boyutuyla ilgili konularda ise yaş grupları arasında belirgin bir farklılık görülmemiştir. Buna karşılık yine Akdoğan (2004) tarafından Trabzon'da gerçekleştirilen araştırmanın sonuçlarına göre yaş ilerledikçe namaz kılma oranı artmaktadır. Öyle ki, 18-25 yaş grubunda günlük beş vakit namaz kılma oranı % 29.2 olduğu halde; 41-50 yaşlarında % 50.8; 61 ve daha yukarı yaşlarda ise % 87.2'ye yükselmektedir. Ancak oruç tutma ile yaş arasında ise anlamlı bir ilişki mevcut değildir. Hülür ve Kalender'in (2003) yaptığı çalışmadan elde ettiği sonuçlar ise; yaş ilerledikçe dinî düşünce ve davranışlarda artma eğilimi olduğu yönündedir.

Yaş ile dindarlık arasındaki ilişkiyi Glock ve Stark'dan mülhem olarak çok boyutlu olarak inceleyen Yaparel'in (1987) bulgularına göre yaşa bağlı olarak dinî hayatın *duygu* ve *dua* boyutlarında doğrusal olmayan değişimler meydana gelmekte, bunun dışında kalan diğer boyutlardaki farklılıklar ise anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır. Dinî hayatı beş boyutlu kabul ederek yola çıkan Mehmedoğlu'na (2004) göre 17-20 yaş grubu "*ibadet*"; 61-70 yaş grubu "*inanç*" ve "*etik*"; 71 yaş ve üstü ise "*tecrübe*" ve "*bilgi*" boyutlarında en yüksek puanı almış görünmektedir. Buna karşılık 17-20 yaş grubu "*tecrübe*", "*bilgi*" ve "*etik*"; 31-40 yaş grubu "*inanç*"; 71 yaş ve üzeri ise "*ibadet*" boyutundan en düşük puanı almışlardır. Yine Mehmedoğlu (2006) tarafından yapılan bir başka çalışmada üniversiteli gençlerin dindarlık düzeyleri ile yaş arasında zayıf düzeyde, fakat anlamlı derecede bir ilişki tespit edilmiştir. Çelik'in (2002) bulguları ise daha farklıdır: Ona göre gençler dinî bilgi boyutu itibarıyla yaşlılardan daha iyi düzeydedir. Buna karşılık o, ritüel dindarlık boyutunun yaş ile birlikte artış gösterdiğini tespit etmiştir.

Glock ve Stark'ın modelini takip ederek üniversiteli gençlerin dinî hayatını inceleyen Yıldız'ın (2006) bulgularına göre, dindarlıkla yaş değişkeni arasında anlamlı düzeyde bir ilişki vardır. Özellikle 16-22 yaş grubu 23-28 yaş grubuna göre dindarlık ölçeğinden anlamlı derecede daha düşük puan almıştır. Yıldız'ın (2006) bu çalışmasında ortaya çıkmıştır ki; özellikle dindarlığın davranışa dönüşmesi yaşın artmasıyla birlikte artmaktadır. Buna karşılık Onay (2004) 18-26 yaş arası üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında yaş büyüdükçe dindarlığın düşüş gösterdiğini tespit etmiştir. Aslında, daha önce de belirtildiği gibi, din psikolojisi literatürüne bakıldığında zaman, otuzlu yaşlarda dine olan ilginin kısmen

azaldığı ve daha sonra ise genellikle artma eğilimi gösterdiği şeklinde bulgulara rastlamak olasıdır (Bk. Allport, 1950; Beit-Hallahmi, 1989; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Paloutzian, 1996). Esasen ilgili hipotezimiz de hem literatürde var olan bu tür bulgulara hem de öğrencilerin yaşları ilerledikçe, sınıflarının da ilerlediği, dolayısıyla sürekli maruz kaldıkları pozitivist bilim anlayışının etkisiyle daha seküler düşünmeye başladıkları fikrine dayanmaktadır. Başka bir deyişle üniversiteli gençler, yaşları ilerledikçe seküler-pozitivist eğitimin kümülatif etkisini kuvvetli bir şekilde hissetmektedirler. Neticede gencin yetişme biçimi, aile yapısı, arkadaş grupları ve başka faktörler devreye girerek onu dini daha fazla sorgulayıcı bir yöne doğru kanallandırmaktadır. Esasen Yapıcı (2003) tarafından yapılan bir başka çalışmada ortaya çıkmıştır ki, fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetme süreci ile yaş arasında ters yönlü bir ilişki mevcuttur. Yani üniversite öğrencileri yaşları ilerledikçe, aldıkları eğitimin de etkisiyle, dış dünyayı daha seküler bir yaklaşımla anlamaya çalışmaktadırlar. Esasen onların bu tavrı dinin etkisini üzerlerinde daha az hissetmeye başlamalarıyla yakından ilişkilidir. Ayrıca ilk yetişkinlik dönemi olarak adlandırılan 20-35 yaş arası, Hökeklî'nin de (2005: 282) belirttiği gibi, ergenlikte yaşanan dinî şüphe, kararsızlık ve çalkantıların nispeten durulmaya başladığı bir dönemdir. Bu süreçte dinî yaşantıda bir dengelenme, yeniden yapılanma, eski inanç ve alışkanlıkların gözden geçirilip düzenlenme yönünde gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler duygusalıktan akılcılığa doğru bir seyir takip etmektedir. Ancak bu süreçte gençlerin temel ilgisi din üzerinde değil, gelişim döneminin genel özelliklerine uygun olarak meslek, kariyer ve evlilik, yani kişisel gelecek tasarımı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla dine ilgisizliğin en fazla yaşandığı bu döneme "*hayatın en az dindar olunan safhası*" da denilmektedir. Gerek Taplamacıoğlu'nun (1962) gerekse Fırat (1977) ve Yaparel'in (1987) elde ettiği bulgular bu hususu destekler mahiyettedir. Şu halde üniversiteli gençlerin yaşları ilerledikçe dinle daha az ilgilenmelerinin sosyolojik ve psikolojik pek çok sebepten beslendiğini söyleyebilmek mümkündür.

Hipotez 4'te "*üniversiteli gençlerin eğitim-öğretim gördüğü bölümlerin onların dinin etkisini hissetme düzeylerini farklılaştıracağı, yüksek seviyede din eğitimi alanların, doğal olarak, dinin etkisini daha fazla hissedecekleri*" ileri sürülmüştü. Elde ettiğimiz sonuçlar söz konusu hipotezin destek bulunduğunu göstermektedir. Esasen gerek Batıda gerekse ülkemizde yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir ki; orta ve yüksek seviyede din eğitimi alanlar, almayanlara nispetle hem daha dindar ve dinî değerlere karşı daha duyarlı hem de dinin

etkisini daha fazla hisseden kişilerdir. Mesela Fırat (1977), hiç din eğitimi almayanların Allah'a inanç hususunda "kararsızlık", "agnostiklik" ve "inançsızlık" eğilimlerinin ön planda olduğunu, ayrıca bunların dua ve ibadet davranışlarında resmi ya da özel din eğitimini alanların çok gerisinde kaldığını söylemektedir. Uysal (1994) gerek İmam-Hatip Lisesi mezunlarının gerekse İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oruç tutma davranışlarının oldukça yüksek olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda İHL mezunlarının % 90.2'si oruç tutarken, bu oran lise mezunlarında % 48.3'e düşmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oruç tutma davranışı ise % 100 olarak bulunmuştur. Özellikle yabancı dilde eğitim yapan fakülte ve bölüm öğrencileri arasında bazen oruç tutan ve hiç oruç tutmayanların oranı oldukça yüksektir. Kula (2001) uyguladığı dindarlık ölçeğinden en yüksek puanı İmam-Hatip Lisesi, en düşük puanı ise Anadolu Lisesi öğrencilerinin aldığını kaydetmektedir. Hayta (2002) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin namaz ve oruç başta olmak üzere dinî pratikleri yerine getirme oranlarının çok yüksek olduğunu belirtmektedir. Yıldız (2006), Kaya (1998) ve Kimter'in (2002) bulguları da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte ve bölüm öğrencilerinden daha dindar ve dinî duyarlılıkları itibarıyla daha kuvvetli olduğu yönündedir. Yapıcı (2003) dış dünyayı anlamlandırma sürecinde dinî referansları en çok kullanan öğrencilerin İlahiyat Fakültesinde eğitim görenler olduğunu vurgulamaktadır. Yine bir başka çalışmasında Yapıcı (2004a) ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinsel dogmatizm, dinsel partikülarizm ve çeşitli dinî gruplara yönelik sosyal mesafe tercihleri açısından, diğer fakülte ve bölümlerden anlamlı derecede farklılaştığını tespit etmiştir. Yapıcı ve Zengin (2003a; 2003b) tarafından yapılan çalışmalarda ise İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hem dinin etkisini daha fazla hissettikleri hem de dinî değerleri öncelikli olarak tercih ettikleri tespit edilmiştir. Esasen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun İmam-Hatip Lisesi kökenli oldukları da hesaba katılacak olursa, mevcut çalışmalardan elde edilen bu sonuçları doğal karşılamak gerekir. Zira Hökelekli'nin (1986) yaklaşımını kabul ederek söyleyecek olursak; daha lise yıllarında din eğitimi almaya başlayan, bu çerçevede dini anlamaya ve yaşamaya çalışan, nihayet yüksek seviyede din eğitimi alarak dinî inanç ve değerleri benimseme düzeyi artan gençlerin hem genel anlamda dinî duyarlılıklarının kuvvetli olması hem de onların dinî pratikleri daha fazla ifa etme eğiliminde olmaları beklenen bir durumdur. Ayrıca din eğitiminin yapıldığı okullarda öğrenim gören gençlerin dinî duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde içinde yetiştikleri sosyo-kültürel çevrenin etkinliği de dikkatten kaçırılmamalıdır.

Yüksek seviyede alınan din eğitiminin gerek dinî tutum ve davranışları gerekse dinin din dışı davranışlar üzerindeki biçimlendirici gücüne karşılık, seküler alanlarda yüksek tahsil yapmanın dinî değerler ve dinî hayat üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu, özellikle ülkemizde yapılan çalışmalarda tespit edilmiş bir husustur. Başka bir deyişle, Batı ülkelerinde eğitim ile dindarlık arasında¹⁰ genelde pozitif bir ilişkiden söz edilebildiği halde (Köktaş, 1993), ülkemizde yapılan çalışmalarda eğitim düzeyi yükseldikçe dinî hayatın farklı boyutlarında kayda değer azalmaların olduğundan bahsedilmektedir. Mesela, Günay (1999) öğrenim düzeyi arttıkça namaz kılmama ve oruç tutmama eğiliminin arttığını söylemektedir. Batılı toplumlardan farklı olarak ülkemizde eğitim düzeyi yükselen insanların dinî yaşayışlarında belirgin azalmalar ortaya çıktığını ifade eden Köktaş'ın (1993) bulguları da bu yöndedir. Çelik'te (2002) benzer bir sonuca ulaşmakta ve Allah inancı açısından değerlendirildiğinde, öğrenim durumu yükseldikçe kesin ve kuvvetli inanç tutumunda bir azalmanın, kararsızlık ve inanmama durumunda ise bir artışın gözleendiğinden bahsetmektedir. Öğrenim durumu yükseldikçe dini inkar düzeyinin de arttığını ifade eden Aydın'ın (1995) bulguları da bu bağlamda ele alınabilir. Mehmedoğlu (2004) yaptığı çalışmaya dayanarak "inanç" ve "ibadet" boyutunda en düşük puanı alanların üniversite mezunları olduğunu belirtmektedir. Ona göre dinin etkisini en kuvvetli hissedenler ilkokul mezunları; en az hissedenler ise yüksek okul mezunlarıdır. Dinî "tecrübe" boyutunda ise hiç okula gitmemiş olanlar ilk sırada, yüksek okul mezunları ise son sırada yer almıştır. İstatistiksel analizler gruplar arasında "inanç" ve "ibadet" açısından anlamlı bir farklılık olmadığını, fakat "etki" ve "tecrübe" boyutunda gözlenen farkın anlamlılık düzeyine ulaştığını göstermektedir. Uysal'ın (2006) dinin etkisini hissetmeye yönelik bulguları da bu yöndedir. Ona göre dinin etkisini en fazla hissedenler ilkokul mezunları iken, bu etki, eğitim kademeleri yükseldikçe sistematik olarak azalmakta, nihayet yüksek okul mezunları ile ilkokul mezunları arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Kayıklık (2003) eğitim durumu ile "inanç" arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını, fakat eğitim düzeyi arttıkça "ibadet" davranışında azalma eğiliminin görüldüğünü söylemektedir. Akdoğan'ın (2004) çalışmasından elde edilen sonuçlara göre eğitim düzeyi arttıkça namaz kılma davranışında gerileme ortaya çıkmaktadır. Zira gerek

¹⁰ Kendler, Liu ve arkadaşlarının (2003) tespitlerine göre, eğitim düzeyi arttıkça sosyal dindarlık, Tanrıya adanmışlık ve Tanrıyı otoriter-yargılayıcı olarak tasavvur etme düzeyleri düşüş gösterirken, şefkatli Tanrı tasavvurunda anlamlı bir artış ortaya çıkmaktadır. Bu da eğitim faktörünün hem Tanrıyı algılama biçimini hem de genel dini yaşayışı etkilediği anlamına gelmektedir.

okur-yazar olmayanların gerekse ilk okul mezunlarının diğer kategorilere nispetle daha fazla namaz kıldığı tespit edilmiştir. Üstelik bu farklılık anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Bununla birlikte Cuma namazı kılmakla eğitim düzeyi arasında anlamlı bir ilişki gözlenmemiştir. Ancak yaşın ilerlemesiyle teravih namazı kılma oranı anlamlı düzeyde artmaktadır. Eğitim düzeyi ile oruç tutma arasında ise anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bir başka çalışmada ise Akdoğan (2002) daha farklı bir sonuçtan söz etmekte ve eğitim düzeyine bağlı olarak dinin gereklerini yerine getirme düzeyinde kısmî bir azalma olsa da eğitim düzeyi yüksek olanların dine yaklaşımlarının daha bilinçli olduğunu söylemektedir.

Görülebileceği üzere ülkemizde yapılan çalışmalarda, yüksek seviyede din öğretiminin yapıldığı ilahiyat fakülteleri hariç, diğer fakülte ve bölümlerde öğrenim görme ile dindarlık arasında genelde ters yönlü bir ilişkiden söz edilmektedir. Kanaatimizce bu durum seküler eğitim veren fakülte ve bölümlerde, zaman zaman din ile bilimin karşı karşıya getirilmesinden ve yüksek öğrenim sürecinin beraberinde getirdiği sorgulayıcı zihinsel yapıyla gerek dinin gerekse sosyo-kültürel değerlerin eleştirel bir tarzda değerlendirilmesinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte üniversite eğitimi süresince kişinin göreceli olarak özgürleştiğini de dikkate almak durumundayız. Ayrıca gerek Türk eğitim sisteminin genel yapısı, gerekse bireylerin yetiş(tiril)me tarzı başka faktörlerle birbirine eklenildiği zaman insanların dinî algılama ve yaşama biçimlerinin hem eğitim düzeyi düşük olanlara hem de sağlıklı bir din eğitimi almayanlara nispetle farklılaşması, hatta yerine göre olumsuzlaşması söz konusu olabilmektedir.

Hipotez 5 ve Hipotez 6'da ise gençlerin dinin etkisini hissetme düzeylerinin öznel dindarlık algılarına ve dini ne kadar önemli kabul ettiklerine göre değişeceği ileri sürülmüştü. Elde edilen sonuçlar söz konusu her iki hipotezin destek bulunduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle kişinin gerek öznel dindarlık algısı gerekse dine önem verme düzeyi yükseldikçe dinin etkisini hissetme düzeyi de yükselmektedir. Benzeri sonuçlar başka çalışmalarda da elde edilmiştir. Mesela, Kayıklık (2003) dine önem verme düşüncesinin ve öznel dindarlık algısının ibadet davranışıyla ilişkili olduğunu, dolayısıyla dine önem verme ve öznel dindarlık düzeyi arttıkça ibadet davranışının da arttığını söylemektedir. Uysal (1996) üniversite öğrencileri ve araştırma görevlileri üzerinde yaptığı çalışmaya dayanarak gençlerin dindarlık algıları ile dinî tutumlar arasında paralel bir ilişki olduğundan bahsetmektedir. Yapıcı (2003; 2004a), gerek dış dünyayı dinî gerekçelerle izaha çalışmada gerekse dinsel dogmatizm ve

dinsel partikülarizm düzeylerinin artmasında dine önem verme düzeyinin etkili olduğunu söylemektedir. Kayıklık ve Yapıcı'nın (2005) bulguları da bu hususu teyit edecek mahiyettedir. Hatta Yapıcı ve Zengin (2003a) tarafından yapılan bir çalışmada yüksek seviyede din eğitimi alan öğrenciler arasında bile dine önem verme seviyesinin dinî değerleri tercih düzeyini etkilediği tespit edilmiştir. Çelik'in (2005a) çalışmasında da çocuğa dinî içerikli isim koyma hususunda dine önem verme ve öznel dindarlık algısının etkili olduğu ifade edilmektedir. Zira yeni doğan bebeklere ya da işyerlerine isim ararken dinî muhtevaya sahip isimlerin aranması dinin fert üzerindeki etkisi ile yakından ilişkilidir. Görüldüğü üzere kişinin hem kendisini ne kadar dindar algıladığı hem de dine duygusal ve zihinsel olarak ne kadar önem verdiği meselesi onun dinî tutumlarının ve davranışların yönünü ve yoğunluğunu etkilemektedir.

Kuşkusuz gençlerin dinin etkisini hissetme düzeylerini etkileyen daha farklı faktörlerden de söz edilebilir. Bu bağlamda gençlerin doğup büyüdüğü ve sosyalleştiği yöre, ebeveynleri başta olmak üzere yakın ve uzak sosyal çevrelerinin dine yönelik tutumları, mezun oldukları orta öğretim kurumlarının niteliği, dinî cemaatlerle temas düzeyleri, ideolojik yaklaşımlar, başka pek çok faktörle de birleşerek, hem özelde onların dinî yaşantılarını hem de genel olarak dinin etkisini hissetme düzeylerini biçimlendirmede önemli bir hisseye sahiptir. Bu çalışmadan elde edilen bulgular ise, üniversite öğrencilerinin dinin etkisini hissetme düzeylerini, ekonomik durum, yaş, öğrenim görülen fakülte / bölüm, dine önem verme ve öznel dindarlık algılarının etkilediği, cinsiyetin farklılığının ise bu hususta herhangi bir farklılık oluşturmadığını ortaya koymaktadır.

Dinin etkisini hissetme bir yönüyle aynı dinî kimliği paylaşan insanların, kişilikleri yok olmaksızın sosyal kimlik itibarıyla benzer duygu ve düşünceler geliştirmesi, bu süreçte ortak bir takım tutum ve davranışlar sergilemeleri olarak da ifade edilebilir. Çünkü kimliğin belirleyici unsurlarından birisi olan din, dış dünyayı anlama ve anlamlandırmada çok önemli bir işleve sahiptir. Bireyin inancı ve grubu ile özdeşleşme düzeyine bağlı olarak dinî kimliğin tutum ve davranışlar üzerindeki etkisi merkezî veya tali olabilir. Bunun da ötesinde dinî kimlikle özdeşleşme düzeyi dinin etkisini hissetme düzeyiyle yakından ilişkilidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, kişi dinî kimliğinden ve grubundan memnunsam, kimliği ona prestijli bir benlik algısı sunuyorsa, mensup olduğu dinî grubun teklif ettiği değerleri ve yaşama biçimini severek benimseme ve hayata geçirme eğilimi gösterecektir. Bu durum dinî inançların ve

değerlerin içselleşme sürecini de beraberinde getirir. Bu sebeple dinin etkisini hissetme düzeyi kişinin dinî kimliğinden memnuniyet düzeyi olarak da değerlendirilebilir. Yaptığımız bu çalışmadan elde edilen bulgulara göre üniversiteli gençlerin ölçekten ortalamanın üstünde bir puan alması oldukça önemlidir. Bu şu anlama gelmektedir: Farklı değişkenlere göre çeşitlilik arz etse de üniversiteli gençler dinin etkisini doğrudan ya da dolaylı olarak hissetmektedirler. Bu ise onların Müslüman kimliğinden memnun oldukları, yani bu kimliğin onlara saygın bir benlik algısı sunduğu anlamına gelmektedir.

Dinin beraberinde getirdiği Tanrı ve insan anlayışına bağlı olarak şekillenen zihniyet ve dünya görüşünün bireysel faktörlerle harmanlanması sonucu inanan insanın dinin etkilerini günlük hayatında hissetme düzeyini tespit etmeye yönelik olarak teklif ettiğimiz ve üniversite öğrencileri üzerinde uyguladığımız ölçek, kendi sınırlılıkları içinde hedeflenen olguyu ölçmede geçerli ve güvenilirdir. Ancak bu ölçeğin farklı örneklemeler üzerinde uygulanması işlevsel olacaktır. Ayrıca dindarlığı etkilediği varsayılan cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik durum, yüksek öğrenim süreci vb. değişkenlerden elde edilen analizler için de "örnekleme kayıtlı olma" şeklinde özetleyebileceğimiz sınırlılıklar söz konusu olup, elde edilen bulgular, başka çalışmalarla teyit edilmeden genelleştirilmemelidir.

Kaynaklar

- Akdoğan, A. (2002). *Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte dini hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal değişim ve din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. London: The Macmillan Company.
- Argyle, M. (1965). *Religious behaviour*. London: Routledge ve Kegan Paul
- Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London: Routledge.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London ve Boston: Routledge ve Kegan Paul.

- Arkonaç, A. S. (2004). Kartezyen olmayan özne, öteki, fail ve yerel gerçekliğin inşası. S. A. Arkonaç (Ed.), *Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair* içinde (ss. 249-273), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Arslan, M. (2004). *Türk popüler dindarlığı*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Aydın, A. R. (1995). *Dini inkarın psiko-sosyal nedenleri*. Yayınlanmamış doktora tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bahadır, A. (2002). Ergenlik döneminde dini şüphe ve tereddütler. H. Hökelekli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 255-306). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Batson, D. C. & Ventis, L. W. (1982). *The religious experience: A social-psychological perspective*. Oxford: Oxford University Presses.
- Bayyığıt, M. (1989). Üniversite gençliğinin dini inanç, tutum ve davranışları üzerine bir araştırma. Basılmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. London & Toronto: Associated University Presses.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. London ve New York: Routledge.
- Berger, P. L & Luckmann, T. (1997). *La Construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin
- Berger, P. L. (2001). La desecularisation du monde: Un point de vue global. In: P. L. Berger (Ed.), *Le Reenchantement du Monde* (pp. 5-36), Paris: Bayard.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği*, (Çev. A. Çoşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berger, P. L. (2002a). Sekülerizmin gerilemesi. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorguluyor* içinde (ss. 11-32), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berger, P. L. (2002b). Dinin krizinden sekülerizmin krizine. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorguluyor* içinde (ss. 75-93), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çelik, C. (2005a). *İsim kültürü ve din: şahıs isimleri üzerine bir din sosyolojisi denemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çelik, C. (2005b). Dindarlık tipolojilerine metodolojik bir yaklaşım. *İslamiyat* 8 (2), 71-90.
- Davie, G. (1996). Croire sans appartenir: Le cas Britannique. In: G. Davie & D. Hervieu-Léger (Sous la direction de), *Identités Religieuses en Europe* (pp. 175-194), Paris: La Découverte.

- Deconchy, J.-P. (1970). La psychologie des faits religieux. In: Symposium recueilli par H. Desroche & J. Séguy, *Introduction aux Science Humaines des Religions* (pp. 145-174), Paris: Cujas.
- Dittes, J. E. (1969). Psychology of religion. In: G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The Handbook of Social Psychology* 5 (pp. 602-659). London: Addison-Wesley.
- Fırat, E. (1977). *Üniversite öğrencilerinde Allah inancı ve din duygusu*. Basılmamış doktora tez. Ankara Üniversitesi ilahiyat fakültesi, Ankara.
- Fromm, E. (2004). *Avoir ou être? Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*. Paris: Robert Laffont.
- Gergen, K. J. (2004). Sosyal inşa: Batının psikolojide kendi kendine konuşmasından karşılıklı kürsel konuşmaya. S. A. Arkonaç (Ed.), *Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair* içinde (ss. 3-33) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Glock, C. Y. (1982). Birleşik Devletlerde dinsel bir uyanış var mı? (Çev. E. Sinanoğlu), R. Boudon & P. Lazarsfeld (Ed.), *Toplum Bilimleri Sözlüğü* içinde (ss. 51-71), Ankara: UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Yayınları.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine. (Çev., M. E. Köktaş), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 252-274), Ankara: Vadi Yayınları.
- Godin, A. (1986). *Psychologie des expérience religieuse: Le desir et la réalité*. Paris: Le Centurion.
- Günay, Ü. (1986). Modern sanayi toplumlarında din I. *Erciyes Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 51-52.
- Günay, Ü. (1987). Modern sanayi toplumlarında din II. *Erciyes Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 29-58.
- Günay, Ü. (1997). Türkiye'de toplumsal değişme ve din. *Türk Yurdu* 97 (116-117), 80-89.
- Günay, Ü. (1998). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve çevre köylerinde dini hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı
- Hadden, J. K. (2002). Sekülerizmden dönüş. A. Köse (Ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 123-159), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Hayta, A. (2002). İbadetler ve ruh sağlığı. H. Hökelekli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 117-152). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Hervieu-Léger, D. (1990). Nouveaux émotiionnels contemporains. In: F. Champion & D. Hervieu-Léger (Eds.), *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions* (pp. 217-248), Paris: Centurion.
- Holm, N. G. (2004). *Din psikolojisine giriş*, (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hökeleli, H. (1986). Ergenlik çağı davranışlarına din eğitiminin etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 35-51.
- Hökeleli, H. (2005). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hülür, H. & Kalender, A. (2003). *Sosyo-politik tutumlar ve din: Konya araştırması*. Konya: Çizgi Yayınları.
- James, W. (1931). *L'expérience religieuse: Essai de psychologie descriptive*. (Traduit par: F. Abauzit). Paris: Felix Alcan.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Sosyal değişimin psikolojik boyutları: İzmir lise öğrencileri üzerinde bir inceleme*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kaya, M. (1998). *Din eğitiminde iletişim ve dini tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. & Yapıcı, A. (2005). Gençlerde dinsel hayatın ötekine yönelik tutumlara etkisi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1), 5-38.
- Kayıklık, H. (2000). *Dinî yaşayış biçimleri: Psikolojik temelleri açısından bir değerlendirme*. Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kendler, K. S., Liu, X.-Q., Gardner, C. O., McCullough, M. E. & Prescott, C. A. (2003). Dimensions of religiosity and their relationship to lifetime psychiatric and substance use disorders. *American Journal of Psychiatry* 160 (3), 496–503.
<http://ajp.psychiatryonline.org/cgi/content/full/160/3/496>
- Kimter, N. (2002). Dinî inanç ibadet ve duanın umutsuzlukla ilişkisi üzerine. H. Hökeleli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 183-208). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzerine sosyolojik bir araştırma*. Adana: Karahan Yayınları.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye'de dinî hayat: İzmir örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köse, A. (1997). *Neden İslam'ı seçiyorlar? Müslüman olan İngilizler üzerine psiko-sosyolojik bir araştırma*. İstanbul: İSAM Yayınları.

- Köse, A. (2002). Sekülerden kutsala yolculuk. A. Köse (Ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 123-222), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve din: Ergenler üzerine bir araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen din: Modern toplumda din problemi*. (Çev. A. Çoşkun, F. Aydın), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Mardin, Ş. (1995). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). Gençlik, değerler ve din. Y. Mehmedoğlu, A. U. Mehmedoğlu (Ed.), *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler* içinde (ss. 251-319). İstanbul: Litera yayıncılık.
- Meslin, M. (1973). *Pour une science des religions*. Paris: Editions du Seuil.
- Meslin, M. (1988). *L'expérience humaine du divin*. Paris: CERF.
- Miller, A. S. & Hoffman, J. P. (1995). Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal of the Sciences Study of Religion* 34 (1), 63-75.
- Onay, A. (2001) Dindarlık ölçme çalışmaları: Dindarlık ölçümünde üç farklı yaklaşım. *İslami Araştırmalar Dergisi* 14 (3-4), 339-349.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Paker, K. O. (2004). Batı dışı toplumlarda sosyal psikolojiyi yeniden düşünmek: Sosyal inşacı yaklaşımın imkanları üzerine bir deneme. S. A. Arkona. (Ed.), *Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair* içinde, (ss. 203-248), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Parker, I. (2004). Söylemsel pratik: Radikal sosyal inşacı araştırmanın kabulünde kültür ve bağlam. S. A. Arkonaç (Ed.), *Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair* içinde (ss. 35-63), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Peker, H. (1989). İman-ibadet ilişkisi. *Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi* 19, 41-46.
- Peker, H. (2003). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Paloutzian, R. F. (1996). *Invitation to the psychology of religion*. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Stark, R. (2002). Toprağın bol olsun sekülerleşme. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 33-74), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Stark, R. & Glock, C. Y. (1969). Dimensions of religious commitment. In: R. Robertson (Ed.), *Sociology of Religion* (pp. 253-261), New York: Penguin.

- Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara göre dini hayatın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 141-151.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). An integrative theory of intergroup conflict. In: W. G. Austin ve S. Worchel (Eds), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7-24), California: Brooks-Cole.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In: S. Moscovisi (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale I* (pp. 272-302), Paris: Librairie Larousse.
- Taştan, A. V. (1996) *Değişim sürecinde kimlik ve din: Kayseri'den yurt dışına işçi göçü olayının kültürel boyutu*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Turner, J. C. (1979). Comparaison sociale et identité sociale: Quelques perspectives pour l'étude du comportement intergroupes. (Traduction de: J. Deschamps), In: W. Doise ve J. C. Deschamps, *Expérience Entre Groupes* (pp. 151-184), Paris: Mouton.
- Uysal, V. (1994). *Psiko-sosyal açıdan oruç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (1995). Dini hayat ve şahsî özellikler: Bir alan araştırması. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* II, 165-180.
- Uysal, V. (1996). *Din psikolojisi açısından dinî tutum, davranış ve şahsiyet özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye'de dindarlık ve kadın*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Vergote, A. (1999). *Din inanç ve inançsızlık*. (Çev., V. Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Wach, J. (1995). *Din sosyolojisi*. (Çev., Ü. Günay), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Willaime, J.-P. (1995). *Sociologie des religions*. Paris: PUF.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi kırk yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. & Yıldırım, M. (2003). Küreselleşme sürecinin dinî kimliklere etkisi: Sosyal psikolojik bir değerlendirme, *Dini Araştırmalar VI* (17), 117-138.
- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003a). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi I* (4), 173-206.

- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003b). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle psiko-sosyal uyumları arasındaki ilişki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), 65-127.
- Yapıcı, A. (2002). Dini yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 75-117.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (1), 126-165.
- Yapıcı, A. (2004a). *Din-kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2004b). Din bilimleri alanında yapılan empirik çalışmalarda karşılaşılan metodolojik bir problem: Ölçek mi olguyu, olgu mu ölçeği oluşturmakta? *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1), 85-118.
- Yavuz, K. (1982). Din psikolojisinin araştırma alanları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, 87-108.
- Yıldız, M. (2001). Dindarlığın tanımı ve boyutları üzerine psikolojik bir çalışma. *Tabula Rasa* 1(1), 19-42.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm kaygısı ve dindarlık*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Zuckerman, P. (2006). *Din sosyolojisine giriş*. (Çev. İ. Çapçioğlu, H. Aydınalp), Ankara: Birleşik Kitabevi.

**A New Scale of Religiosity and
the feeling Level of University Youth the Effect of Religion:
Example of Çukurova University**

Citation/©- Yapıcı, A. (2005). A New Scale of Religiosity and the feeling Level of University Youth the Effect of Religion: Example of Çukurova University. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (1), 67-115.

Abstract- *This study aims to deal with how and what level university youth feel the effects and consequences of religiosity. Therefore, firstly, according to the aim of the study a scale has been built up, named as "the feeling scale of effect of religion". Then, by this scale, the level of effect of religious beliefs on the youngs' daily life, social relations and individual preferences is studied. This research has been made on the students of Çukurova University except for post-graduate students. Sample is chosen by simple-random method. Within this framework, the research (survey) is carried out on 840 people in total which 418 of them are women and 422 of them are men. Sex, age, level of income, faculty or department, subjective religiosity perception and level of considering the religion important are accepted as variable. According to the results, a significant relation between sex and feeling the effect of religion is not determined ($p > .05$). Nevertheless, a significant relation is seen between the feeling level of effect of religion and age, level of income, contents of the education given in the faculty or department, subjective religiosity perception, and level of considering the religion important ($p < .05$).*

Key Words- *Stark and Glock, Religiosity, the dimension of effect of religiosity, the scale of religiosity, religious identity, religious belief, religious worship.*

Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı

James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi

Yrd. Doç. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU*

Adem AYGÜN**

Atf/©- Mehmetoğlu, A. U. & Aygün, A. (2006). James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 117-139.

Özet- Bu makalede, James W. Fowler ve onun din eğitimi, ergen eğitimi, dinî danışmanlık ve din psikolojisi alanlarında Batı'da kendine geniş bir ilgi alanı bulmuş olan İnanç Gelişim Teorisi Türk bilim dünyasına tanıtılmaktadır. Makalede, biyografisinin sunulduğu kısa bir girişten sonra Fowler'ın yapısal-gelişimsel psikoloji geleneği içerisinde geliştirdiği İnanç Gelişim Teorisi'nin tarihi arka planı, inanç gelişimi ve din psikolojisi ilişkisi, teorinin psikolojik, felsefi ve dini temelleri, genel çerçevesi ve inanç evreleri ve teorinin son gelişmeler ışığında metodolojisi ele alınmaktadır.

Anahtar Kavramlar- James W. Fowler, inanç gelişim teorisi, inanç evreleri.

§§§

Giriş

James W. Fowler'ın, 20. yüzyılın son çeyreğinde bilim dünyasına sunduğu İnanç Gelişim Teorisi, Amerika ve Batı Avrupa'da din eğitimi, ergen eğitimi, dinî danışmanlık ve din psikolojisi alanlarında kendine geniş bir ilgi alanı bulmuştur. Teoriye Türkiye'de gösterilen ilgi ise alıntı ve referanslar (bkz., Köylü, 2004; Kayıklık, 2003; Mehmedoğlu, 2004; Mehmedoğlu, 2005; Karacoşkun, 2006) hariç, eleştirel bir değerlendirme (Ok, 2004) ve bir tercüme (Fowler, 2000) ile sınırlıdır. Bu makale, James Fowler'ı ve son gelişmeler ışığında İnanç Gelişim Teorisini, genel gelişim teorileri ve teolojik yaklaşımlarla ilişkisi bağlamında Türk bilim dünyasına tanıtmayı hedeflemektedir.

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Öğretim Üyesi.

** Almanya, Bielefeld Üniversitesi, Biyografik Dini Araştırmalar Merkezi, Doktora Öğrencisi

1940 yılında ABD'de doğan Fowler'ın, çocukluk ve gençlik yaşantısının ve inancının şekillenmesinde birçok faktörün etkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle, Metodist bir papaz olan babasının vaazları, Duke Üniversitesi'nde almış olduğu Eski ve Yeni Ahit dersleri, Duke'daki Metodist Öğrenci Merkeziyle olan bağları ve 60'lı yılların sonlarında farklı din ve mezheplere mensup bir grup katılımcının hayat tecrübelerini paylaşmak üzere haftada bir toplandıkları Interpreter's House'daki yöneticiliği, burada edindiği deneyim ve gözlemleri, Fowler'a, daha sonra teorisini oluşturmada önemli katkılar sağlamıştır (Fowler, 2004; Streib, 2004).

1971 yılında Harvard Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamış olan Fowler, 1987 yılında Profesör unvanını almıştır. Bir süre Harvard Divinity School ve Boston College'da öğretim görevlisi olarak bulunduktan sonra asıl akademik çalışmalarını Harvard Üniversitesi Moral Gelişim Merkezi'nde sürdürmüştür. 70'li yılların sonunda başladığı inanç gelişimi konusundaki bilimsel çalışmasını, 1981 yılında kapsamlı bir inanç gelişimi modeli olarak *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning (İnanç Evreleri: İnsan Gelişimi ve Anlam Arayışının Psikolojisi)* adlı eseriyle bilim dünyasına sunarak haklı bir üne kavuşmuştur.

Fowler'ın bu eseri yayınlandıktan sonra pek çok defa basılmış, kısmen veya tamamen birçok dile çevrilmiştir. Ayrıca editörlüğünü yaptığı birçok kitap ile altmışın üzerinde makalesi bulunmaktadır. 1994 yılında, Amerika Psikiyatri Birliği tarafından, din ve psikiyatri arasındaki diyaloga katkılarından dolayı Oskar Pfister Ödülü'ne; Amerika Psikoloji Birliği tarafından da, Din Psikolojisinin gelişimine olan katkılarından dolayı William James Ödülü'ne layık görülmüştür. Fowler, 1994 yılından beri Emory Üniversitesi Ahlak Merkezi yöneticiliğinin yanı sıra, Birleşik Metodist Kilisesi'ndeki din adamlığı görevine de devam etmektedir.

İnanç Gelişim Teorisinin Önceki Teorilerle İlişkisi

Psikoloji tarihinin en büyük otoritelerinden biri olan Sigmund Freud, psikolojinin bir bilim dalı olarak gelişmesinde çok önemli katkılara sahiptir. Bilinçaltının 19. yüzyıl düşüncesine hâkim olduğu ve kişisel tecrübeler vasıtasıyla güçlü bir biçimde şekillendiği bu dönemde o, geleceğe yön verecek olan derinlik psikolojisi geleneği içerisinde psikanalitik temel modelini oluşturmuştur. Bu teori daha sonraki dönemlerde bu alanda çalışan bilim

adamlarının yoğun ilgisini çekmiştir. Freud'un teorik orijinal modeli, Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Teorisine ilham kaynağı olmuştur. Psikanalize sürekli sadık kalan Erikson'un modeli, psikanalizin kurucusu Freud'un açık etkilerini taşır.

Freud ve Skinner ile birlikte modern psikolojinin seçkin isimlerinden birisi olan İsviçreli Jean Piaget'nin (1976) genetik epistemolojisi çerçevesinde, gelişimin, dünya ile ilişki kurma konusundaki kabiliyet ve yetilerin tedrici bir şekilde edinimi içerisinde duyuşsal, somut ve biçimsel/soyut şeklinde üç basamak ve derece düzleminde oluştuğunu ileri sürdüğü Bilişsel Gelişim Teorisi, dikkatleri gelişim psikolojisi alanına çekmiştir. Bu konudaki uluslararası psikoloji literatüründe Piaget'den yoğun alıntılar yapılmış, eserlerine göndermelerde bulunulmuş, modeliyle ilgili binlerce makale yayınlanmış ve gelişimin, Piaget'nin modeline göre tasarlanan her bir fonksiyonu konusunda, pek çok gelişim sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır (Flammer, 1996).

Gerçekte Piaget, çalışmalarında, yoğun bir şekilde sosyal, ahlaki davranış kurallarıyla ilgilenmiş, fakat bunları sistemli bir model haline getirmemiştir. Bu görev daha sonraki çalışmaları şekillendirecek olan diğer bilim adamlarına bırakılmıştır. Bu bağlamda, ahlaki yargı kavramı konusunda ilk akla gelen isim Lawrence Kohlberg'dir. Ahlaki yargı kavramı, bilimsel anlamda adeta onun ismiyle özdeşleşmiştir. 1958 yılında doktora konusunu seçmesinde ve çalışması hakkındaki temel argümanlarını oluşturmasında açık bir şekilde Piaget'den etkilenmiştir. Kohlberg (1981, 1984) daha sonra Ahlaki Yargının Yapısal Gelişimi konusunda Piaget'nin düşüncelerini dikkate almış ve onları belli bir sıralama içinde sistemleştirip tanımlayarak bilimsel bir araştırma dalgasına önayak olmuştur (Flammer, 1996). Kohlberg'in, Piaget'nin teorisinde ortaya çıkan kendi temel elementleriyle yüzleşmesi; teorisinin, ahlakın ve ahlaklılığın insan hayatındaki vazgeçilmezliği bakımından önemini arttırmaktadır. Bu teori ahlak psikolojisine bilişsel bir giriş niteliği taşımakta ve ahlakî yargıların genel yapıları üzerine yoğunlaşan gelişimsel bir ilişkiyle birleştirilmektedir.

Din Psikolojisi ve İnanç Gelişimi

Kohlberg'in Ahlak Gelişimi teorisine birlikte, bilişsel yapısal bağlamda Din Psikolojisi'nin üç döneminden bahsedilebilir:

I. Dönem: Kohlberg psikolojisi, ahlakî gelişimin dinî etkilerden bağımsız olarak geliştiği ve ortaya çıktığı tezinden yola çıkmaktadır. Bu nedenle o, dinî gelişimi çok az göz önünde bulundurmuş veya daha doğrusu ilk olarak ahlaktan bağımsız bir şekilde dinin yedinci basamakla birlikte ortaya çıktığı tezini ileri sürmüştür (Kohlberg, 1981). Bununla birlikte, bilişsel teorisyenlerin epistemolojik özü varoluşun tek temsilcisi kabul ederek, benliğin yapısal dinamiğini ihmal ettiklerine dair güçlü bir kanaat oluşmuştur. Oysa bilişsel dinamiklerle birlikte bireyin hayata ilişkin tecrübeleri ve sosyal dünyası da güçlü bir şekilde göz önünde bulundurulmuş olsaydı, din daha iyi anlaşılabilirdi. Dine bakışta, hayat hikâyeleri içinde yer edinen dinî tarzların ihmal edilmesi, bilişsel teorileri dar görüşlülüğe götürmüştür. Gerçekte, çağımızdaki dinî durumun yorumlanmasında, hayat hikâyesi ve sosyal çevre içindeki dinî tarzların kökleri çok fazla önem arz etmekte ve bu kökler arasındaki ilişki tarzının belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü dinî değişim ve dönüşüm, bireysel tecrübe ve sosyal dünya ile ilintili olarak bilişsel yapıların değişimiyle gerçekleşir. Bu nedenle, dinî tarzın anlaşılmasında öyküsel (narrative) aktarım, bireysel tecrübeye ve sosyal çevreye dikkati gerekli kılmaktadır (Streib, 1997).

Kohlberg'ün bilişsel yapısal psikolojisinde dinin bu şekilde göz ardı edilmesine karşı, 70'li yılların ikinci yarısında Fowler ve Oser tarafından, dinî gelişimle birlikte ahlakî gelişimin dinî boyutunu da ortaya çıkarma amacı taşıyan araştırmalar yapılmış, fakat bunlar Kohlberg'in ve psikolojisinin gölgesinde kalmıştır. Bu durum, Fowler (1981) ve Oser'ın (1984) birbirlerinden bağımsız olarak girişmiş oldukları paralel yolda, 80'lerin ilk yarısında teorik eserlerini yayınlamalarıyla son bulmuştur.

II. Dönem: Dinî gelişime ilişkin bilişsel ve yapısal teorilerin yayınlanması ve bilim dünyasına sunulmasıyla birlikte, inanç gelişimi alanında ikinci safha başlar. Bu dönemi, bu teorilere karşı ortaya konan temel itirazlar belirlemektedir. İtirazlar kısmen bir ekol çekişmesinin açık çizgilerini taşımasının yanı sıra; bu itirazlarda bilişsel yapısal teorilere ilişkin temel eleştirilere veya teorilerin toptan reddine de rastlanmaktadır (Dykstra, Park, 1986; Fraas, Heinbrock, 1986).

III. Dönem: Din Psikolojisi'nin, inanç gelişimi konusuna da diğer din psikolojik ve sosyolojik konulara bakışta olduğu gibi, çok yönlü bilişsel ve yapısal bağlam içinde giriş

yapması ve gelişim teorilerinin din pedagojisi, dinî danışmanlık, din hizmetleri alanında kullanılması problemi, tartışmanın son safhasını oluşturmaktadır.

Din Psikolojisi'nde 80'li yılların başlarında ortaya çıkan bu bilimsel yaklaşımlar ve ampirik araştırmalar alana yoğun bir ilgi uyandırmıştır. Dikkatler bir anda dinî ve din sosyolojik yönelimli araştırmalara ve özellikle din eğitimi bağlamında *Stages of Faith* adlı eserle birlikte İnanç Gelişim Teorisine yönelmiştir. Bu eser, gelişim psikolojisi, din psikolojisi, hayat hikâyeleri ve biyografik çalışmalar, pratik teolojinin bilimsel yönü ve din hizmetleri bağlamındaki yükümlülükleri, yetişkin din eğitimi ve genel pedagoji dahil din pedagojisi gibi bir çok bilimsel meseleye temas etmektedir.

İnanç farklılıklarının deneysel araştırmalar yardımıyla geniş kapsamlı bir şekilde sergilenmiş olması, İnanç Gelişim Teorisi'nin derin etki gücünü ortaya koymaktadır. Böylece teori din psikolojisi ve gelişim psikolojisiyle zenginleşmiştir. Din psikolojisi, dinî gelişimin ele alınmasıyla birlikte gelişim psikolojisi bağlamında derinleşmiş; din fenomeninin gelişim psikolojisi perspektifinden incelenmesi, dinî gelişime kapı aralamıştır.

Fowler'ın İnanç Gelişim Teorisini anlayabilmek, her şeyden önce onun düşüncelerini şekillendiren ve teorinin terminolojisini, psikolojik, dinî, felsefî ve ampirik temellerini etkileyen bilimsel mirası incelemek ve ortaya koymakla mümkündür. İnanç Gelişim Teorisi bir ayağıyla kendini genetik epistemoloji geleneğine, diğer ayağıyla da Tanrı-İnsan-Kâinat ilişkisi çerçevesinde dini geleneğe bağlar.

İnanç Gelişim Teorisinin Psikolojik, Felsefî, Dinî Temelleri

Fowler'ın inanç gelişim teorisinin temel teorik köklerinin Erikson (1963) ve Levinson'un (1978) piko-sosyal teorilerinin yanı sıra Piaget ve Kohlberg'in yapısal-bilişsel gelenekleri içerisinde bulunduğu bir gerçektir. Bu teorilere yönelik normatif ilgi Fowler'da çok belirgindir. Onların temel kabulleri, İnanç Gelişim Teorisinde basamak, geçiş, yapı, biliş, genetik gibi kavramlar içinde kendini gösterir. Bu kavramlar ve inanç farklılıkları, bu teorilerdeki bakış açısıyla ele alınmakta ve açıklanmaktadır.

Fowler, teorisine dayanak teşkil eden epistemolojik gelişim teorileri yardımıyla, "yapı" kavramını, bireyin algıladığı çevresine uyguladığı gözlemlenebilir düşünsel tepkiler olarak tanımlar. Bireyin düşüncelerini oluşturan işlevsel yapıların birbirine geçtiği, etkileşimsel

ahenkli bir tarz bütünlüğü içinde devam ettiği sürecin adı ise "basamak" olarak isimlendirilir. Yani, her bir basamakta düşünsel yapılar birbiriyle organize bir şekilde dinamik bir bütünlük oluştururlar.

İnanç gelişim teorisi, yukarda bahsedildiği üzere, bir yanıyla kendini normatif gelişim teorilerine, diğer yanıyla da teolojik olarak, Troeltsch ve Schleiermacher'a kadar uzanan 19. yüzyıl Alman Liberalizm geleneği içerisinde yer alan H. Richard Niebuhr ve Paul Tillich'e dayandırmaktadır. Troeltsch ve Schleiermacher'ın, Tanrı'nın Hâkimiyeti ve buna paralel olarak Tanrı-İnsan ilişkisi ve bu ilişkinin insani boyutu ve yorumu, insanın uzlaşmacı yönünün dinamiği ve şekli gibi konulardaki görüş ve düşünceleri, Niebuhr'un inanç gelişim tasarısına etkisi çerçevesinde derin anlamlar ifade etmektedir. Niebuhr ve Tillich, inancı, bizi ilgilendiren nihai meselelerde, insan davranışının, sadakat ve vefayla ilgili değer yargılarının dinamik bir formu olarak ele almaktadırlar (Fowler, 1974).

Protestan ilahiyatçı kimliği ve Amerikalı idealist felsefeci Josiah Royce'un fikirlerinin etkisi Niebuhr'a, inanç özelliklerini belirleme ve onları ortaya koyma imkânı vermiştir. Bireyin sosyal fitratı, toplumsal ve bireysel ilişkileri, aşkın olan ve güç merkezini oluşturan üçüncü birine güveni gerektirir ve bunu destekler mahiyettedir. Bu ilişki aynı zamanda, Niebuhr'un Georg Herbert Mead'dan aldığı yaklaşımla, sadakat ve bağlılığı da kapsayacak şekilde tezahür eder (Nipkow, Schweitzer, Fowler, 1988). Topluluk üyeleri bu şekilde aralarında birbir sadakat ve karşılıklı güven ilişkisi geliştirip sağlamlaştırırken, bu yapı aynı zamanda onları topluluk içerisinde de birbirine bağlar.

Tillich (1957) gibi Niebuhr da (1960), sadakat ve güvenin dinî olmayan biçiminin, insan inancının tezahürü ve ifadesi olduğu sonucuna varır. O, inancı, hiç durmaksızın devam edegelen içten içe değişim ve dönüşüm sürecinin bir göstergesi olarak da formüle eder. Yani bu şu anlama gelir: İnanç, bütün güç ve değerlerin merkezi ve kökeni olarak Tanrı'ya olan köklü güven içinde, sonlu güç ve değer merkezlerine bağlanma sürecinin bir tezahürüdür. Niebuhr'un bu düşünceleri, Fowler'ın daha sonraki çalışmalarında, dinî inanç içinde vuku bulan dönüşüm ve gelişimin ifadesinde ve insanî inançla genel inanç gelişimi arasındaki bağın ortaya konmasında anahtar bir rol üstlenir (Fowler, 1984, 1987).

İnanç Gelişim Teorisi üzerinde etkisi bulunan bir diğer düşünür ise dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith'tir. Tillich ve Niebuhr'da muğlak bir şekilde var olan din, inanç (faith)

ve iman (belief) kavramları arasındaki farklılıkların, Barth ve Banhöffer'in yanı sıra Smith tarafından ifade edildiği üzere, belirgin bir şekilde birbirinden ayrılması fikri, Fowler'ın teorisinde somut ve kesin olarak kendini belli etmektedir.

Smith'in (1963) İnanç-İman arasındaki ayrımı vasıtasıyla, inanç kavramıyla ilgili olarak liberal ve çoğulcu toplumlarda tek bir dini geleneği temsil eden bir terim yerine, genel geçer ve her geleneğe uygulanabilir bir tanımlama yapılmasının daha uygun görülmesi, inanç kavramının kümülatif (tarih içinde birikerek gelişen) gelenekler dışında bilimsel ve ampirik verilere göre tanımlanmasına kapı açmıştır. Böylece dinî geleneklere göre daha nesnel ve durağan halde olan inancın, aslında var olan dinamikliğine vurgu yapılarak, inançla ilgili düşünsel yapıların hareketliliği, değişimi, dönüşümü ve yeniden yapılanmasına bir ufuk açılmıştır. Bütün bunların etkisiyle Fowler, inanç kavramını, –çoğunlukla dini geleneklere bağlı olarak tarif edilip içeriğinin kutsal metinlere göre doldurulmasına karşılık- insanın temel dinamik güven tecrübesi anlamında, psikoloji geleneği içerisinde Erikson'a bağlı olarak yorumlar. Yani burada güven dinî duygu ve düşüncenin temeli olarak kabul edilir.

Böylece inanç kavramı kurumuş olan dini aşar ve bireysel değer noktalarını, hayalleri, gerçek tecrübeleri ve insanın içinde kendisini dinî geleneklere, aileye, ulusa, güce, paraya, cinselliğe vb. bağladığı ana hikâyeleri kapsar. Günümüz toplumunun çoğulculuğu anlamında inanç, daha çok kendini tamamen farklı bedenler içine sokar ki bu, kişi hayatının anlaşılmasında uygun bir yol sunar. Bununla birlikte inanç (faith) kavramı, kendi bütünlüğü içinde, ilahi olanı da içine alacak şekilde daha geniş bir anlamda insanla alakalı hale gelir. Fowler burada, ilişki ve bilgi (İlişki olarak İnanç-Bilgi olarak İnanç) bakış açısı arasında bir ayırım yapmaktadır. İnanç doğumla birlikte ilişkilerden oluşur ve temel olarak hem kendi grubuna ve sosyal çevreye, hem de aşkın olana ilişkidir. Aynı zamanda inanç, dünyaya bakış ve dünyayı anlama ve anlamlandırma tarzıdır. Böylece inanç bütün kişiliği kapsamaktadır. Çünkü onun hem ahlakiliği ve sosyal bilinçliliği, hem de ruhî kabiliyetleri, benlik tasarımı ve bilinmeyen katmanları inancı içine almaktadır. Burada inanç, insanî bir arzu ve talep haline gelir. Dindar veya dindar olmadan, Katolik, Protestan, Yahudi veya Müslüman olarak görünmeden önce biz, inanç meselesiyle ilgilenmekteyiz. Biz bu noktada, her şeyden önce hayatımızı nasıl düzenlediğimiz ve hayatımızı ne ile anlamlandırdığımız problemiyle ilgileniyoruz (Bucher, Oser, 1988; Fowler, 2000).

İnanç, yedi boyut içerisinde yapısal olarak birbirine geçmiş ve kenetlenmiştir. Yani inanç, her bir basamakta yedi boyutun birbiriyle ilişki içerisinde göstermiş olduğu ortalama performansın yansımasıdır. Böylece bu dinamik ve bütüncül inanç yapısı içerisinde birey, gelmiş olduğu son noktada kendini, diğerlerine ve dünyaya bağlayan bir tarz geliştirir. Yukarıda da belirtildiği gibi, inancın geleneksel tanımı bu teoride sunulmadığı için, bu bakış açısı birçok kimse tarafından eleştirilmektedir. Fakat Fowler, inancın, insan merkezli çok boyutlu bir yapı sergilediğini ortaya koymaya ve bu yapıyı tasvir etmeye çalışır. İnanç, hem bilinçli hem de bilinçsiz süreçleri kapsar, içinde gönül ve akıl dinamiğini birlikte barındırır. İnanç bir isim değil bir fiil olduğu için, geleneksel olarak temel inanç sistemlerine sahip olma ya da dini faaliyetlere katılma değil; inancın aktif, değişen, gelişen bir niteliğe sahip olduğu görüşü ön plana çıkarılır. İnanç ve dinî içeriklerle alakalı olarak akaidi yapılara inanmayı gerektiren iman kavramları arasındaki fark ve dinleri aşan bir teori ortaya koyma çabası, inanç gelişimi teorisinde dinî içerikleri ikinci plana itmiştir (Bucher, Oser, 1988; Fowler, 2000).

Bütün bunlarla birlikte, din kavramını da kapsayan anlam oluşturma ve yapılandırma anlamındaki inanç kavramında mevcut olan bu yapıların oluşum, gelişim, dönüşüm ve yeniden yapılanması, Fowler tarafından İnanç Gelişim Teorisi olarak tasarlanır. “İnanç gelişimi, belirli bir inanç veya din ile değil, beşeri bir etkinlik olarak anlam bulma ve oluşturmanın gelişimsel süreçleri ile alakalıdır.” (Fowler, Nipkow, Schweitzer, 1991, s.1).

İnanç, 6 basamak olarak belirlenen süreçlerin her birinde, bir önceki ve bir sonraki basamağa göre, farklı bir tarz oluşturarak, aşağıda sıralanan boyutlardaki bakış açılarından kendine özgü bir yapılanma meydana getirir:

- 1-Piaget'e göre mantık gelişiminin evreleri (form of logic),
- 2-Selman'a göre perspektif edinimi evreleri (perspective taking),
- 3-Kohlberg'e göre ahlak gelişiminin evreleri (form of moral judgment),
- 4-Sosyal bilinçliliğin sınırları (bounds of social awareness),
- 5-Otorite odağı (locus of authority),
- 6-Dünyaya bağlılığın formu (form of world coherence),
- 7-Sembolik anlayışın gelişimi (symbolic function) (Fowler, 2001).

İnanca dair yapılar, her bir basamakta, dinî veya felsefî sistemlere ait semboller, inançlar, ritüeller ve mitler tarafından şekillenir ve bilişsel işlevi organize ederek belli bir formata dönüştürür.

İnanç, her ne kadar din ve içsel inançla ilgili çağrışımlar yapsa da, Fowler ve arkadaşları, “İnanç Gelişimi Mülakatı” vasıtasıyla, yukarıda sıralanan yedi boyutla bağlantılı olarak, konuşma içerisinde hayatı ve hayat tecrübelerini, onları şekillendiren temel unsur ve değerleri de belirlemek üzere, küçük çocuklardan başlayarak yaşlı kuşaklara kadar yaklaşık 400 kişiyle 7 yıl süresince mülakatlar yapmışlardır. Bu mülakatlar, kişinin izni alınarak, sonradan analiz edilmek üzere kasetlere kaydedilmiştir. Sohbet havası içerisinde geçen bu mülakatlarda, mülakatın, mülakat yapılan kişiler tarafından sürdürülmesi mümkün olmadığında sonlandırılabilmesine dair garanti verilir. Mülakatlar yapıldığı şekilde anonim olarak kalırlar ve bilimsel çalışmalarda alıntılanabilirler.

Bilişsel yapısal farklılıklar, bireyin yedi boyutun bütününde gösterdiği ortalama güç tarafından belirlenir. Bu bağlamda basamaklar, bilişteki yapısal bütünlüğün farklılığına göre birbirlerinden ayrılırlar. Ortaya çıkan altı basamak hiyerarşik bir ardardalık oluşturur, basamaklar arasında geçiş ancak bir önceki basamağın tecrübe edilmesiyle mümkün olur. Geçiş, her şeyden önce insanın yaşı ve tecrübelerine bağlı olarak gerçekleşir. Her bir basamak arasındaki süre kişiden kişiye değişir, ancak yaş ve hayat tecrübesiyle doğrudan bağlantılıdır. Basamaklar arasındaki geçiş süresi 10 yıla kadar varabilir. Olgunluk bağlamında üst basamakların özellikleri bir önceki basamağa göre daha yeterli fakat daha değerli değildir (Fowler, Streib, Keller, 2004).

İnancın sabit bir durum olmayıp hayat boyu değişen bir dinamik olması, kimi zaman inançta yenilenme, yeniden yapılanma ve değişimler meydana getirmektedir. Hayatta tecrübe edilen her farklı olay, düşünceye ilişkin yapıları harekete geçirmektedir. Fowler bu durumu görselleştirmek için dramatik hayat hikâyelerini tahlil ederek, değişimin çarpıcı görüntüsünü açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tür hikâyeler, inanç gelişim teorisinin yapısal bakış açısını tanıtip gösterebilmek, bilişsel-yapısal analiz sonuçlarını Erikson'un benlik psikolojisi ve psikanalitik perspektifiyle ilişkilendirmek, inanç gelişimi esnasında basamak değişimini gönülden ve zihinden yeniden edinimle birlikte inanç içeriği bağlamında birleştirerek dönüşümün karmaşık yapısını sergilemek, kalbin yönelim ve

sempatisi ışığında geçmişte kaybolan, bozulan bilgi ve tecrübelerin düzeltilmesi, işlenmesi ve yeniden uyumlu hale getirilmesi kuralını açıklamak maksadıyla seçilmiştir.

Kalp/gönül yoluyla kazanılan tecrübeler içerisinde meydana gelen dönüşüm, bireyin yeni bir yorum ve davranış topluluğu içerisinde kendi hayatını yeniden şekillendirdiği, önceden bilinen ve bilinmeyen değer ve güç tasavvurlarının yeni bir yönelim ve sorumluluk dizgesi olarak bilinçli şekilde kabul edilmesi diye tarif edilir (Fowler, 1981, s. 281).

İnanç Basamakları

Basamak Öncesi Dönem (Anne karnında ve yaşamanın ilk iki yılı)

Konuşma öncesi duygusal ilişkiler ile sınırlı bir evre olması ve ampirik olarak araştırılmasının güçlüğüne rağmen bu dönemde daha sonradan inancın üzerine temelleneceği otonomi, güven, ümit ve cesaretin tohumları atılır. Güvensizlik tecrübesi, ilk sevgi ve şefkati veren insanlarla ilişki tecrübesi, inanç yoğunluğu olarak kabul edilir. Kendini beğenme veya yetersiz güvenden dolayı kendini soyutlama söz konusudur. Konuşma ve düşünme yeteneğinin ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte birinci basamağa geçiş hızlanır. Dil ve ritüel oyun içinde, sembollerin kullanımı başlar.

1. Sezgisel-Yansıtıcı İnanç Basamağı

Bu basamakta daha sonra istikrarlı ve tepkisel düşünce ve değerlendirmeyi düzenleyen ve ayıklamak zorunda olan uzun ömürlü imajlar ve duygular üretilir. Hayal gücü, hikâye ve jestler güdüleyici olarak önemli rol oynarlar. Kendi bilincine varan çocuk ben merkezlidir. Hayal gücü, algı ile uzun süren, inanca ait şekillenmeleri bir araya toplar. Birey, çevresindeki insanların inançla ilgili hikâye ve eylemlerini pratik bir tarz içinde taklit eder. Bu bağlamda taklide dayalı bir inanç özelliği söz konusudur. İlk kez ölümün, cinselliğin ve diğer katı tabuların bilincine varılmaya başlanır. Birey tasavvurlar vasıtasıyla kendinin, kutsalın yasaklarının ve ahlakın varlığının bilincine varır. Ölüm, cinsiyet ve çevrede gerçekleşen diğer olaylar sezgisel olarak algılanır. Ancak buradaki tehlike bu tasavvurların yıkıcı tabular ve katı ahlakî kurallar tarafından aşırı derecede etkilenmesidir.

2. Öyküsel-Lafzî İnanç Basamağı

Birey, mantıklı düşünme yeteneğinin gelişmeye başlamasıyla birlikte, dünyadaki işleyişi anlama çabasına girer. Kendi inanç toplumuna ait olmayı sembolize eden hikâye, inanç ve uygulamaları kendine mal eder. Artık hayal ile gerçek dünya arasında ayırım yapılabilir ve başkalarının perspektifini ayırt edilebilir. Dinî inanç ve semboller tamamen gerçek olarak kabul edilir. Daha önceki farklı birçok olaydan meydana gelen tecrübe kavramı, anlam sağlamada bir düzen ve sıra oluşturan mantıklı bir yapılanma sağlar. Anlatılan hikâye, dram ve mitler tecrübeyi anlamada önemli araçlara dönüşür.

3. Terkibî-Geleneksel İnanç Basamağı

Birey, ergenlikle beraber, formel işlemler ve kişilik bunalımlarının ortaya çıkmasıyla, muhtemelen inancın üçüncü basamağını göstermeye başlayacaktır. Hayat şimdi daha farklıdır ve inanç bu farklılığı açıklamak zorundadır. Tanrıyla daha çok kişisel ilişki ve biçimsel amelî düşünceyle ilgili soyut fikirlere bir güven söz konusudur. Birey artık bir kişiliği benimsemeye başlar ve kendisi için kariyer ve kişisel ilişkiler önemli hale gelir. Bu anlamda birey kendi ve diğerleri için farklı hikâyelerin anlamlarını kurmaya ve kendi hayat hikâyesiyle diğerlerini ilişkilendirmeye başlar. Önemli insanların veya kendi akranlarının görüşleri içselleştirilip kişiselleştirilerek inanç ve değerler araştırılabilir. Bu inanç ve değerler, hiçbir şekilde eleştiriye tabi tutulmayacak şekilde algılanır. Öte yandan, birçok değerden sadece biri olduğunun farkında olmadığı kendi değerleri, bir ideoloji şeklini alır. Geçmiş yaşantılar üzerine düşünmeleri ise, gelecek ve kişisel ilişkiler konusundaki kaygılara, ortak bakış açısı yakalamaya ve bir dünya görüşü edinme ve onun değerlerini paylaşmaya yardımcı olur.

4. Bireysel-Düşünmeye Dayalı İnanç Basamağı

Bu dönemde birey, artık hayatını kurguladığı ve şekillendirdiği inanç ve değerleri sorgulamak, tecrübe etmek ve yeniden yapılandırmak zorundadır. Bu değer ve inançlar, artık düşünülmeden, irdelenmeden ve eleştiriye tabi tutulup sorgulanmaksızın kabul edilmeden ziyade, açık ve kesin bir şekilde bilinçli olarak seçilmiş ve eleştiri süzgecinden geçirilmiş bağlılıklar anlamına gelmektedir. Bu süreçte öteden beri elde edilen bağlılıklar ve inançlar mitolojilerden arındırılmayı gerektirmektedir. Dıştaki otoriteden içteki otoriteye yönelen birey, eleştirel bir bakış açısından inanç ve değerlerini yeniden inşa ederek bilinçli bir yönlendirici

ego ortaya koyar. Kimlik, bir önceki basamağın aksine artık kendine özgü bir hal alarak, bütün ilişki ve rollere sahip olan ve onları yönlendiren orijinal bir “Ben” oluşur. Kendi hayatını omuzlayan bireyin görüntüsü bireysel tarzda yorumlansa da, bireysel olmayı gerektirmez. Artık ait olunan topluluğa itibar edilerek, tercih ve sorumlulukların farkına varılarak bilinçli tasarruflarda bulunulur.

5. Birleştirici İnanç Basamağı

Doğrudan yaşantılanması güç olan gerçeklerle daha derin ilişki kurmayı gerektiren karşıtların birleştirildiği sürecin adıdır. Birey, karmaşık bir dünyanın çok boyutlu bakış açılarına açık hale geldiği için diyaloga dayalı bir bilgi ortaya çıkar. Böylece birey, bir önceki basamak içinde gelişen inanç sınırlarını aşarak, gerçeğin hem çok boyutlu hem de kaynağı itibariyle birbiriyle uyumlu ve bağlantılı olduğuna dair bir yetenek geliştirir. Birbirine zıt olan kutuplar arasındaki uyumsuzlukların giderilmesi ve uyumlu bir şekilde kabul edilmesi yolunda bir uğraşı içine girilir. Birey, kendine ve öteki geleneklere ait sembol, hikâye, metafor ve mitleri Paul Ricoeur'nun “ikinci” veya “iradi saflık” (1969, s. 352) olarak isimlendirdiği şekilde yeniden değerlendirir ve yapılandırır. Geleneklere eleştirel gözle bakmış ve anlamlarını kavramsal anlayışlara dönüştürmüş olarak, sembollerin aracı olduğu gerçeğine varılarak onlarla derin bir ilişkiye özlem duyulur. Böylece derin bir ilişki içinde aslında sembollerin bireyi yönlendirdiğinin farkına varılır.

6. Evrenselleştirici İnanç Basamağı

Bu basamağa ulaşan birey, adalet ve sevgiyi etkinleştirip, baskı ve işkenceyi alt etmek için, hayatın anlamı ve Tanrı'nın gücü ile birleşme sürecini yaşar. Fowler, çok az insanın inancın bu aşamasına çıkabileceğini iddia eder. İncanın bu noktasına ulaşan kişiler, toplumun huzuru için kurtarılmış bölgeler oluştururlar ve toplumdaki bireyler onları hem özgürlük için yaşar ve hem de tehditlere karşı kurtuluş için yaşantırlar. Adalet ve sevgi toplumuna karşı olan insanlık dışı yapılarla mücadele eğilimli olan bu bireyler, toplum içinde sevgi ve adaleti yaşayan topluluk olarak yaşarlar. Fowler bu bireylere, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Jr. ve Rahibe Teresa'yı örnek verir. Ancak bu evrensel, olumlu ve aşkın görüşlerinden dolayı bu kişiler, dini kurumlar da dahil olmak üzere bir çok sosyal kurum tarafından tahrip edici kişiler olarak görülebilirler ve her zaman ölüm tehlikesiyle karşı

karşıydırlar. Gandi ve King'in suikaste uğrayarak öldürülmeleri rastlantı değildir (Fowler, 1981).

Evrenselleştirici inançla ilgili bölümde, Niebuhr'un girift bir biçimde dini gelenek içerisinde olgun inancın öncüsü olarak gösterdiği şekilde, olgunlaşıp kemale ermiş örnek bir model ortaya konulmaktadır. Orada biz, insanları, onların misyon ve vizyonlarını, hayat biçimlerini Tanrı krallığının mecazı içerisinde ortaya çıkan, ilahi maksat ve davranış şekilleriyle uzlaşma içerisinde temellendiğini görmekteyiz. Konu bu noktada kendini, model olarak Hıristiyan öğretilere, yani İsa'nın önerdiği misyon ve söylemlere dayandırır. Burada, evrenselleşme ve tekilselleşme veya özelleşme meselesi ortaya çıkmaktadır. Fowler, bu konuda Pannenberg (1971) teolojisine atıfta bulunarak, aslında dini vahiy şayet doğru ve doğrulanması gereken kesinlikte ise, İncil geleneği içerisinde bulunan vahiyle ilgili iddiaları ciddiye almak gerektiğini belirtir. Vahiy basit bir şekilde yalnızca bir kaç parça kutsal hikâyeyi hedeflemez veya onun içinde eriyip gitmez. Vahiy aynı zamanda evrensel ve genel geçer olarak algılanmak zorundadır. Bu anlamda Tanrı'nın kendini ortaya koymasının gerçekliği ve mahiyeti konusunda kayıtsız şartsız eleştirilmeksizin kabulünden sakınılması gerekmektedir. Buna paralel olarak kesin geçerlilik ve kabul anlamında, vasıtasıyla tamliğin kavrandığı, paylaşıldığı, kısaltıldığı veya parçalandığı formül ve semboller olarak, tam olma ve tamlık arasında bir fark oluşacaktır (Nipkow, Schweitzer, Fowler, 1988).

Fowler'ın teorisi, yukarıda belirtildiği gibi, inancı, çok geniş bir şekilde tasarlayan bir model olarak sunar. O, mümkün olduğunca bütün boyutların hakkını vermeye çalışırken, derinlik psikolojisi ve yapısal genetik teorilerin bir sentezini de ortaya koymaya çabalar ve bireysel farklılıkların önemini vurgular. Bu bütünleştirici amaca rağmen, yine de basamakları tanımlayan yedi boyutla ilgili yapısal oranın aşırı bir vurgusu ortaya konulmaktadır. Böylece Fowler ortaya konulan bütünselliğin gerisinde kalmaktadır (Schweitzer, 1986; Fraas, 1990). Bir başka eleştiri konusu ise derinliğe karşı daha yüksek basamakların normatif olarak değerlendirilmesiyle ilgilidir. Fowler'ın, bir taraftan değer yönelimlerinin basit olarak birbirine karşı kıyaslanılmadığının bilincindeyken, diğer taraftan yüksek bir gelişim edinimiyle sonuçlanan farklılıklara göre basamakları araştırması çelişki olarak görülmektedir (Schweitzer, 1986). Diğer bir problem ise basamaklara yerleşmiş olan gelişim mekanizmasıyla alakalıdır. İlk dört basamak daha çok Piaget'in gelişim teorisine dayanırken,

daha sonraki basamaklar daha güçlü bir şekilde belli hayat tecrübelerine ve teolojik argümanlara bağlıdır (Fraas, 1990; Oser, Reich, 1992).

Fowler'ın teorisinde sunulan basamaklara ilişkin ampirik bulguların teolojik-normatif, sosyal-bireysel veya kişisel ve içeriksel olarak kapsayıcı bir tarz içinde olmaları, daha kesin olarak elde edilememeleri ve birçok spekülasyona fırsat vermeleri çeşitli tereddütlere yol açmaktadır. Bu nedenle Fowler'ın yaklaşımlarının "psikolojik olmaktan ziyade teolojik" olduğu şeklinde birtakım eleştirilere rastlanmaktadır (Oser, Reich, 1992).

İnanç Gelişim Teorisinin Metodolojisi

Teorinin, bir yandan bilim dünyasına ilk defa sunulduğu 1981 yılından başlayarak günümüze kadar genel hatları ve felsefi temelleri genişletilip geliştirilmiş, diğer yandan da ampirik araştırmalarda kullanılabilmesi amacıyla birtakım çalışmalar yapılmıştır. 1982-1986 yılları arasında ilgili projeler vasıtasıyla inanç gelişim teorisinin alan araştırmalarında kullanılmasını kolaylaştıran yöntem ve teknikleri gösteren ve 195 sayfadan oluşan *Manual for Faith Development Research* (Fowler, Jarvis, Moseley, 1986) adını taşıyan bir kılavuz yayınlanmıştır. Romney Moseley'in editörlüğünde gerçekleştirilen bu çalışmada, inanç gelişimi araştırmalarında mülakat yapan ve bunları değerlendirip analiz eden araştırmacılar için ana temel ve dayanaklar ortaya konulmaktadır.

Kullanım kılavuzu olarak tasarlanan bu çalışma, hayatın dokusunu oluşturan kendini gözlemlene ve geriye dönüp yaşananların muhasebesini yapmak suretiyle mülakat yapılan kişinin "hayatının köşe başları" denilebilecek geçiş süreçlerini yakalama, inanç ve birey gelişimi bağlamında bireyin yapısal değişimi, varsayılan geçiş safhaları ve bu değişiklik ve safhaların birbirine bağlanması yönünde bir kullanım imkânı sunmaktadır. Mülakat öncesinde mülakat yapılan kişiye, otobiyografik bilgilerinin belirlenmesi amacıyla bir form sunulmaktadır. Böylece, elde edilecek sonuçların daha sistematik ve daha dikkatli bir şekilde ortaya çıkarılıp yorumlanması hedeflenmektedir.

Fowler, hayat hikâyesiyle inanç gelişim bağlantısını ortaya koymak maksadıyla, her bir boyutu anket yoluyla analiz etmektense, uzun saatler süren (ortalama iki buçuk saat) ve kimi zaman mülakat uygulanan kişilerin sarsıcı bir şekilde hayat ve inanç krizlerini anlattıkları, aşağıda hakkında etrafıca bilgi verilen, inanç gelişimi araştırmalarında

kullanılmak üzere geliştirilmiş ve hâlihazırda standardize edilmiş olan, dört bölümlük biyografik yönelimli derinlik mülakatını kullanmıştır (krş. Fowler, 2000; Oser, Bucher, 1995; Grom, 1996).

İlk bölümde, hayatı şekillendiren motifleri ortaya çıkarabilmek için kişiye, hayatını tekrar gözden geçirmesine imkân verecek şekilde, aşamalı olarak altı soru yönelilir. İkinci bölümde, geçmiş yaşantının muhasebesi içerisinde, kişide daha derin etkiler bırakan ve onu şekillendiren tecrübe ve ilişkilere dair sorular bulunur. Bu sorular, insanlarla ve olaylarla ilişkiler, özel tecrübeler, fırsatlar ve krizlerin ortaya çıkarılması amacına yöneliktir. Aynı şekilde her bölümde yer alan sorular, diğer bölüme dönüşe imkân vermeyi hedefler. Üçüncü bölümde, tıpkı Kohlberg ve Piaget'nin açıklamaya çalıştıkları meseleleri mülakat formatı içerisinde gözlemleyerek belirlemelerine benzer bir tarzda, hayatın anlamına ve onu şekillendiren değer ve yorumlamalara yönelinir. Bununla birlikte, entelektüel problemler veya ahlaki ikilemleri göstermek, ispatlamak veya sunmak yerine özel hayat tecrübelerine, hayata dair uğraş ve çabalara ve ruhun yapısına ilişkin sorular yöneltilir. Son bölümde ise dini inançla ilgili aşkın meselelere dair sorular sorulur ve sembolik anlayış ortaya çıkarılmaya çalışılır.

Manual for Faith Development Research adlı kılavuzun, James Fowler, Heinz Streib ve Barbara Keller tarafından 2004 yılında yenilenen üçüncü baskısında, İnanç Gelişim Mülakatı'nın Türkçe tercümesi şu şekilde yapılmıştır.

I. Hayatı Şekillendiren Motifler/Hayatın Tekrar Gözden Geçirilmesi

1. Hayatınızı göz önüne alarak, en önemli ana bölümlerini belirleyiniz. Özellikle hangi önemli olaylar bu dönemde sizin için belirleyici bir dönüm noktası olmuştur?
2. Şahıs olarak kişiliğinizin gelişiminde etkili olan herhangi bir ilişki söz konusu mu?
3. Hayat tecrübeleriniz içerisinde, kişiliğiniz ve düşünme biçiminiz üzerinde etkili olan bir değişim hatırlıyor musunuz?

4. Tanrı tasavvurunuz ve Tanrı ile ilişkileriniz, hayatınızın bu belirgin dönemleri boyunca nasıl bir değişime uğradı? Şu anda Tanrı sizin için kimdir veya nedir?
5. Hayatın anlamına ilişkin algılayışınızı değiştiren ya da bu anlayışınızı pekiştiren yoğun manevi ve ruhsal deneyiminiz oldu mu?
6. Hayatınızda, bunalıma girdiğinizde ya da acı çektiğinizde, derin bir yanılgıya düşmüşlük hissi ya da hayatın anlamsız olduğunu düşündüğünüz anlar oldu mu?

II. İlişkiler

1. Şu anki durumunuzu dikkate alarak anne ve babanızla ilişkilerinizi tarif eder misiniz?
2. Sizin için önemli olup devam etmekte olan bir ilişkiniz var mı?
3. Kendinizi özdeşleştirdiğiniz herhangi bir kurum, topluluk ya da ideal var mı? Şayet varsa bunlar sizin için neden önemlidir?

III. Sahip Olduğumuz Değer ve Vazifeler

1. Hayatınızın bir anlamı olduğunu düşünüyor musunuz? Hayatı size anlamlı kılan şey nedir?
2. Kendinizde veya hayatınızda değiştirebileceğiniz bir şey olsaydı en çok neyi değiştirmek isterdiniz?
3. Şu anda hayatınızda sizin için önemli olan herhangi bir inanç, değer ya da yükümlülük var mı?
4. En çok kendinizi ne zaman ve nerede Tanrıya yakın ve kâinatla uyum içerisinde buluyorsunuz?
5. Olgunlaşmış bir iman modeliniz nedir? (Kişi veya düşünce olarak)
6. Önemli bir karar vermek istediğinizde bunu genelde nasıl yaparsınız? Bu konuda bana bir örnek verebilir misiniz? Örneğin, çözmek zorunda kaldığınız bir problem olduğunda, bunu çözmek için kime veya nereye başvurursunuz?

7. Sizce, yapılan iş ve eylemler doğru ya da yanlış olarak ayırt edilebilir mi? Şayet ayırt edilebilirse, size göre bir davranışı doğru kılan şey nedir?
8. Her koşulda ve zamanda doğru olarak kabul edilebilecek davranış kalıpları var mıdır? Sizce herkesin üzerinde mutabık olması gereken belirli ahlakî değerler var mıdır?

IV. Din

1. İnsan hayatının bir gayesi olduğunu düşünüyor musunuz? Düşünüyorsanız bu gaye nedir?
2. Hayatınız için bir plan var mı ya da gücünüzün ötesinde bir güç ya da güçlerden etkileniyor musunuz?
3. Ölüm size ne ifade eder? Öldüğümüzde bizlere ne olur?
4. Kendinizi dindar biri olarak görüyor musunuz? Bu durum size ne ifade ediyor?
5. Önceden veya şimdi sizin için anlamlı olan herhangi bir dini fikir, sembol ya da ibadet var mıdır? Varsa bunlar nelerdir ve niçin önemlidir?
6. İbadet ve Dua ediyor musunuz ya da herhangi başka bir ruhsal disiplini uyguluyor musunuz?
7. Sizce günah nedir?
8. Dünyada var olan kötülüğü nasıl açıklarsınız?
9. Şayet insanlar dinî konularda ihtilafa düşerlerse, böylesi ihtilaflar nasıl çözümlenmeli?

Böylece, elde edilen verilerin bilgisayar ortamında değerlendirilmesine yol açılmış, boyutların özellikleri ve aralarındaki bağlantıların daha iyi belirleneceği tahmin edilmiştir. Her bir sorunun hedefinin, inanç gelişimiyle ilgili boyutlar içerisinde mevcut olduğu varsayımından yola çıkılarak, bir yandan mülakat yapan kişilerin, soruların amaç ve maksadını kavramaları konusundaki yeterlilik ve verimlilikleri yükseltilmekte, diğer yandan da mülakat sorularının temel derinlik ve standardı artırılmaktadır.

Açık ve kesin kriterler, boyut içerisinde boyutu açıklamaya yardımcı olmakta ve bu şekilde mülakat sonucunda her bir yapıya işaret eden pasaj, kendi yapı basamaklarına addedilmeyi sağlamaktadır. Bununla birlikte Fowler, araştırma yapan kişilere, çalışmalarının daha etkili olmasını istiyorlarsa, daima yapısal düşünmeyi ve yapıya işaret eden metinleri, onlara dayandırılan organizasyon, örnek ve modeller temelinde analiz etmeyi öğrenmek zorunda oldukları tavsiyesinde bulunur. Bu şekilde ayrıca bilgi deformasyonu da daha minimum seviyeye indirilmiş olur. Kılavuzda mülakat örnekleri verilerek, değerlendirme yöntemi daha da görselleştirilmiştir. Fowler, bu kılavuzun içerdiği yöntemle mülakat değerlendirmeleri yapan araştırmacılar arasında %90 oranında bir mutabakat sağlanacağını iddia etmektedir. Kılavuz ayrıca diğer teorik sistemlerle bağlantılı araştırmalarda da çeşitlilik için imkânlar sunmaktadır.

Almanya ve Amerika'da yaklaşık 1000 kişi üzerinde uygulanan İnanç Gelişimi Mülakatı ile (Streib, 2005), şimdi *Manual for Faith Development Research*'ün üçüncü baskısı içerisinde, Streib (2001) tarafından modelsel gelişim bazında, metod revizyonu ortaya konmaktadır (Fowler vdğr., 2004). Böylece araştırmacılara, metodik olarak, yaptıkları mülakatlarla ilgili verilerin, "computer-assisted qualitative data analysis" (CAQDA) adlı program vasıtasıyla, yedi boyutun her birine göre bilgisayar ortamında tasnif edilip çözümlenmesi ve inanç gelişiminin çok boyutlu ve çok yönelimli karakterinin ortaya çıkarılması imkânı sağlanmaktadır. CAQDA verileri SPSS istatistik programına aktarılabildiği için, inanç stiliyle ilgili nitel bilgiler nicel olarak da hesaplanabilmektedir.

Sonuç

Yapısal-gelişimsel genetik epistemoloji geleneği, revizyonist psikanalitik ego psikolojisi ve dini gelenek tarafından şekillendirilen ve en geniş anlamıyla inancı, insan hayatının birincil motivasyonu olarak tanımlayıp, otuz yılı aşkın bir süreden beri, insanların hayatlarını nihai konulara açan anlam, değer ve güç merkezlerine yönlendirme tarzlarıyla, hayatlarındaki önemli olayları özetleyen tasavvurlarla ve egemen anlatılarla ilgilenen İnanç Gelişim Teorisi, dogmatik rölativizmden mümkün olduğunca uzak durmaya çalışıp, inancın dinamik örüntüsünü oluşturan bilme, değerlendirme ve bağlanma işlevleri üzerine odaklanarak, yorumsamacı bir paradigma olma doğrultusunda ilerlemektedir.

Teoriye yöneltilen çeşitli eleştirilere karşın, bu teoriyi kullanan uluslar arası inceleme ve araştırmaların sayısındaki artış (bkz., DeNicola, 1991; Streib, 2005) ve inanç farklılıklarının deneysel araştırmalar yardımıyla geniş kapsamlı bir şekilde sergilenmiş olması, bu paradigmanın derin etki gücünü ortaya koymaktadır. Son çalışmalarla birlikte, modelsel gelişim bazında metot revizyonuna tabi tutulan ve nitel bilgilerin nicel olarak da kullanılabilmesine imkân verecek hale getirilmiş olan teori; *İnanç Gelişimi Araştırma Kılavuzu*'nun son baskısında (2004) –bu makalede sunulduğu üzere- İnanç Gelişim Mülakatı'nın Türkçe tercümesine de yer vermek suretiyle, ilgili branşların yanı sıra özellikle din psikolojisi alanında ülkemizde yapılacak ve insanımızın inanç gelişimi konusundaki özgün deneyimlerini ortaya çıkaracak araştırmalara katkıda bulunacak ve bu araştırmalarla zenginleşecek gibi gözükmektedir.

Kaynaklar

Bucher, A. A., Oser, F., (1988), "*Hauptströmungen in der Religionspsychologie*", Heraus.: D. Frey, C. Graf Hoyos, D. Stahlberg, *Angewandte Psychologie*, 466–486, München.

DeNicola, K., (1991), *Faith Development Bibliography*, Atlanta, Ga.: Center for Research in Faith and Moral Development, Emory University.

Dykstra, Craig, Parks, Sharon Daloz, (1986), *Faith Development and Fowler*, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

Erikson, Erik H., (1963), *Childhood and Society*, (2nd ed.) New York: Norton.

Flammer, A., (1996), *Entwicklungstheorien: Psychologische Theorien der Menschlichen Entwicklung*, Bern: Huber.

Fowler, J. W., (1974), *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*, Nashville, Tenn.: Abingdon.

Fowler, J. W., (1981), *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper and Row.

Fowler, J. W., (1984), *Becoming Adult, Becoming Christian*, San Francisco, CA: Harper and Row.

Fowler, J. W., (1987), *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress.

Fowler, J. W., (1991), *Weaving the New Creation*. San Francisco: Harper Collins.

Fowler, J. W., (2000), "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 85–104. (Makalenin orijinali, Fowler, J. W. (1991) "Stages in Faith Consciousness", in *Religious Development in Childhood and Adolescence*, (pp. 27–45), (eds.) Fritz K. Oser and W. George Scarlett, San Francisco).

Fowler, J. W., (2001), "Faith Development Theory and the Postmodern Challenges", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 159–172.

Fowler, J. W., (2004), "Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millennium", *Religious Education*, 99(4), 405–421.

Fowler, J. W., Nipkow, Karl Ernst, Schweitzer, Freidrich, (eds.), (1991), *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education, and Society*, New York: Crossroad Publishing.

Fowler, J. W., Streib, H., Keller, B., (2004), *Manual for Research in Faith Development*, (3rd ed.), Atlanta: Center for Research in Moral and Faith Development; Bielefeld: Research Center for Biographical Studies in Contemporary Religion.

Fraas, Hans-Jürgen, (1990), *Die Religiosität des Menschen, Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen.

Fraas, H.-J., Heimborck, H.-G., (1986), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung, Zur Auseinandersetzung mit der Kognitiven Psychologie*, Erträge der 3. Internationalen Arbeitstagung "Religionspädagogik und Religionspsychologie", Göttingen.

Grom, B., (1996), *Religionspsychologie*, München.

Karacoşkun, M. Doğan, (2006), "Dini İnanç-Dini Davranış İlişkinine Sosyopsikolojik Yaklaşımlar", M. Doğan Karacoşkun (der.), *Dini ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Samsun: Din ve Bilim Kitapları, 15–40.

Kayıklık, Hasan, (2003), *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Adana: Baki Kitabevi.

Kohlberg, L., (1981), *Essays on Moral Development, Vol. I. The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, CA: Harper and Row.

Kohlberg, L., (1984), *Essays on Moral Development, Vol. II. The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, CA: Harper and Row.

Köylü, Mustafa, (2004), *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayınları.

James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi

- Levinson, D. J., (1978), *The Seasons of a Man's Life*, New York: Knopf.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2004), *Kişilik ve Din*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Mehmedoğlu, Yurdağul, (2005), *Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Moseley, R. M., Jarvis, D., Fowler, J. W., (1993), *Manual for Faith Development Research*, (2nd ed.), Atlanta, GA: Emory University, Center for Research in Faith and Moral Development, Candler School of Theology.
- Niebuhr, H. R., (1960), *Radical Monotheism in Western Culture*, New York: Harper and Row.
- Nipkow, Karl Ernst, Schweitzer, Friedrich, Fowler W. James, (1988), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh.
- Ok, Üzeyir, (2005), "Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(4), 111–135.
- Oser, Fritz, Bucher, Anton A., (1995), "Religion – Entwicklung – Jugend", in: Rolf Oerter, Leo Montada, (Hg.): *Entwicklungspsychologie*, Weinheim.
- Oser, Fritz, Gmünder, Paul, (1984), *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung: ein strukturgegenetischer Ansatz*, Zürich: Benziger.
- Oser, Fritz, Reich, Helmut, (1992), "Entwicklung und Religiosität", in: Edgar Schmitz, (Hg.): *Religionspsychologie, Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*, Göttingen.
- Pannenberg, W., (1971), *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh.
- Piaget, Jean, (1976), *The Child and Reality*, New York: Penguin.
- Ricoeur, Paul, (1969), *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon.
- Schweitzer, Friedrich, (1986), *Art.: Religiöse Entwicklung*, EKL, Bd. 1, Göttingen, S. 1044 f.
- Smith, Wilfred Cantwell, (1963), *The Meaning and End of Religion*, New York: Macmillan.
- Streib, Heinz, (1997), "Religion als Stilfrage, Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart", *Archiv für Religionspsychologie*, 22, 48–69.
- Streib, H., (2004), "Extending Our Vision of Developmental Growth and Engaging in Empirical Scrutiny: Proposals for the Future of Faith Development Theory", *Religious Education*, 99(4), 427–434.

Streib, H., (2005), "Faith Development Research Revisited: Accounting for Diversity in Structure, Content, and Narrativity of Faith", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15(2), 99-121.

Tillich, P., (1957), *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Row.

James W. Fowler's Faith Development Theory (FDT)

Citation/©-Mehmetoğlu, A. U. & Aygün, A. (2006). James W. Fowler's Faith Development Theory (FDT). *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (1), 117-139.

Abstract- *James W. Fowler's Faith Development Theory (FDT): This brief article introduces the short biography of Fowler and his Faith Development Theory into the Turkish academic circles. FDT for over 25 years has provided a theoretical foundation for a wide range of research areas in religious education, adolescent education, religious counseling, psychology of religion and the religious development in North America and the Europe. This article deals with the historical backgrounds and basic elements of FDT, faith development and psychology of religion, the psychological, philosophical and religious origins of FDT, stages of faith, and the methodology of the theory in the light of the latest developments.*

Key Words- *James W. Fowler, faith development theory, stages of faith.*

Meml kler Döneminde Vezirlerin Görevleri

Dr. Fatih Yahya AYZ*

Atf/ - Ayaz, F. Y. (2006). Meml kler Döneminde Vezirlerin Görevleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 141-180.

 zet- Meml kler Devletinde (648-923/1250-1517) vezirlik, saltanat naipliği (niyâbetü's-saltana) görevinin varlığı sebebiyle daha önceki devletlerdeki vezirliğin g  ve önemine ulaşamamıştır. Meml kler öncesinde vezirler devletin idarî, siyasî ve malî sahalarında söz sahibi olup halife veya sultandan sonra ikinci g  sahibi kimselerdi. Oysa Meml kler dönemindeki vezirlerin yetki alanı genelde maliye ile sınırlı kalmıştır. Önde gelen birkaç sivil ve bazı asker kökenli vezirler hariç tutulursa hiçbir zaman devlete hakim olan ümeranın üstünde bir güce sahip olamamışlar, kendi görev alanları dışındaki idarî mekanizmaya müdahale edememişlerdir. Meml kler döneminde vezirlik üç farklı aşama geçirmiş ve her birinde tedricen önemini kaybetmiştir. Bu üç aşamada yukarıdan aşağıya doğru seyreden bir itibar ve g  çizgisi takip etmiş, güçlü az sayıdaki vezir ise istisna olarak kalmışlardır. Biz bu çalışmada, d nemsal değişikliklere de işaret ederek Meml kler dönemindeki vezirlerin görevlerini tespit etmeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler- Meml kler, vezirlik, vezirler, malî görevler, meksler, d v n 'l-viz re

   

Giriş

*  ukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı. fyayaz@cu.edu.tr

Memlûkler Devletinde (648-923/1250-1517) vezirlik, saltanat naipliği (niyâbetü's-saltana)¹ görevinin varlığı sebebiyle daha önceki devletlerdeki vezirliğin güç ve önemine ulaşamamıştır. Memlûkler öncesinde vezirler devletin idarî, siyasî ve malî sahalarında söz sahibi olup halife veya sultandan sonra ikinci güç sahibi kimselerdi. Oysa Memlûkler dönemindeki vezirlerin yetki alanı genelde maliye ile sınırlı kalmıştır. Önde gelen birkaç sivil ve bazı asker kökenli vezirler hariç tutulursa hiçbir zaman devlete hakim olan ümeranın üstünde bir güce sahip olamamışlar, kendi görev alanları dışındaki idarî mekanizmaya müdahale edememişlerdir.

Memlûkler döneminde vezirlik birbirinden farklı üç dönem geçirmiş ve her dönemde biraz daha önemini yitirmiştir. İlk dönemdeki vezirler, diğer dönemlerdekilere nispetle daha etkin görev yapmışlar, maliyenin esas idarecisi olmayı da sürdürmüşlerdir. Vezirlik müessesesi ikinci dönemde, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un son saltanatı sırasında (709-741/1309-1341) aralıklarla iki defa ortadan kaldırıldı. Bu sultanın ardından tekrar vücuda getirildiğinde de bir daha asla eski güç ve önemine ulaşamadı. Üçüncü dönemde ise yeni bir müessesenin ihdas edilmesi ve bunun neticesinde sultan memlûklerinin aylıklarının ödenmesi görevinin bu yeni müesseseye verilmesi sebebiyle vezirlik önemini tamamen kaybetti ve sıradan bir görev haline geldi. Bundan itibaren vezirlerin temel ve neredeyse tek görevi sultan memlûklerinin et ihtiyacını karşılamak oldu.

¹ Niyâbetü's-saltana görevini yürüten saltanat naibi, sultanın ilgilendiği hemen her şeyle ilgilenen, onun tuğrasını koyduğu her türlü resmî evraka kendi imzasını atma yetkisine sahip fevkalade nüfuzlu bir kimseydi. Sultanın yanında sarayda görev yapan nâibü's-saltana, "kâfilü'l-memâlikü'l-İslâmiyye" ve "en-nâibü'l-kâfil" unvanlarını da taşırdı. Diğer taraftan Mısır ve Şam bölgesindeki büyük vilâyetlerin valilerine de nâibü's-saltana unvanı verilmekteydi. Daha geniş bilgi için bk. Şihabeddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısır ve's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, s. 55-6; a.mlf., *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1988, s. 94-95; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), I-III, Kahire, ts., II, 670, 674; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920, IV, 16-18; Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., II, 215; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsâri'l-Arabiyye*, I-III, Kahire, ts., III, 1230-1234; William Popper, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D.*, Berkeley 1955, s. 90.

Biz bu çalışmada farklı safhalardan geçmiş bulunan Memlûkler dönemi vezirlik müessesesinin ifa ettiği görevleri, dönemsel farklılıkları da belirtmek suretiyle ortaya koymaya çalıştık. Makalemiz, "Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)" isimli doktora tezimize² dayanmaktadır. Burada bir takım ilave ve düzenlemelerle bunu konuyla ilgilenenlerin istifadesine sunmak istedik.

Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri

Memlûk dönemi vezirleri, giriş kısmında da belirtildiği gibi niyâbetü's-saltananın varlığı sebebiyle hiyerarşide daha alt bir konuma düşmüş, zaman ilerledikçe görev alanına giren değişik müesseselerin ihdas edilmesiyle tamamen malî alanla ilgilenmeye başlamıştır. Nitekim Memlûk vezirleri, vezirliğin geçirdiği safhaların ilkinde sır kâtipliğinin (kitâbetü's-sır)³

² Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

³ Sır kâtipliği vazifesi Memlûkler dönemindeki en önemli görevlerdendir. Memlûkler Devleti'nde daha önce bu isimde bir görev yoktu. el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun (678-689/1280-1290) döneminde Fethuddin b. Abdüzzâhir'in (ö. 691/1292) dîvânü'l-inşâ'nın başına getirilmesi ile ilk defa ona kâtibü's-sır unvanı verilmiş ve önceden vezirin emri altında bulunan dîvânü'l-inşâ ayrılarak kâtibü's-sırın idaresindeki müstakil bir daire haline gelmiştir. Kâtibü's-sırın başlıca görevleri sultana gelen her türlü yazıyı ona okumak ve onun iradesine göre verilen cevapları yazıp sultanın alametini de koyarak gerekli yerlere göndermek, dîvânü'l-mezâlim'e arz edilen dava dilekçelerini okuyup gerekli hükümleri yazdırmak, diğer devlet dairelerinden gelen evrakı temize çekip sultanın mührünü koymak ve sultana gelen evrakı gerekli yerlere havalesini yapmaktır. Ayrıca posta işlerinden de birinci derecede mesuldü. Kâtibü's-sırlar son derece güvenilir ve inşâ sanatında mahir kimselerden seçilirdi. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 36, 42, 56, 57, 60, 154; a.mlf. *et-Ta'rif*, s. 106, 188, 189, 190; Taceddin Abdülvehhab es-Sübkî, *Muîdü'n-niam ve mübîdü'n-nikam*, Beyrut 1986, s. 30-31; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, I, 97, 104-139, IV, 19, 29, 30, 44-45, 60, 189, IX, 26-28; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 224-227; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mü'lûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, XIV (nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim M. Şeltût), Kahire 1971, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972, XVI (Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972, VII, 332-343; Ahmed Derrâc, "Mersûmü's-Sultan Kayıtbay el-Hâs bi-Küttâbi's-sır ve'l-kudât ve's-sâdır fi şehri Şevvâl 874 h.", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve'l-Türâsi'l-İslâmî*, III (1400/1980), s. 258-268; a.mlf., "Terâcimü küttâbi's-sır fi'l-asri'l-Memlûki", a. e., IV, (1401/1981), s. 315-320.

ihdasıyla birlikte dîvânü'l-inşâ⁴ ile ilgili görevlerini kâtibü's-sırta bırakmışlar ve bunun neticesinde sadece malî konularla ilgilenen görevliler haline gelmişlerdi. Memlûk kaynaklarında bu duruma işaret eden bilgiler yer almaktadır. Mesela İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) kendi zamanında vezirliğin eski önemini kaybettiğini ve sadece malî işlerle ilgilenen bir müessese haline geldiğini, daha sonra da tamamen ortadan kaldırılarak görevlerinin başkalarına taksim edildiğini söylemektedir.⁵ Kalkaşendî (ö. 821/1418), vezaretin tekrar ihdas edilmesinden sonra da durumun değişmediğini, vezirlerin görevinin eskiden olduğu gibi sadece malî konularla ilgilenmekle sınırlı kaldığını ilave etmektedir.⁶ İbn Haldûn da (ö. 808/1406) Memlûkler Devleti'nde vezirlerin çeşitli vergileri tahsil etmek ve bunları gerekli yerlere harcamakla yükümlü olduklarını belirtmekte ve malî konularla ilgilenen bir çok görevli bulunmakla birlikte maliyenin genel idaresinin vezire ait olduğunu ifade etmektedir.⁷

Vezirin malî görevlerinin neler olduğunu tam olarak tespit etmek için el-Melikün-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde vücuda getirilen has nazırlığı (nezâretü'l-hâs)⁸ görevinin kuruluşu öncesine gitmek gereklidir. Bu yeni görevin ortaya çıkması aynı zamanda

⁴ Dîvânü'l-inşâ, Memlûkler Devleti'ndeki en önemli divanlardan biri idi. Yabancı devletlerle, tâbi hükümdarlarla ve eyaletlerdeki devlet görevlileriyle yapılan yazışmalar, bütün tayin yazıları ve dîvânü'l-mezâlim'deki halkın şikayetleri ile ilgili kararlar burada hazırlanırdı. Büyük eyaletlerde birer şubesi bulunan dîvânü'l-inşâ'nın başkanına re'sü dîvânî'l-inşâ, sâhibü dîvânî'l-inşâ veya nâzıru devâvîni'l-inşâ denilmekteydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, I, 89-139; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 225-227; Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 98-102; Abdülmun'im Macid, *Nüzumu devleti selâtinî'l-Memâlik ve rüsûmühüm fi Mısır*, I-II, Kahire 1979-1967, I, 54-66; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 378-383; Kazım Yaşar Koprıman, "Divan" (Memlûkler), *DİA*, IX (1994), s. 383.

⁵ *Mesâlik* (Eymen), s. 59.

⁶ *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29.

⁷ *Mukaddime*, II, 674, 679.

⁸ Nezâretü'l-hâs, Muhammed b. Kalavun'un ihdas ettiği bir vazife olup, sultana ait arazi ve mallarla ilgilenmekteydi. Bu görevi yürüten divan, dîvânü'l-hâs, başkanı da nâzıru'l-hâs ismini taşımaktaydı. Vezaret ortadan kaldırıldığında vezire ait işlerin büyük kısmı nâzıru'l-hâssa tevdi edilmiş olup, gerekli yerlere tayin yapma yetkisi de ona verilmişti. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 54-55, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 452, IV, 29, 30, 45, VIII, 229, XI, 316-320, 339; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 223, 227; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 107-109; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, ts., II, 94, 142; Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fi vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, I/1, 444, 453.

Memlûkler vezirliğinin ikinci safhasının başlangıcına da işaret etmektedir. Zira vezire ait bir çok görev bundan itibaren nâzır-ül-hâssın uhdesine verilmiştir. Nitekim nâzır-ül-hâssın uhdesinde bulunan İskenderiye'den vergi tahsili ve burada sultana ait ticaret mallarından elde edilen gelirlerle ilgilenme görevini⁹ nezâretü'l-hâssın ihdasından önce vezirlerin yürüttüğünü gösteren bilgiler mevcuttur. Mesela Kütübî (ö. 764/1363), İskenderiye'de kadılık görevinde bulunan bir zatın bu şehirde uygulanmakta olan bir vergiyi kaldırması için Vezir Fâizî'ye¹⁰ mektup yazdığından bahsetmektedir.¹¹ Yine 661 (1263) ve 668 (1269) senelerinde Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın¹² İskenderiye'ye giderek buradaki vergileri tahsil ettiği bildirilmektedir.¹³

Vezir İbnü's-Sel'ûs'un¹⁴ 693 (1293) senesinde İskenderiye'de vergi ve ticaret mallarından sultanın hazinesine gidecek olan gelirleri tahsil için yürüttüğü faaliyetleri de¹⁵ bu bilgiler

⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 452; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 108.

¹⁰ Tarihçilerin ekseriyeti tarafından Memlûkler döneminin ilk veziri kabul edilen Şerefüddin Hibetüllah b. Sâid el-Fâizî'nin (ö. 665/1257) hayatı hakkında bk. Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn* (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974, s. 196; el-Mekîn Ebû'l-Mekârim Circis b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV [Damas 1955-57] içinde), s. 165-166; Kutbüddin Ebû'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yünîni, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, I, 80-82.

¹¹ *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylü aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974, I, 149.

¹² Vezir Bahaeddin Ali b. Muhammed b. Selim b. Hinnâ'nın (ö. 677/1279) hayatı hakkında bk. Yünîni, *Zeylü Mir'ât*, III, 384-386; Fazlullah b. Ebî'l-Fahr es-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dimaşk 1974, (Arapça kısım), s. 99; Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebû'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şaîre- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût- Abdülaziz el-Ehvânî-Sâid A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997, XXX, 388-389; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-, XXII, 30-33.

¹³ Ebû'l-Fazl Muhyiddin Abdullah b. Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir fi sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Abdülaziz el-Huveytır), Riyad 1976, s. 175, 360; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Sâid A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, II/2, 499, 584.

¹⁴ İbnü's-Sel'ûs diye meşhur olan Vezir Şemseddin Muhammed b. Osman et-Tenûhî ed-Dimeşkî (ö. 693/1294) hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 152-154; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. el-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman ve enbâuh ve vefeyâtü'l-ekâbir*

arasında zikretmek gerekmektedir. Bu konudaki son örnek Vezir İbnü's-Şeyhî'nin¹⁶, İskenderiye'nin ve buradan tahsil edilen vergilerin durumunu araştırmak üzere 703 (1304) senesinde söz konusu şehre gitmesidir.¹⁷

Vezirlerin belli bir zamana kadar yürüttüğü malî görevlerden birisi de sultan memlûklerinin aylıklarının ödenmesidir. Makrîzî (ö. 845/1441), el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un (784-801/1382-1399) ed-dîvânü'l-müfredi¹⁸ ihdas etmesinden sonra kendisine ait memlûk-

ve'l-a'yân min ebnâih (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-III, Beyrut 1998, I, 211-214; İmâdüddin İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (nşr. Muhammed Azb v dğr.), I-IV, Kahire 1998-1999, IV, 41-42; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 187-194, 270-273; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991, VI, 204-210; Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992, III, 52-54, 227-233. Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2005), s. 91-122.

¹⁵ Rükneddin Baybars el-Mansûrî en-Nâsîrî ed-Devâdâr el-Hitâî, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-Hicre* (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998, s. 295; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 259-260; Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali b. el-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX/1 (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1936, IX/2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938, VIII, 166; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 208.

¹⁶ Vezir Emîr Nasıruddin Muhammed b. eş-Şeyhî (ö. 704/1305) hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 379-380; İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 73; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 87; Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, IX (nşr. Hans Robert Roemer), Kahire 1960, s. 124-125; Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997, II, 61-62.

¹⁷ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 955; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 320.

¹⁸ ed-Dîvânü'l-müfred, el-Melikü'z-Zahir Berkuk tarafından şahsına ait memlûklerin her türlü ihtiyacının giderilmesi için kurulmuştur. Nezâretü'l-hâssın teşkilinden sonra vezirin elinde bırakılmış olan bu önemli görev artık bu divanın başında bulunan üstâdârın eline geçmiştir. Sultan Berkuk sultanlıktan önce elde ettiği iktâin idaresini üstâdârın başkanlık ettiği bu divana vermiştir. Yeni satın aldığı memlûklerin aylıkları için Mısır'daki muhtelif bölgelerden bir çok yerin gelirlerini bu divana tahsis etmiş, böylece söz konusu divanı idare eden üstâdârın ehemmiyeti artmış, buna mukabil vezirin önemi azalmış, elinde kalan birkaç bölge ve örfî vergilerden tahsil ettiği gelirleri sultan memlûklerinin et ihtiyacı ve sultanın mutfak masraflarını gidermek için harcamakla yükümlü bir görevli haline gelmiştir. ed-Dîvânü'l-müfred hakkında geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 453, 457, IV, 14, VI, 215; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 222, 223-224, 395; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 34, 106-107; Popper, *Egypt*, s. 93, 97-98; Koprman, "Divan" (Memlûkler), s. 383; H. L. Gottschalk, "Dîwân" (Egypt), *EP*, II (1965), s. 330.

lerin maaşlarının buradan verilmesi ve bu divanın üstâdâra¹⁹ bağlanmasıyla birlikte vezirliğin büyük ölçüde önemini kaybettiğini belirtmektedir.²⁰ Onun bu ifadeleri sultan memlûklerinin aylıklarının daha önce vezir tarafından ödendiğini göstermektedir. Kaynaklarda bununla ilgili başka bilgiler de bulunmaktadır. Mesela Vezîru Bağdâd diye bilinen Emîr Mahmud b. Şervîn'in²¹ ilk vezirliğinden azledilme sebebi vezaret divanının yükümlülüklerini yerine getirememesi ve bu arada sultan memlûklerinin aylıklarını geciktirmesi yüzünden artan şikayetler olmuştur.²² Yine Vezir Emîr Aytemüş en-Nasîrî'nin²³ 745 (1345) senesinde gelirlerin giderleri karşılayamaması sebebiyle sultan memlûklerinin aylıklarını ödeyemediği kaydedilmektedir.²⁴ Vezir Emîr Mencek el-Yusufî,²⁵ 748 (1348) senesinde vezirliğe tayin edildikten sonra başta sultan memlûklerinin aylıkları olmak üzere bir çok kalemde kısıtlamaya gitmişti.²⁶

¹⁹ Üstâdâr veya üstâzü'd-dâr, sultanın hususî mallarına nezaret etmek ve bunlardan elden edilen gelirleri toplayıp gerekli yerlere sarfetmek, saraydaki sultana ait daireler, mutfaklar, meşrubathaneler ve buralarda çalışanları idare etmekle yükümlü olan görevli idi. Büyük üstâdâra, üstâdârü'l-âliye denilir, ümerâü mîin veya mukaddemü elf diye tabir olunan birinci sınıf emirlerden seçilirdi. el-Melikü-z-Zahir Berkuk zamanında sultanın memlûkleri ve emlakının idaresini üstlenen ed-dîvânü'l-müfred isimli dairenin ihdas edilmesi ve başına üstâdârın getirilmesi ile bu görevin ehemmiyeti artmış, aynı zamanda, vezir ve nâzîru'l-hâssın onun idaresi altına verilmesi dolayısıyla bu müesseselerin öneminin azalmasına sebep olmuştu. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 38, 57-58, 61, 73; a.mlf., *el-Ta'rif*, s. 104, 127, 134-136; Taceddin es-Sübki, *Muidü'n-niam*, s. 28; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 20-21, 31, 46, 49, 53, V, 457, VI, 201, 215, XI, 168-170; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 222, 395, 396; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 106-107, 114-115; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 95.

²⁰ *el-Hitat*, II, 223.

²¹ Vezir Emîr Necmeddin Mahmud b. Şervîn (ö. 748/1347) hakkında bk. Zeyneddin Ömer b. el-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbârî'l-beşer-Târîhu İbni'l-Verdî* (nşr. Ahmed Rifat el-Bedrâvî), I-II, Beyrut 1970, II, 493; Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 399; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 235; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 755; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 202-203; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 183.

²² Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 630.

²³ Vezir Emîr Seyfeddin Aytemüş en-Nâsîrî (ö. 755/1354) hakkında bk., Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998, I, 648-649; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 13; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 249; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 300.

²⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 671.

²⁵ Vezir Emîr Mencek el-Yusufî'nin (ö. 776/1375) hayatı hakkında bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 248; İbn Dokmak, *el-Cevheru's-semîn fi siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtin* (nşr. Said A. Âşûr-Ahmed es-Seyyid Derrâc), Mekke 1982, s. 430; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 842, III/1, 247; a.mlf., *el-Hitat*, II,

Sultan memlûklerinin aylıklarının ödenmesi üstâdâra tevdi edildikten sonra vezirin elinde çok az görev kalmıştır. Bu önemli yükümlülüğün üstâdâra nakledilmesi Memlûkler dönemi vezirliği açısından üçüncü ve son dönemi başlatmış, vezirlik müessesesi bundan sonra önemini yitirmiştir. Kalkaşendî kendi zamanında vezirliğin sadece adının kaldığını söylerken²⁷ bu son gelişmeleri kastediyor olmalıdır. Makrîzî de ed-dîvânü'l-müfredin ihdasından sonra vezirin görevlerinin azaldığını, bazı divanlar ve bölgelerin idaresi ile el-matbahu's-sultânînin (sultana ait mutfak) ihtiyaçlarının giderilmesi ve bazı vergilerin tahsili dışında vezire bir şey kalmadığını ifade etmektedir.²⁸

Dîvânü'l-hâs ve ed-dîvânü'l-müfred dairelerine tevdi edilen görevler henüz kendi ellerinde iken vezirlerin en önemli malî görevleri arasında vezaret divanına (dîvânü'l-vizâre) ait gelir ve giderlere nezaret etmek geliyordu. Tarihçiler bu divana gelir getiren yerlerle ilgili bazı bilgiler sunmaktadır. Mesela Kalkaşendî, bu divana gelir getiren yerleri Cîze²⁹ ve Menfelût³⁰ olarak zikretmekte, Cîze'den elde edilen gelirlerin nakit olduğunu ve beytûmale gönderildiğini, Menfelût'tan elde edilen gelirlerin ise Cîze'den daha fazla olmakla birlikte buğday, bakla ve arpa gibi hububat cinsinden olduğunu ve sultana ait ambarlara nakleildiğini ifade etmektedir.³¹ İbn Şahin ez-Zâhirî (ö. 873/1468) ise Cîze'den bahsetmemekle

320-324; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 220-221; a.mlf., *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1998, I, 100-101; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 133-134.

²⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 748; a. mlf., *el-Hitat*, II, 320.

²⁷ *Subhu'l-a'sâ*, V, 449.

²⁸ *el-Hitat*, II, 223-224.

²⁹ Piramitleri ile ünlü Cîze, Nil nehrinin batısında, Fustat'ın karşısında yer alan bir şehir idi. Geniş bilgi için bk. Şihabeddin Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut 1995-1996, II, 200; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; a.mlf., *et-Ta'rif*, s. 219; İbn Dokmak, *Kitâbü'l-İntisâr li-vâsitati ikdîl-emsâr* (nşr. Carl Vollers), IV-V, Frankfurt 1992, IV, 125-128; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 392; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 205-206.

³⁰ Menfelût, Saîd bölgesinde Nil nehrinin batısında yer alan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 214; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 97; a.mlf., *et-Ta'rif*, s. 220; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 22; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 395; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 72, 74.

³¹ *Subhu'l-a'sâ*, III, 451-452. Ayrıca bk. David Ayalon, "The System of Payment in Mamluk Military Society", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, I (1958), s. 281-282.

birlikte Katya,³² Menfelût, Tarrâne³³ ve bazı iktâ beldelerinden elde edilen gelirlerin de bu divana nakledildiğini bildirmektedir.³⁴

Bu konuda önemli bilgiler veren İbnü'l-Cîân (ö. 885/1480) ise, vezaret divanına ait beldeleri daha tafsilatlı bir şekilde sıralamaktadır. Buna göre Kalyûb şehrinde³⁵ bulunan Dendenâ ve Kûmünnatrûn, Şarkıyye bölgesindeki³⁶ el-Kîrât ve eş-Şevbek, Garbiyye bölgesindeki³⁷ Demsîs'in yarı geliri, Nâmûn, Yohannes ve Ebû Ali el-Garbiyye mahalleleri, Münûf şehrinde³⁸ bulunan Kûmühinnâ, Buhayra'da³⁹ bulunan Suntays, Timillas, Netmâ ve Ahmed mahalleleri, Cîze bölgesindeki Zerzî, Sefetunehyâ ve Münyetürrehîne'nin bir kısmı, Feyyûm'da⁴⁰ bulunan Ebû Kesâ ve Kambeşâ, Behnesâ'daki⁴¹ Ebşâk ve Tambahû

³² Katya, Şam yolu üzerinde, Mısır'dan Şam'a veya Şam'dan Mısır'a giden tüccarlardan vergi alınan önemli bir menzil idi. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 378; İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf*, s. 224; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 52-53; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 401.

³³ Tarrâne, Mısır'da el-Bahriyye bölgesine ait beldelerden birisidir. Geniş bilgi için bk. İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 103; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 456, 457.

³⁴ *Zübde*, s. 97.

³⁵ Kalyûb, Aşağı Mısır denilen bölgede, Kahire'nin 15 km. kuzeyinde yer alan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 99; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 222; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 47-50; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 399; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 74, 129; Eymen Fuâd Seyyid, "Kalyûb", *DİA*, XXIV (2001), s. 270.

³⁶ Nil nehrinin doğusunda kalan bu bölge hakkında bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 99; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 222; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 51-68; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 400-401; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 74, 129.

³⁷ Nil nehrinin batısında ve Aşağı Mısır denilen yerde bulunan bu bölge hakkında bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 99; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 223; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 82-101; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 406; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 74, 129.

³⁸ Münûf, Aşağı Mısır'da bulunan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 99; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 223; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 43; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 405, 406; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 74, 129.

³⁹ Aşağı Mısır'da, Nil'in batısında kalan ve merkezî şehri Demenhûr olan Buhayra bölgesi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 223; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 43, 101-113; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 402; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 74, 129.

⁴⁰ Feyyûm, Yukarı Mısır'da bulunan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 286-288; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 220; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 393-394; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 241-250; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Feyyûm", *DİA*, XII (1995), s. 514-515.

beldelerinin yarı geliri, Burtubat, Bûşkarâ, Deyrûlkasnûn, Sids, Helileyye ve Şümrûlbasal, Üşmüneyn şehrinde⁴² bulunan Bâvît, Delcâ ve köyleri, İhmîm'de⁴³ yer alan Belesfüre denilen yerler ve gelirleri vezaret divanına ait idi.⁴⁴

Vezaret divanının gelir kaynakları olan bu yerlerin bir kısmının zaman zaman buradan alınarak başka yerlere veya şahıslara tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim 724 (1324) senesinde el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un, vezirin Cîze'den elde edilen gelirleri almasını yasakladığı ve tamamının kendi hazinesine yollanmasını emrettiği kaydedilmektedir.⁴⁵ Yine 781 (1380) senesinde Vezir Taceddin en-Neşv'in⁴⁶ vezaret divanından maaş alan bazı kimselerin aylıklarını keserek giderlerde tasarrufta bulunduğu, bunu haber alan ve o dönemde henüz emîr olan Berkuk'un vezirin tasarruf ettiği meblağ kadar gelir getiren araziyi bu divandan alarak başka yerlere tahsis ettiği bildirilmektedir.⁴⁷ Neşv'den sonra vezirliğe tayin edilen Şemseddin Ebü'l-Ferec el-Maksî'nin,⁴⁸ Söz konusu yerlerin

⁴¹ Behesâ da Yukarı Mısır'da yer alan şehirlere aittir. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; a.mlf., *et-Ta'rif*, s. 220; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 393; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 237-238.

⁴² Üşmüneyn, Nil'in batısında ve Yukarı Mısır'da yer alan şehirlere aittir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 200; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; a.mlf., *et-Ta'rif*, s. 220; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 15; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 394-395; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 238-239.

⁴³ İhmîm, Yukarı Mısır'da yer alan ve Nil nehrinin doğusunda bulunan tarihi bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 123-124; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 97; a.mlf., *et-Ta'rif*, s. 221; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 25-28; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 396; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 239-240.

⁴⁴ İbnü'l-Cîân zikretmiş olduğu bu yerlerin tamamı hakkında geniş bilgi vermektedir. Bu yerler için sırası ile bk. *Kitâbü't-Tuhfetî's-seniyye bi-esmâil-bilâdi'l-Mısıriyye* (nşr. Bernhard Moritz), Frankfurt 1992, s. 10, 12, 21, 78, 89, 109, 128, 130, 136, 144, 146, 151, 157, 159, 164, 165, 167, 169, 177, 179, 189.

⁴⁵ Makrîzî, *el-Hitat*, I, 206, II, 393.

⁴⁶ Vezir Taceddin en-Neşv'in (ö. 782/1380) hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 391, 407; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 205; Zeyneddin Abdülbasit b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malatî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ö. Abdüsselam Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002, II, 168; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 266, 281.

⁴⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 374.

⁴⁸ Vezir Şemseddin Ebü'l-Ferec Abdullah el-Maksî (ö. 795/1393) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 793; Takiyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe *Târihu İbn Kâdî Şühbe* (nşr.

alınması sebebiyle vezaret divanı açık verdiğiinden görevini yürütemeyerek istifa ettiği, bunun üzerine Kerimüddin b. Mekânîs'in⁴⁹ bu beldeler olmasa da vezirliğe ait yükümlülükleri yerine getirebileceğini vaat ederek vezir olmaya muvaffak olduğu kaydedilmektedir.⁵⁰

el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un veziri Kâtibü Arlân'ın da⁵¹ vezirliği kabul etmek için bazı şartlar ileri sürdüğü belirtilmektedir.⁵² Emîr Muhammed b. es-Sakrî'nin⁵³ vezarete tayin edilirken, "Kâtibü Arlân'ın yaptığı gibi vezaret divanından alınan beldelerin iadesini şart koştuğu"⁵⁴ şeklindeki bilgiden, onun şartlarından birisinin vezaret divanından alınan beldelerin geri verilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Vezaret divanından alınan bu beldelerin hangileri olduğu belirtilmemekle birlikte, İbnü'l-Cîân, Cîze'ye bağlı Dümû ve Üşmûneyn'e bağlı Bûk köyünün gelirlerinin önceden vezaret divanına ait olduğunu, ancak daha sonra başkalarına tahsis edildiğini bildirmektedir.⁵⁵

Adnan Derviş), I-IV, Dimaşk 1977-1997, I, 487; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 460; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 136; Abdülbasis el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 332.

⁴⁹ Vezir Kerimüddin Abdülkerim b. Mekânîs'in (ö. 803/1401) hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 1072; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 169-170; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIII, 22-23; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebî Muhammed Abdülaziz), I-VIII, Kahire 1984-1999, VII, 337-340; Abdülbasis el-Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 55; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 636.

⁵⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 410, 411; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 231.

⁵¹ Kâtibü Arlân diye meşhur Vezir Şemseddin İbrahim b. Abdullah el-Kıptî'nin (ö. 789/1387) hayatı hakkında bk. İbn Dokmak, *el-Cevheru's-semîn*, s. 463; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 569; a.mlf., *Düerü'l-ukûdi'l-feride fî terâcimi a'yâni'l-müfide* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî), I-II, Dimaşk 1995, I, 122-125; İbn Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*, I, 224-225; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 338-339; a.mlf., *ed-Düerü'l-kâmine*, I, 26; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 312; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfî*, I, 74-76; Abdülbasis el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 250.

⁵² Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 486; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 272.

⁵³ Vezir Emîr Nasirüddin Muhammed b. el-Hüsam Laçin es-Sakrî (ö. 794/1391) hakkında bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/2, 327-328; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 779; a.mlf., *el-Hitat*, II, 65; İbn Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*, I, 453-454; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 448; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 134.

⁵⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/1, 237; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 727-728.

⁵⁵ *et-Tuhfetü's-seniyye*, s. 144, 182.

Vezeret divanının en fazla gelir kaybı ve malî dengesinin bozulması, Katya arazisinin elinden alınmasıyla olmuştur. Nitekim İbn İyâs (ö. 930/1524), 920 (1514) senesinde sultanın Katya arazisini vezaret divanından alarak büyük bir emîre iktâ olarak verdiğini ve bu sebeple divanın gelir gider dengesinin tamamen bozulduğunu ve görevlerini yerine getiremediğini bildirmektedir.⁵⁶

Söz konusu müdahaleler neticesinde bazı gelirlerini kaybetmesi yüzünden malî açıdan zor durumda kalan vezaret divanı, bir taraftan da zaman içerisinde başka gelirler tahsis edilerek takviye edilmeye çalışılmıştır. Nitekim 844 (1440) senesinde sultanın Cize'de bulunan arazilerine ilave vergiler konulduğu ve bunlardan elde edilen gelirin de takviye olarak vezire tahsis edildiği bildirilmektedir.⁵⁷ İbnü'n-Nahhâl⁵⁸ üçüncü defa vezirliğe tayin edildiğinde, malî durumunun bozuk olması sebebiyle vezaret divanına her ay dört bin dinar para ve altı yüz baş koyun yardımı yapılmasının kararlaştırıldığı bildirilmekte, onun bu yardımlara rağmen görevlerini yerine getiremediği ve daha sonra günde yetmiş beş bin dirheme ulaşan miktarda ilave yardım aldığı da belirtilmektedir.⁵⁹

Vezeret divanına ait gelirlerden birisi de meks (ç. mükûs) denilen gayr-ı şer'î vergilerdi. Makrîzî mekslerin birçoğuna vezirlerin nezaret ettiğini belirtirken, bunun vezirin elinde kalan birkaç görevden birisi olduğunu da ifade etmektedir.⁶⁰ Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370) vezirin kendi zamanında, mekslere nezaret eden bir kimse olarak görüldüğünü⁶¹ belirtmek suretiyle bu hususu teyit etmektedir.

⁵⁶ *Bedâiu'z-zühûr*, IV, 368.

⁵⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/3, 1221. Ayrıca bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 346.

⁵⁸ Vezir Sadeddin Ferec b. Macid b. en-Nahhâl (ö. 865/1461) hakkında bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XVI, 312; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts., VI, 169; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, VI, 105; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 372-373.

⁵⁹ İbn Tağriberdî, *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve's-şühûr* (nşr. Muhammed Kemaledin İzzeddin), I-II, Beyrut 1990, II, 523, 571.

⁶⁰ *el-Hitât*, I, 111, II, 224.

⁶¹ *Muîdü'n-niam*, s. 28.

Kaynaklarda bir çok meks çeşidine işaret edilmektedir.⁶² Bunlardan bazıları vezirlerle ilgilidir. Mesela Makrîzî, Memlûkler Devleti'nde ilk defa meks koyan vezirin Fâizî olduğunu ve bunu "el-hukuku's-sultaniyye" ve "el-muâmelâtü'd-dîvâniyye" diye isimlendirdiğini, köle, hayvan ve bazı ticarî eşyaya meks terettüp ettirdiğini ve damân usulü⁶³ ile alkollü içkilerden ve umumhânelerden vergi topladığını kaydetmektedir.⁶⁴

Fâizî ayrıca gayri menkuller üzerine de meks koymuştur. Bunlardan en çok bahsedilenler taskî' ve takvîm denilen vergilerdir.⁶⁵ İbn Şeddâd (ö. 684/1285), taskî'nin her türlü gayri menkule konulan vergi olup, sahiplerinden her sene muayyen bir miktar olarak tahsil edildiğini, takvîmin ise evlere değer biçilmesinden sonra her dinardan bir dirhem olmak üzere tespit edilip alınan vergi olduğunu bildirmekte, bunların Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın gayretleri ile el-Melikü'z-Zahir Baybars (658-676/1260-1277) tarafından kaldırıldığını ilave etmektedir.⁶⁶ Ancak bu vergiler daha sonra tekrar getirilmiş olmalıdır. Zira Taceddin b. binti'l-Eazz'in⁶⁷ ikinci vezirliği sırasında bunların kaldırılması için büyük gayret gösterdiği ve sonunda buna muvaffak olduğu bildirilmektedir.⁶⁸

Vezirlerin ihdas ettikleri mekslerden birisi de, nisfu's-semsere denilen ve satılan mallardan elde edilen her yüz dirhem için biri sultana diğeri komisyoncuya olmak üzere

⁶² Meks çeşitleri için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 227-228; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, IX, 286-287; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 150-152; a.mlf., *el-Hitat*, I, 88-89, 105-107.

⁶³ R. Dozy, iltizama benzeyen damân usulünü vergilerin bir garantör vasıtasıyla toplanması olarak tarif etmektedir (*Supplément aux Dictionnaires Arabes*, I-II, Beyrut 1968, II, 14). Ayrıca bk. Hassanein Rabie, *The Financial System of Egypt (A. H. 564-741/A. D. 1169-1341)*, London 1972, s. 136-137; Mustafa Demirci, *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003, s. 408-423.

⁶⁴ *el-Hitat*, I, 105, II, 90.

⁶⁵ Mekîn b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 165-166; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/2, 384.

⁶⁶ *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1983, s. 301.

⁶⁷ Vezir Taceddin Abdülvehhab b. binti'l-Eaz (ö. 665/1267) hakkında bk. Ebû Şâme, *ez-Zeyl*, s. 240; Yünîni, *Zeylû Mir'ât*, II, 369-371; Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhamid Salih Hamdan), Kahire 1993, s. 9-10; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 140-146 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut 1999-2000, sene 661-670, s. 199-200; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1998, s. 258-263.

⁶⁸ İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, s. 259.

alınan iki dirhem komisyon vergisiydi. Vezir İbnü's-Şeyhî'nin ihdas ettiği bu verginin el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun tarafından kaldırıldığı belirtilmektedir.⁶⁹

Şarkıcı ve umumhâne kadınları ile her türlü düğün için konulan damânü'l-meğânî ve ev alım satımından alınan damânü'l-karârîl adlı mekslerin de vezirlerle ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce bazı vezirlerin çok gelir getirdiği için işleme koydukları⁷⁰ damânü'l-meğânî 778 (1376) senesinde Sultan el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin II. Şaban (764-778/1363-1376) tarafından kaldırılmıştı. Uygulamaya göre düğün sahipleri bu vergiyi toplayan görevliye beş yüz dirhem ödemek zorundaydı. Kadınlar da söz konusu görevliden itlak denilen izin belgesini almadan zifaf için süslenemezlerdi. Yine evlenme ve sünnet merasimlerinde bu görevliden itlak alınmadan def çalınamazdı. Alınan her itlak belgesi için ayrı bir vergi belirlenirdi. Şarkıcı kadınlar evlerinden başka bir yerde kalacaklarsa mutlaka vergi ödemek zorundalardı. Evlerinde kalıp kalmadıkları bu görevlinin adamları tarafından her gece teftiş edilirdi. Umumhâne kadınları için de ayrıca belirlenmiş vergiler vardı. Yukarı ve Aşağı Mısır'ın çeşitli yerlerinde, hem şarkıcı hem de umumhâne kadınlarının kalabilmeleri için tahsis edilmiş belirli yerler vardı. Söz konusu kadınlar buralarda kalabilmek için belirlenen vergileri öderlerdi. Yine aynı sene içerisinde vezirlerin sık sık başvurduğu damânü'l-karârîl denilen ve ev satın almak isteyenlerin her bin dirheme yirmi dirhem olarak ödemek zorunda oldukları vergi de ortadan kaldırılmıştı. Söz konusu vergi yürürlükte iken sıkı bir şekilde takip edilir ve bu vergiyi ödeyenlere bir belge verilirdi. Bu belge olmadan alım-satım işlemi onaylanmazdı.⁷¹

Vezir Kerimüddin b. Mekânis'in hacı adaylarının toplandıkları yere giderek yolculuk için satın aldıkları develere ait evrakları incelediği ve bu deve ticaretinden alınan meksleri yürütmekle görevli mübaşirlerin mührü bulunmadığında hacılara ağır para cezaları verdiği kaydedilmektedir.⁷²

⁶⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 150-151; a.m.f., *el-Hıtat*, I, 89; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 45-46.

⁷⁰ Makrîzî 749 (1348-1349) senesinde Vezir Mencek el-Yusuffî'nin Kahire'deki veba salgını nedeniyle damânü'l-meğânîyi toplayan dâmineden tahsil edilecek meksi üçte bir oranında azalttığını bildirmektedir (*es-Sülûk*, II/3, 783).

⁷¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 266-267. Ayrıca bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 127.

⁷² Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 343; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 177.

Vezir Bedreddin Muhammed b. et-Tûhî'nin⁷³ tahıllardan çuval başına üç dirhem alınan bir vergi olarak tarif edilen meksû'l-ğalle⁷⁴ adlı vergiyi iptal ettiğinden bahsedilmesi⁷⁵ söz konusu meksin de vezirler tarafından toplandığını göstermektedir. Vezir Taceddin Abdürrezzak b. Katibi'l-Münâhât'ın⁷⁶ ise, dârü't-tüffâh meksi⁷⁷ diye bilinen ve daha önce ortadan kaldırılmış olan vergiyi yeniden yürürlüğe koyduğu belirtilmektedir.⁷⁸

Vezir Sadeddin b. el-Bakarî'nin⁷⁹, Kahire'deki bir köprü'nün yanına meks tahsilatı için büro inşa ettirdiği zikredilmektedir.⁸⁰ Memlûkler'in son dönemi tarihçilerinden Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495) kendi dönemindeki vezirlerin meksleri aşırı bir şekilde artırdıklarını, hatta dîvânü'l-mevârîsi'l-haşriyyeye⁸¹ dahi vergi koyduklarını, bu vezirlerden Muhammed el-

⁷³ Vezir Bedreddin Muhammed b. Muhammed et-Tûhî (ö. 807/1404-1405) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 1167; İbn Hacer, *Zeylû'd-Düleri'l-kâmine*, s. 110; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XIII, 38; Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, X, 36; Abdülbasit el-Malatî, *Neylül'emel*, III, 122; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 724.

⁷⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 254.

⁷⁵ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 524.

⁷⁶ Vezir Taceddin Abdürrezzak b. Abdullah b. Kâtibi'l-Münâhât (ö. 827/1424) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 673-674; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 335; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XV, 121-122; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 257-259; Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, IV, 194-195; Abdülbasit el-Malatî, *Neylül'emel*, IV, 153; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 92.

⁷⁷ Kaynaklarda mahiyeti hakkında bilgi verilmeyen bu meks, adından da anlaşıldığı gibi sebze ve meyve ticaretinden alınan bir vergi çeşidi olmalıdır.

⁷⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 621; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 335; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XV, 121.

⁷⁹ Vezir Sadeddin Nasrullah b. el-Bakarî (ö. 799/1397) hakkında bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/2, 478; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 885; a.mlf., *el-Hitat*, II, 65-66; İbn Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*, I, 646-647; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 543; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XII, 160; Abdülbasit el-Malatî, *Neylül'emel*, II, 379; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 488.

⁸⁰ Makrîzî, *el-Hitat*, II, 148.

⁸¹ Ölenlerin isimlerinin kaydedildiği, vârisi olmayan terekelerin belirlendiği, dolayısıyla bütün verâset işlerinin yürütüldüğü bu divan hakkında geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, IV, 33, XI, 93, 324, 373, 375, XIII, 384, 385; Abdülmun'im Macid, *Nüzum*, I, 76-77.

Babâvî'nin⁸² kendisinden önceki vezirlerle anlaşması bulunan kimselere dahi yirmi sene hatta daha fazla geriye dönük meks terettüp ettirdiğini kaydetmektedir. Müellif, Vezir Yeşbek min⁸³ Mehdî'nin⁸⁴ bazı meksleri ortadan kaldırdığını, bunların aylık tahsilatı bin dinarı geçen Katya, kereste tüccarlarına konulan el-haşşâbîn ve yün ticaretine konulan el-gazel meksleri olduğunu ilave etmektedir.⁸⁵

Kahire ve Mısır'a kara ve deniz yoluyla getirilen ticaret mallarından alınan vergilerin de vezaret divanının gelir kaynaklarından olduğu bildirilmektedir.⁸⁶ Mısır-Suriye güzer-gahında yer alan Katya'ya gelen tüccarlardan vergi alınır, Şam'dan gelenlerin bu şehirden, Mısır'dan gelenlerin de Mısır'dan almak zorunda olduğu ellerindeki ticaret mallarını gösteren zabıtlar bulunmayanlar Katya'da bekletilirdi.⁸⁷

Kaynaklarda, bu vergilerin ağırlığından da bahsedilmektedir. Mesela Vezir Fâizî'nin tüccarlara ağır vergiler getirdiği söylenmiştir.⁸⁸ Diğer yandan el-Melikü'l-Mansur Hüsameddin

⁸² Vezir Muhammed el-Babâvî (ö. 869/1465) hakkında bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XVI, 340-342; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 118-119; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, VI, 218; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 431-432.

⁸³ Türk Memlûkler döneminin sonlarına doğru kullanılmaya başlandığı görülen ve Çerkez Memlûkler döneminde yaygınlaşan "min" nisbesinin tam olarak neyi ifade ettiğini tespit etmek güçtür. Bununla birlikte, Memlûk araştırmacılarından Ayalon, bu nisbenin ne anlama geldiğini tam olarak tespit etmenin mümkün olmadığını söylemekte, ancak bazı örneklerden hareketle "min" nisbesi ile ilgili birtakım tahminler yapılabileceğini belirtmektedir. Bu nisbenin yapıldığı şahıs için üç ihtimal bulunduğunu ifade eden araştırmacı, özetlemek gerekirse birincisinin memlûk satın alan tacir, ikincisinin onu azat eden kişi olduğunu söylerken, son olarak da zayıf bir ihtimalle "bin" kelimesinin tahrif edilerek "min" şekline dönüşmüş olabileceğini, ancak bu son şıkla ilgili bir örnek bulamadığını kaydetmektedir. Bk. David Ayalon, *The Mamlûk Military Society, Collected Studies*, London 1979, IV. kısım, s. 223-232.

⁸⁴ Emîr Yeşbek min Mehdî (ö. 885/1480) hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 272-274; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 271, 274; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, III, 170-171, 172-174, 177; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun, *Müfâkehetü'l-hillân fi havâdisi'z-zamân* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1998, s. 26.

⁸⁵ *İnbâü'l-hesr bi-ebnâi'l-asr* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, s. 38, 39.

⁸⁶ İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 97.

⁸⁷ İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rif*, s. 224; İbn Battûta, *Rihle*, I, 232; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 52-53.

⁸⁸ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 6; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 384; a.mlf., *el-Hitât*, II, 90.

Laçin'in (696-698/1296-1299), Vezir Fahreddin el-Halilî⁸⁹ narh koymak suretiyle tüccarlara haksızlık yapmaması hususunda ikaz ettiği bildirilmektedir.⁹⁰ Vezir Kerimüddin b. Mekânîs'in de ağır vergiler koymak suretiyle tüccarlara bir takım haksız uygulamalar yaptığı kaydedilmektedir.⁹¹ Vezir Kâtibü Arlân'ın tüccarları belirlediği fiyattan buğday almaya zorlayarak büyük zarara uğrattığı⁹² şeklindeki bilgi de bu tür örneklerdendir. Yine el-Melikü'n-Nasır Ferec'in ([801-808/1399-1405], [809-815/1405-1412]) vezirlerinin, tüccarları yüksek fiyattan mal satın almaya zorlayarak büyük zulümler yaptıkları zikredilmiştir.⁹³

Divânü'l-mevârisi'l-haşriyye vasıtasıyla elde edilen ve beytülmale nakledilen hasılatın da vezaret divanının varidatı arasında olduğu belirtilmektedir.⁹⁴ Kalkaşendî, bu divan vasıtasıyla elde edilen gelirlerin vezirin nezareti altında beytülmale gönderildiğini bildirmektedir.⁹⁵ Makrîzî de kendi zamanında mevârisü'l-haşriyye ile vezirin ilgilendiğini ve onun bazen adil davranıp, bazen de haksızlıklar yaptığını ifade etmektedir.⁹⁶ Kaynaklarda bu hususta bazı uygulama örneklerine rastlanmaktadır. Mesela Vezir Fahreddin b. el-Halilî'nin vezaret divanının açıklarını kapatmak için mevârisü'l-haşriyyede haksız uygulamalara gittiği, hatta vârisi olsa dahi miraslara el koyduğu belirtilmekte,⁹⁷ tahta çıkan el-Melikü'l-Mansur Hüsameddin Laçin'in, onu bu hususta haksızlık yapmaması için uyardığı kaydedilmektedir.⁹⁸

⁸⁹ Vezir Fahreddin Ömer b. Abdilaziz b. el-Halilî (ö. 711/1312) hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 126; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 192; Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 635-638; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 66; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 113; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 100-101.

⁹⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 823.

⁹¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 444; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 234.

⁹² Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 553; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 318.

⁹³ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 226.

⁹⁴ İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 97.

⁹⁵ *Subhu'l-a'şâ*, III, 460.

⁹⁶ *el-Hitat*, I, 111.

⁹⁷ Makrîzî, *Kitâbü İğâseti'l-ümme bi keşfi'l-ğumme* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Cemaleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 37-38.

⁹⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 823.

Sehâvî (ö. 902/1497), Vezir Takıyyüddin Musa b. Ebî Şakir'i,⁹⁹ vezirliği sırasında mevârisü'l-haşriyyede adaletli davrandığı için övmüştür.¹⁰⁰

Diğer taraftan mevârisü'l-haşriyyeden elde edilen gelirlerin bazen başka müesseseler tarafından tahsil edildiği de görülmektedir. Nitekim 813 (1411) senesinde bu divana ait gelirlerin üstâdâr tarafından tahsil edildiği kaydedilmekte, ancak bir süre sonra 817 (1414) yılında bu divanla ilgilenme görevinin tekrar vezire verildiği bildirilmektedir.¹⁰¹ 852 (1448) senesine gelindiğinde mevârisü'l-haşriyye divanının bu defa nâzırı'l-hâssa bağlandığı, ancak üç gün sonra tekrar vezire iade edildiği belirtilmektedir.¹⁰²

Vezaret divanına ait gelirlerden birisi de himâ (koru) arazileri¹⁰³ ve müste'cirât denilen kiraya verilmiş beldelerden elde edilen hasılat idi.¹⁰⁴ Makrîzî, himâyât ve müste'cirâtın el-Melikü'n-Nasır Ferec zamanında ortaya çıktığını ve bu uygulama sebebiyle Mısır'daki bir çok arazinin harap olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Makrîzî'nin bu tespitiyle birlikte, müste'cirât uygulamasının bundan çok önce var olduğuna dair bazı örneklere rastlanmaktadır. Nitekim 703 (1304) senesinde vezir olabilmek için gayret sarfeden İbnü's-Şeyhî'nin bazı emirlere bu hususta yardımcı olsunlar diye vezirliğe getirilirse vezaret divanına ait beldeleri onlara kiralamayı vaat ettiği kaydedilmektedir.¹⁰⁶ Yine Kâtibü Arlân'ın vezirliğe tayin edildiği sırada vezaret divanının zor durumda olduğu, buraya ait beldelerin düşük meblağlar karşılığında

⁹⁹ Vezir Takıyyüddin Abdülvehhab b. Abdullah b. Musa b. Ebî Şakir (ö. 819/1416) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 378; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 110-111; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIV, 144; a.m.f., *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 383-384; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 249, V, 102-103; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 316; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 29.

¹⁰⁰ *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, V, 103.

¹⁰¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 160, 282; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 463, III, 35.

¹⁰² İbn Tağriberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 176, 177; Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*, Kahire, ts., s. 215. Ayrıca bk. Richard T. Mortel, "The Decline of Mamlûk Civil Bureaucracy in the Fifteenth Century: The Career of Abû'l-Khayr al-Nahhâs, *Journal of Islamic Studies*, IV/2 (1995), s. 179.

¹⁰³ Himâ, özel mülkiyet altında olmayan arazilerin hayvan otlatmak üzere kamu yararına tahsisi ve bu araziler için kullanılan hukuki terim olarak tarif edilmektedir. Bu hususta bk. Hacı Mehmet Günay, "Himâ", *DİA*, XVIII (1998), s. 52.

¹⁰⁴ İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 97; İbn Tağriberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, II, 571.

¹⁰⁵ *el-Hitat*, I, 111.

¹⁰⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 954; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 314.

emîrlere kiralandığı ve ücretlerinin peşin alınıp harcandığı¹⁰⁷ şeklindeki bilgiler de müste'cirât uygulamasının el-Melikü'n-Nasır Ferec'ten önce var olduğunu göstermektedir.

Müste'cirât uygulaması daha sonraki dönemlerde de devam etmişti. Nitekim Hafîb el-Cevherî, 873 (1468-1469) senesinde vefat eden iki kişinin hal tercemelerinde, bunların, Kerimüddin b. Kâtibi'l-Münâhât ve Eminüddin İbrahim b. el-Heysam'ın¹⁰⁸ vezirlikleri sırasında vezarete ait beldeleri kiraladıklarından bahsetmektedir.¹⁰⁹

İbn Şahin ez-Zâhirî (ö. 873/1468) rüsümü vilâyât denilen bir vergiyi de vezaret divanının gelirleri arasında göstermektedir.¹¹⁰ Diğer kaynaklarda da bu isimde bir vergiden bahsedilmekte, valiler, nâipler ve komutanlar tarafından pazar amirleri ve umumhâne yöneticilerinden alınan bu verginin el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun tarafından ortadan kaldırıldığı bildirilmekte, ancak vezaretle ilgisine işaret edilmemektedir.¹¹¹

Vezaret divanı gelirlerinin toplu bir sunumunu yapan İbn Şahin ez-Zâhirî son olarak çeşitli bölgelerdeki kuyulardan, şeker kamışı ve fıstık ziraatinden elde edilen gelirler ve dolâbü's-sevâkî denilen sulama araçları vasıtasıyla yapılan ziraatten tahsil edilen varidatın da bu divanın gelirleri arasında olduğunu belirtmektedir.¹¹² es-Sevâkî nezaretinin vezire ait olduğuna İbn Tağriberdî (ö. 874/1469) ve Sehâvî de işaret etmişlerdir.¹¹³

Buraya kadar sayılan gelirlere nezaret eden vezir söz konusu varidatın gerekli yerlere harcanmasını sağlamakla da yükümlü idi. İbn Şahin ez-Zâhirî, vezir divanına ait yükümlülükleri yabancı ülkelerden gelen elçilerin yiyeceklerinin temini, sultana ait yemekleri ifade

¹⁰⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 569; a.m.f., *Dürerü'l-ukûd*, I, 122; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 312.

¹⁰⁸ Vezir Eminüddin İbrahim b. Mecdüddin Abdülgani b. el-Heysam (ö. 859/1455) hakkında bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XVI, 175-176; a.m.f., *Havâdisü'd-dühûr*, II, 552-554; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 67-68; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, V, 436-437; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 323-324.

¹⁰⁹ *İnbâü'l-hesr*, s. 85, 98.

¹¹⁰ İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 97.

¹¹¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 227-228; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 151; a.m.f., *el-Hıtat*, I, 89; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, IX, 46.

¹¹² *Zübde*, s. 97. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 376, dn. 1.

¹¹³ İbn Tağriberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 177; Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 215.

eden esmitatü'l-hâssı's-sultânî¹¹⁴ masraflarının karşılanması, sultanın gerçekleştirdiği inşa ve imar faaliyetlerinin giderlerinin ödenmesi, sultan memlûklerinin râtibü'l-lahm denilen günlük et istihakları ve yemeklerinin verilmesi, beytümale yüklenen her türlü ihsan, ulûfe ve sadakaların ödenmesi, el-istablâtü's-şerîfe denilen sultana ait ahırlardaki hayvanların saman, yulaf vb. yemlerinin temin edilmesi şeklinde sıralamaktadır.¹¹⁵

Kaynaklarda bunların bir kısmı ile ilgili örnekler bulunmaktadır. Mesela Makrîzî'nin, üstâdârlık, dîvânü'l-müfred ve hâs nazırlığı görevlerinde bulunan bir şahsın aylık olarak ödemekle yükümlü olduğu sultana ait hayvanların alık denilen yemlerinin miktarının yüksekliğine işaret ederken, bu miktara vezirin üstlendiği kısmın dahil olmadığını söylemesinden¹¹⁶ vezirin de sultanın hayvanlarının yemini temin etmekle yükümlü kişiler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Yine Emir Mencek el-Yusufî'nin vezirliğe tayin edildikten sonra el-istablû's-sultânîdeki hayvanların yemlerinde büyük miktarda kısıtlamaya gittiği¹¹⁷ 837 (1433) senesinde sultanın vezir ve üstâdâr olan Kerimüddin b. Kâtibi'l-Münâhât'ı, Şam'a yapacağı sefer için vezaret divanına ait olan alıkı hazırlamakla görevlendirdiği¹¹⁸ şeklindeki bilgiler de bu hususu teyit eden diğer örneklerdir.

728 (1328) senesinde sultanın komşu bir ülkeden Kahire'ye gelen bir emîri ağırlamakla veziri görevlendirmiş olması¹¹⁹ vezirlerin elçilerin ağırlanmasıyla ilgili görevlerine örnek olarak gösterilebilir.

Vezir Mencek el-Yusufî'nin Ramazan ayında ve her iki bayramda verilmesi âdet olan ziyafetleri vezaret divanına ağır yük getirdiği gerekçesiyle iptal ettirmesi,¹²⁰ esmitatü's-sultânî

¹¹⁴ Esmiatü'l-hâssı's-sultânî hakkında geniş bilgi için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VIII, 221-222; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 40-41; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 56; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 210-211.

¹¹⁵ *Zübde*, s. 97-98. Krş. Muhammed b. Ebi'l-Feth Muhammed es-Sûfî eş-Şâfî, *Kitâbü's-Safve fi vasfi'd-diyâri'l-Misriyye ve nizâmi'l-Memâlik* (nşr. Talâl Cemil er-Rifâî), Kahire 1992, s. 168-170.

¹¹⁶ *Dürrerü'l-ukûd*, I, 114.

¹¹⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 749; a.mlf., *el-Hitat*, II, 320.

¹¹⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 904; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 513.

¹¹⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 294.

¹²⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 807, 810; a.mlf., *el-Hitat*, II, 322.

giderlerini vezirin karşıladığına dair örneklerdendir. Ancak bu örnekte Mencek el-Yusuffî'nin vezirliğin yanısıra, esmitatü's-sultânî işini düzenlemekle yükümlü olan üstâdârlık görevini yürüttüğü de göz önüne alınmalıdır. Bu noktada vezirin görevinin sadece masrafları ödemek olduğu, organizasyonun üstâdâr tarafından yapıldığı sonucuna varmak daha uygun gözükmektedir. Yine 800 (1398) senesinde sultanın umumi bir ziyafet için üstâdârla birlikte Vezir Bedreddin Muhammed b. et-Tûhî'yi de görevlendirmiş olması¹²¹ bu husustaki bir başka örnektir.

Sultana ait bazı inşa ve imar faaliyetlerinin giderlerinin de vezir tarafından ödendiğini gösteren örnekler mevcuttur. Mesela 746 (1345) senesinde el-Melikü'l-Kamil Seyfeddin Şaban'ın (746-747/1345-1346) vezaret divanına ait masraflardan olan imar faaliyetlerini durdurduğu kaydedilmektedir.¹²² Vezir Mencek el-Yusuffî'nin de sultana ait imar faaliyetlerini durdurarak vezaret divanının giderlerini azalttığı bildirilmektedir.¹²³ 823 (1420) senesinde sultan, Vezir Bedreddin Hasan b. Nasrullah'ı¹²⁴ metruk vaziyetteki bir meydanı yeniden imar etmekle görevlendirmiştir.¹²⁵ Yine 919 (1513) senesinde Cîze arazilerinin sulanmasında kullanılan bir bendin yıkılması üzerine sultanın, Vezir Yusuf el-Bedrî'yi¹²⁶ bendi yeniden inşa etmekle görevlendirdiği kaydedilmektedir.¹²⁷

¹²¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 902; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 15; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XII, 81.

¹²² Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 682.

¹²³ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 749; a.mlf., *el-Hitat*, II, 320.

¹²⁴ Vezir Bedreddin Hasan b. Nasrullah (ö. 846/1442) hakkında bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, IV, 202-203; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XV, 494-495; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, I, 83-85; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 130-131; a.mlf., *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 49-51; Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafî el-Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârîhi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1970-1994, IV, 262; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 234-235.

¹²⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 529; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 221; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XIV, 95.

¹²⁶ Kaynaklarda hayatı hakkında bir kayıt bulamadığımız Vezir Yusuf el-Bedrî ile ilgili ulaşabildiğimiz yegâne bilgi, 925 (1519) senesinde İstanbul'a gitmek üzere bindiği geminin batması sonucu boğularak öldüğü şeklindedir. Bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, V, 291.

¹²⁷ İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, IV, 329.

Kaynaklarda vezirin üstlendiği harcamalarla ilgili en fazla örnek beytümale yüklenen ihsan ve ulûfeler ile sultan memlûklerinin et istihkakları ile ilgili olanlardır. Mesela el-Melikü's-Salih İmadüddin İsmail'in (743-746/1342-1345) hizmetçi ve cariyelere yaptığı ihsanlar ve bir çok kimseye bağlattığı maaşlar, vezaret divanının yükünü artırmış ve vezir bunları karşılamaktan aciz kalmıştı. Bunun üzerine el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun dönemi uygulamalarına geri dönülerek tasarrufa gidildi ve divanın malî açıdan zorluktan kurtulması sağlandı.¹²⁸ 745 (1345) senesinde ise beytümale ve vezaret divanının ödediği maaş ve ihsanlardaki artışlar dolayısıyla, divan görevlerini yerine getiremez hale gelmiş, vezir, sultan memlûklerinin et ve şeker istihkaklarını ödeyememişti. Bunun üzerine sultanın ailesi hariç geri kalan herkesin şeker istihkakı kesildi, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminden sonra bağlanan maaşlar iptal edildi ve memlûklere tahsis edilen et vb. yiyeceklerden büyük oranlarda kesintiye gidildi.¹²⁹

Sultanların bir çok kimseye maaş bağlatıp, ulûfe dağıtmaları şeklindeki keyfî harcamaları vezaret divanını zor duruma sokuyordu. Bu sebeple vezirler çeşitli önlemler almak zorunda kalıyorlardı. Nitekim 747 (1346) senesinde vezirin idaresi altında bulunan havâichâne¹³⁰ giderlerinden dört bin dirhem kesintiye gidildiği kaydedilmektedir.¹³¹ 750 (1350) senesinde vezirin, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde on üç bin dirhem olan havâichâne giderlerinin yirmi iki bin dirheme ulaştığını belirterek şikayetçi olduğu ve bu sebeple gelir-gider cetveli hazırlattığı, bunun sonucunda gelirlerin on milyon dirhem, vezaret ve hâs divanlarının ortak giderlerinin yirmi dört milyon altı yüz bin dirheme ulaştığının tespit edildiği bildirilmektedir.¹³² İbn Zebûr diye tanınan Vezir Alemüddin Abdullah b. Taceddin'in¹³³ göreve tayin edildikten sonra hemen hesapları incelemeye aldığı, beytümale

¹²⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 627.

¹²⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 671; a.mlf., *el-Hıtat*, II, 50, 231.

¹³⁰ Havâichâne, sultanın mutfacı, ümera, devlet görevlileri ve sultan memlûklerinin et ve baharat ihtiyaçlarının temin edildiği, vezirin nezareti altında bulunan zahire ambarıdır. Geniş bilgi için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VIII, 221-224; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 12.

¹³¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 715.

¹³² Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 808.

¹³³ Vezir Alemüddin b. Zebûr (ö. 755/1354) hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 652-656; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 258; Bedreddin Hasan b. Ömer b. Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh fi eyyâmî'l-Mansûr ve*

ve sultana ait ambarlarda para ve yiyecek bulunmadığı hususunda zabıt tutturarak sultan ve ümeraya arz ettiği, daha sonra aldığı bazı tedbirler neticesinde havâichâne için gerekli şeker, yağ, fındık, fıstık, badem ve diğer yiyecekleri temin ederek depolara gönderdiği kaydedilmektedir.¹³⁴ Aynı vezirin et fiyatlarının aşırı yükselmesi sebebiyle zarara giren komisyoncuları devreden çıkararak bizzat kendisinin koyun satın aldığı da belirtilmektedir.¹³⁵

Vezir Kâtübü Arlân da İbn Zebûr gibi vezaret divanındaki bu tür giderleri kontrol altına alarak işleri düzene sokmuştu. Et istihakları için aldığı koyunların kesiminde bizzat hazır bulunuyor ve hak sahiplerine kendisi dağıtıyordu. Şeker imalathâneleri kapatıldığı için kesilen şeker istihaklarını, imalathaneleri yeniden faaliyete sokarak ödemeye başladı. Diğer taraftan boş olan beytümali parayla, ambarları da zahire ile doldurdu.¹³⁶

Vezir Fahreddin Macid b. Gurâb¹³⁷ vezirliği esnasında sultan memlûkleri, ümera ve devlet görevlilerine tahsis edilmiş olan et istihaklarını et olarak değil muayyen bir miktar para şeklinde vererek bu sıkıntıyı gidermeye çalıştı. Onun et istihakları yerine ödediği para etin gerçek değerinin altında olduğundan divanın yükü hafifledi, zira daha önce günlük et gideri elli bin dirhemi aşırıyordu. O ve kendisinden önceki vezirler bu parayı ödemekten aciz kaldıklarında hakarete uğruyorlardı. Bu açıkları kapatamayan vezirler ya kaçıp gizleniyor ya da istifa ediyorlardı. Buna imkan bulamayanlar da cezalandırılıyorlardı. Vezirlerden et parasını tahsil eden araçlar güç sahibi kimseler olduklarından bu parayı ya vezirden alıyorlar veya vezirin yönlendirdiği bir kimseden tahsil ediyorlardı. Vezir günlük et parasını o gece bir şekilde ödeyemezse bu araçlar tarafından aşağılanıyor, evindeki yatağı dahil ne varsa elinden alınıyordu. Dolayısıyla et istihakının Fahreddin Macid b. Gurâb tarafından para

benîh (nşr. M. Muhammed Emin-Saîd A. Âşûr), I-III, Kahire 1976-1986, III, 179-180; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 881-883; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebîr*, IV, 426-433; a.mlf., *el-Hitat*, II, 60-62; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 147; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 299.

¹³⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 828; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebîr*, IV, 428.

¹³⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 854.

¹³⁶ Makrîzî, *Dürrerü'l-ukûd*, I, 124.

¹³⁷ Vezir Fahreddin Macid b. Gurâb (ö. 811/1409) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 87, 89; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 401; a.mlf., *Zeylü'd-Dürrerü'l-kâmine*, s. 133; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIII, 173; Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi*, I, 65, 66, VI, 234-235; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 176.

olarak ödenmeye başlanması daha sonraki vezirlere de büyük kolaylık sağladı ve onları rahatlattı.¹³⁸

Vezir Kerimüddin b. Kâtibi'l-Münâhât da¹³⁹ et istihkaklarının fazlalığı sebebiyle bir takım tedbirler almıştı. Çok sayıda koyun satın alarak et fiyatlarının yükselmesine mani oluyordu. Bunları istediği fiyattan satıyor, daha sonra da piyasaya çok sayıda koyun vererek tekrar fiyatları düşürüyordu. Ancak bu yüzden Kahire'ye gelen koyun tüccarlarının sayısı azalmış ve et sevkinde sıkıntı ortaya çıkmıştı.¹⁴⁰

Askerlerin et istihkaklarının fazla olması, gelirleri bunu karşılamayan vezirleri sık sık zor duruma düşürüyordu. Mesela 2 Recep 832 (7 Nisan 1429) tarihinde sultan memlûklerinden bir grubun, et istihkaklarının gecikmesi sebebiyle Vezir Kerimüddin b. Kâtibi'l-Münâhât'ın evini yağmaladığı bildirilmektedir.¹⁴¹ Yine 858 (1454) senesinde vezaret divanının zor durumda olması nedeniyle Vezir Eminüddin İbrahim b. el-Heysam'ın sultanla konuşarak ümera, sultan memlûkleri ve diğer görevlilere dağıtılan etlerde kesintiye gidilmesini temin ettiği, ancak emirlerden birisinin bunun sakıncaları hususunda sultanı uyarması neticesinde uygulamadan vazgeçildiği kaydedilmekte,¹⁴² bu yüzden artan masrafları karşılayamaması sebebiyle vezirin ortadan kaybolduğu bildirilmektedir.¹⁴³

26 Rebûlevvel 859 (16 Mart 1455) tarihinde Vezir İbnü'n-Neccâr'ın¹⁴⁴ sultanın masraflarını karşılayamadığı ve üç gündür sultan memlûklerinin et istihkaklarını ödeyemediği için sultanın ağır hakaretlerine maruz kaldığı, bu süre zarfında da memlûklerin saldırılarından

¹³⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 39.

¹³⁹ Vezir Kerimüddin Abdülkerim b. Kâtibi'l-Münâhât (ö. 852/1448) hakkında bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XV, 527; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, I, 169, 188-189; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 340-344; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IV, 313-314; a.mlf., *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 243-244; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, V, 253; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 263.

¹⁴⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 709, 734.

¹⁴¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 802; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 420; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XIV, 327.

¹⁴² İbn Tağriberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, II, 497.

¹⁴³ İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XVI, 83; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, II, 503.

¹⁴⁴ Tahminen 859 (1455) senesinde ölen Vezir Şemseddin Nasrullah b. en-Neccâr hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 200.

korktuğu için makamına gitmediği bildirilmektedir.¹⁴⁵ Onun yerine vezarete getirilmek istenen İbnü'n-Nahhâl'in vezaret divanının gelirlerinin az, gelir getiren beldelerin de harap olduğunu, buna karşılık memlûklerin et istihkakı ve bir kısmına et mukabili verilen paranın fazlalığını ileri sürerek görevi kabul etmek istemediği kaydedilmektedir.¹⁴⁶ Sultan'ın zorlaması sonucu görevi kabul eden İbnü'n-Nahhâl ilave olarak yapılan yardımlara rağmen giderleri karşılayamıyordu. Et istihkaklarını ödeyemediği için sultan memlûkleri evini yağmalamak istemiş, ancak bunu önceden haber aldığı için evindeki eşyaları gizleyerek saklanmıştı. Daha sonra da görevini bırakıp kaçmıştı. Birkaç gün sonra tekrar ortaya çıktığında sultan ona çeşitli yardımlar yaparak vezirliğe devam etmesini kararlaştırdı. Bunlara rağmen o, yine görevini yerine getiremiyordu. Bu sebeple bir kez daha görevini bırakıp ortadan kayboldu. Et istihkaklarını alamayan sultan memlûkleri ise şehre inerek yağma ve talan yaptılar. Sultan günde yetmiş beş bin dirheme ulaşan miktarda yardım yapmayı vaat ederek, ortaya çıkan İbnü'n-Nahhâl'den görevine devam etmesini istedi. O, masrafların çok yüksek olduğunu ileri sürerek şikayette bulundu, sultan da bütün bu yardımlardan sonra yine görevini yerine getiremeyip kaçarsa onu çok ağır bir şekilde cezalandıracağını söyledi.¹⁴⁷

873 (1468) senesine gelindiğinde vezaret divanı ve diğer divanların masraflarının dayanılmaz boyutlara ulaşması sebebiyle bir toplantı düzenlenerek bazı tedbirler alındı. Vezir Yeşbek min Mehdî'nin de iştirak ettiği bu toplantıda üstâdârın üstlendiği aylıkların yanı sıra vezirin yükümlülüğünde bulunan et ve alîk istihkaklarından da büyük kesintiler yapılması kararlaştırıldı.¹⁴⁸

907 (1501) senesinde ise Vezir Toktubay min Veliyyüddin¹⁴⁹ seferde olduğundan et istihkaklarıyla ilgilenen nâzırü'd-devlenin¹⁵⁰ sultanın huzuruna çıkarak vezaret divanının zor

¹⁴⁵ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XVI, 86; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, II, 521.

¹⁴⁶ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XVI, 86; a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, II, 522.

¹⁴⁷ İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, II, 567, 568, 569, 570, 571.

¹⁴⁸ Hatîb el-Cevherî, *İnbâü'l-hesr*, s. 34-35; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, III, 21-23.

¹⁴⁹ Vezir Emîr Toktubay min Veliyyüddin (ö. 908/1503) hakkında bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, IV, 46.

¹⁵⁰ Aynı zamanda nâzırü'd-devâvîn diye de isimlendirilen nâzırü'd-devle, vezirin uhdesindeki her işle ilgilenen ve onun baş yardımcısı konumundaki mühim bir görevliydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29, 31; V, 465; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 224.

durumda olduğunu ve et bulunmadığını haber verdiği, buna kızan sultanın onu 12 gün boyunca hapiste tuttuğu, bu sürede sultan memlûklerinin etsiz kaldığı bildirilmekte, sultanın sadece onlara et verilmesini, geri kalan herkesin et istihkaklarının kesilmesini emrettiği kaydedilmektedir.¹⁵¹

Kaynaklarda, buraya kadar sayılanların dışında vezirin başka malî görevler üstlendiğini gösteren örnekler de bulunmaktadır. Bunları cizye toplamak, sultanın yapacağı seferler için çeşitli hazırlıklar yapmak ve mal müsadereleri olarak sıralamak mümkündür.

Memlûkler döneminde cizye için câliye (ç. cevâlî) tabirinin kullanıldığı belirtilmektedir.¹⁵² Memlûkler döneminin başlarında cizye ile vezirin ilgilendiğini gösteren birkaç örnek bulunmaktadır. Mesela Vezir Fâizî'nin gayr-ı müslimlerden alınan cizyeleri kat kat artırdığından bahsedilir.¹⁵³ Aynı şekilde Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın da cizyeleri artırdığı bildirilmektedir.¹⁵⁴ Bunlara ilave olarak Vezir Necmeddin Hamza b. el-Asfûnî'nin¹⁵⁵ 682 (1280) senesinde cizyeyi toplamakla görevlendirildiği kaydedilmektedir.¹⁵⁶ Ne var ki, bizim tespitimize göre kaynaklar bu örnekler dışında vezir-cizye ilişkisine işaret etmemektedir. Muhtemelen bu durum, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un 715 (1315) senesinde gerçekleştirdiği, er-revkü'n-nâsırî adı verilen büyük kadastro çalışması¹⁵⁷ sonucunda cizye vergilerinin o dönemde vezirin ilgilendiği hâs divânından ayrılmasının¹⁵⁸ bir neticesi olmalıdır.

¹⁵¹ İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, IV, 22. Bu konudaki diğer örnekler için bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, IV, 235, 368, 369, 483, 485.

¹⁵² Makrîzî, *el-Hitat*, I, 107. Memlûkler döneminde cizye toplama usulleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VIII, 241-245; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 458-459.

¹⁵³ Mekîn b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 165; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 384.

¹⁵⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 640; a.mlf., *el-Hitat*, II, 370.

¹⁵⁵ Vezir Necmeddin Hamza b. el-Asfûnî (ö. 682/1283) hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 69, 90; Cafer b. Tağlib el-İdfüvî, *et-Tâliu's-saîdi'l-câmî li-esmâi'n-nücebâi's-Saîd* (nşr. Sa'd Muhammed Hasan), Kahire 2001, s. 232-234; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebir*, III, 670-671.

¹⁵⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VII, 259; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 712.

¹⁵⁷ er-Revkü'n-nâsırî hakkında geniş bilgi için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 225-227; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düerer*, IX, 286-287; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 149-150; a.mlf., *el-Hitat*, I, 87-88.

¹⁵⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 226-227; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 150; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 43-44.

Sultanların savaş ya da başka amaçlarla çıktıkları sefer ve yolculukları için gerekli hazırlıklar hususunda görevlendirilenlerden birisinin de vezir olduğu görülmektedir. Nitekim el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın halife ile birlikte çıktığı Suriye seferi hazırlıklarına ait masrafı ödemekle yükümlü olanlardan birisinin Vezir Bahaeddin b. Hinnâ olduğu kaydedilmektedir.¹⁵⁹ Yine aynı sultanın 668 (1269) senesinde İskenderiye'ye gitmek için yola çıktığı, Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın ondan önce hareket ederek söz konusu şehre gittiği ve sultan için gerekli olan vergileri tahsil ederek buraya gelen sultana takdim ettiği bildirilmektedir.¹⁶⁰ 672 (1273) senesinde aynı sultanın Dimaşk'a düzenlediği sefer esnasında yapılan bütün harcamaları vezirin karşıladığı ve harcama miktarının yüz bin dirhemi geçtiği belirtilmektedir.¹⁶¹ 698 (1299) senesinde Şam'a düzenlenen iki sefer için gerekli olan para ve diğer malzemelerin temini için Vezir Sungur el-A'sar'ın¹⁶² görevlendirildiği bildirilmektedir.¹⁶³ 712 (1313) senesinde hacca gitmek üzere yola çıkan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun için gerekli olan para ve diğer eşyayı hazırlamak üzere yine vezir görevlendirilmişti.¹⁶⁴ 793 (1391) senesinde Şam'a, iyancılar üzerine sefer düzenleyen el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un vezir ve nâzıru'l-hâssı görevlendirmesi de¹⁶⁵ bu tür örnekler arasındadır. Yine 836 (1433) senesinde Sultan el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın (824-841/1422-1438) Suriye'ye yapacağı sefer için gerekli olan para ve hayvanları hazırlamakla Vezir Kerimüddin b. Kâtibi'l-Münâhât'ın görevlendirildiği bildirilmektedir.¹⁶⁶

¹⁵⁹ İbn Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 78-79.

¹⁶⁰ İbn Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 360.

¹⁶¹ İbn Şeddâd, *Târîh*, s. 83.

¹⁶² Emîr Sungur el-A'sar (ö. 709/1309) hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 88-89; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 160; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 59; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 84; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 104-105.

¹⁶³ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 879, 897.

¹⁶⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 200; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, IX, 247; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 119.

¹⁶⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/2, 257; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 743.

¹⁶⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 887; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIV, 368.

Vezirlerin malî görevlerinden birisi de mal müsadereleleridir. Makrîzî'nin müsadere edilecek devlet görevlilerinin vezirin yazdığı inhâ ile şâddü'd-devâvîn¹⁶⁷ veya mukaddemü'd-devleye¹⁶⁸ teslim edilmesinin usul olduğu¹⁶⁹ şeklindeki kaydı vezirlerin mal müsadereleleri hususunda yetkili merci olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca kaynaklarda vezirlerin gerçekleştirdiği mal müsadereleleri ile ilgili birçok örnek bulunmaktadır. Mesela Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın birçok zengini mal müsaderesine tabi tuttuğundan bahsedilmektedir.¹⁷⁰ Vezir Alemüddin Sencer eş-Şücâî'nin¹⁷¹ görevinden alınma sebeplerinden birisinin gerçekleştirdiği haksız mal müsadereleleri olduğu bildirilmektedir.¹⁷² Vezir Fahreddin b. el-Halîf de mal müsadereleleri ile tanınan bir vezir idi. Onun sultan ile birlikte Dımaşk'a gittiği ve buradaki görevlilerin çoğunu mal müsaderesine tabi tuttuğu belirtilmektedir.¹⁷³ İbnü'l-Gannâm olarak bilinen Vezir Abdullah b. Tacürriâse'nin¹⁷⁴ sultanın hac masrafları için hazırlık yapmak üzere geldiği Dımaşk'ta gerçekleştirmiş olduğu mal müsadereleleri de¹⁷⁵ bu tür örnekler arasındadır.

¹⁶⁷ Şâddü'd-devâvîn ya da müşiddü'd-devâvîn ismi verilen bu görevli vergi tahsili vb. hususlarda vezire yardımcı olmakla yükümlü idi. Bunlar askerî sınıftan seçilir ve genellikle onlu emirlerden (ümeraü aşerât) tayin edilirdi. Geniş bilgi için bk. Taceddin es-Sübki, *Mu'dü'n-niam*, s. 29; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 22; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 224; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 98.

¹⁶⁸ Mukaddemü'd-devle, vezirin hizmetindeki mutasarrıf ve diğer yardımcıların başında bulunan görevliydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, V, 468, VI, 11; Popper, *Egypt*, s. 100.

¹⁶⁹ *es-Sülûk*, III/1, 330.

¹⁷⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 640; a.mlf., *el-Hıtat*, II, 370.

¹⁷¹ Emîr Alemüddin Sencer eş-Şücâî (ö. 693/1294) hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 90-91; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, VIII, 353-355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 184-185; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 234-238.

¹⁷² Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 263; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 154; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 63; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 740.

¹⁷³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 306; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 289-290; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 213; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 816.

¹⁷⁴ Vezir İbnü'l-Gannâm Abdullah b. Tacürriâse (ö. 740/1340) hakkında bk. Şemseddin eş-Şücâî, *Târîhu'l-Melikî'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun es-Sâlihî ve evlâdih* (nşr. ve trc. Barbara Schäfer), Wiesbaden 1985, (Almanca kısım), s. 157; Mufaddal b. Ebi'l-Fedâil, *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürü'l-ferîd fi mâ ba'de Târîhi İbni'l-Amîd*, (nşr. ve trc. Samira Kortantamer), Freiburg 1973, s. 94-95; Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 658-670; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, II, 323-324.

¹⁷⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 120.

783 (1382) senesinde Vezir Kerimüddin b. Mekânîs'in ölen bir emîrin mallarına el koyduğu ve onun divanındaki görevli mübaşirleri de tutuklattığı bildirilmektedir.¹⁷⁶ Vezir Bedreddin Muhammed b. et-Tûhî'nin Katya valiliği yapan ve daha sonra vezir de olan Taceddin b. Nikola el-Ermenî'yi¹⁷⁷ gelen şikayetler üzerine bir görevli göndererek mal müsaderesine tabi tuttuğu belirtilmektedir.¹⁷⁸

Memlûkler döneminde vezirler maiyetlerini tayin ve azil yetkisine de sahip bulunuyorlardı. Nitekim Bahaeddin b. Hinnâ için yazılan vezaret taklîdinde, görevi ile alakalı bütün tayin ve azillere yetkili kılındığı belirtilmiştir.¹⁷⁹ Ayrıca onun bütün tayin ve azillerde tek yetkili olduğu, bu hususta sultan dahil kimseye danışmadan hareket edebilme hürriyetine sahip bulunduğu vurgulanmaktadır.¹⁸⁰ Ne var ki kaynaklar, onun gerçekleştirdiği tayin ve aziller hakkında herhangi bir bilgi kaydetmemektedirler. Bu tayinlere ilk örnek Vezir Fâizî'nin daha sonra vezirliğe de getirilen Zeyneddin b. ez-Zübeyr'i¹⁸¹ kendisine nâip olarak atamasıdır.¹⁸² Daha sonra gelen vezirlerin gerçekleştirdiği bazı atama ve azillerle ilgili örnekler bulunmaktadır. Mesela azledilmesinden sonra kendisini cezalandırmakla görevlendirilen şâddü'd-devâvîni, bizzat Vezir İbn Sel'ûs'un bu göreve tayin ettiği bildirilmektedir.¹⁸³

¹⁷⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 411.

¹⁷⁷ Vezir Taceddin Abdürrezzak b. Ebi'l-Ferec b. Nikola el-Ermenî (ö. 808/1405) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 26; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIII, 159-160; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, XI, 128; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emeî*, III, 127; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 756-757.

¹⁷⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 925; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 42. Diğer müsadere örnekleri için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXIII, 234; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, IX, 342; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 285; a.mlf., *el-Hitat*, II, 393.

¹⁷⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ*, XI, 273.

¹⁸⁰ Yünînî, *Zeylû Mir'ât*, III, 384; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 388; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VII, 125; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 370.

¹⁸¹ 668 (1269) senesinde vefat eden Vezir Zeyneddin b. ez-Zübeyr hakkında bk. Yünînî, *Zeylû Mir'ât*, II, 441-442; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 172; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 661-670*, s. 273; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 271; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 589.

¹⁸² Mekîn b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 166; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 459; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 404; a.mlf., *el-Hitat*, II, 90.

¹⁸³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 177.

Nezâretü'l-hâssın ihdasından sonra özellikle de bu görevi ihdas eden el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun zamanında vezirin sadece malî işlerle ilgilendiği, her türlü tayin ve azilleri ise sultanın doğrudan kendisinin yaptığından bahsedilmektedir.¹⁸⁴ Bununla birlikte el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'dan sonra, vezirlik yeniden ihdas edildiğinde, bazı vezirlerin, maiyetlerinde görev yapan kimselerin tayin ve azillerini yaptıkları anlaşılmaktadır. Kaynaklarda bu konuda bir takım örnekler mevcuttur. Mesela İbn Zebûr'un vezirliğe tayin edildikten sonra gerçekleştirdiği icraatların başında, divan görevlilerinden birini mukaddemü'd-devle olarak tayin etmesi gelmektedir.¹⁸⁵ İbn Hacer'in (ö. 852/1449), 776 (1375) senesinde vefat eden bir şahsın hal tercemesinde onun, Vezir Kerimüddin b. el-Gannâm¹⁸⁶ tarafından divânü'l-mevârisi'l-haşriyye nazırlığına tayin edildiğini belirtmesi,¹⁸⁷ yine 783 (1381) senesinde Vezir Kerimüddin b. Mekânîs'in bir şahsı mukaddemü'd-devle olarak tayin ettiği¹⁸⁸ şeklindeki kayıt da bu tür örneklerdendir.

Vezirin yaptığı tayin ve azillere verilen örneklerden bir diğeri Vezir Kâtibü Arlân'ın mukaddemü'd-devle olarak görev yapan bir şahsı azlederek yerine iki kişiyi birden bu göreve tayin etmesidir.¹⁸⁹ Bu örnekler arasında en çok dikkat çeken Vezir Emîr Muhammed b. es-Sakrî'nin gerçekleştirdiği tayinlerdir. O, görevi kabul etmeden önce tayin ve aziller hususunda tek yetkili kılınmasını şart koşmuş ve bu da kabul edilmişti. Bunun üzerine eski vezirleri çağırarak nâzıru'd-devle, müstevfi'd-devle,¹⁹⁰ müstevfi's-sohbe¹⁹¹ olarak görevlendirdi.¹⁹² Bu

¹⁸⁴ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 59; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 28-29.

¹⁸⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 829; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebîr*, IV, 428.

¹⁸⁶ Vezir Kerimüddin Şakir b. el-Gannâm (ö. 823/1420) hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 545; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 228-229; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIV, 162-163; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, IV, 70; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 57.

¹⁸⁷ *İnbâü'l-ğumr*, I, 86.

¹⁸⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 440.

¹⁸⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 500.

¹⁹⁰ Müstevfi'd-devle, vezirin yardımcılarından olup, vezaret divanı ile ilgili kayıtları tutmak ve bu divana ait gelir-gider hesaplarını tanzim etmekle görevliydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29, 30; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 224.

¹⁹¹ Müstevfi's-sohbe, vezirin yardımcılarından olup, müstevfi'd-devlelerin başındaki görevliydi. Malî işler hususunda sultanın yazdırdığı tevkî'leri o hazırlardı. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 60-61; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 224.

vezirin yeğeni Emîr Muhammed b. Kalafat et-Türkmânî de¹⁹³ dayısı gibi vezirliğe tayin edilince eski vezirleri belirtilen bu görevlerde istihdam etti.¹⁹⁴

Kaynaklarda vezirlerin kendilerine bağlı olmayan bazı görevlere yaptıkları tayin ve azillerden de bahsedilmektedir. Mesela Vezir Fahreddin b. Halilî'nin sultanla beraber Dımaşk'a gittiğinde bir Hanbelî kadısını kâdî'l-kudât olarak tayin ettiği, Şam bölgesindeki bir şehrin valisini azlederek yerine başkasını atadığı görülmektedir.¹⁹⁵ Vezir Mencek el-Yusufî'nin de birçok bölgenin idarecilerini azledip yerine başkalarını tayin ettiğinden bahsedilmekte, hatta bu tayin ve aziller karşılığı para aldığı da kaydedilmektedir.¹⁹⁶ Ancak her iki örneğin de istisna olarak kabul edilmesi mümkündür. Fahreddin b. Halilî'nin yaptığı gibi bir vezirin kâdî'l-kudât tayin etmesinin başka bir örneği bulunmamaktadır. Dımaşk'taki dört kâdî'l-kudâtın sultan tarafından tayin edildiği¹⁹⁷ bilindiğine göre, ilk örnekte yer alan Fahreddin b. Halilî'nin gerçekleştirmiş olduğu tayin için bir yorum yapmak oldukça güç gözükmektedir. Bununla birlikte ikinci örnekte yer alan Vezir Mencek el-Yusufî'nin gerçekleştirdiği tayin ve azilleri ise, onun aynı zamanda yönetimi elinde tutan meşveret meclisinin bir üyesi olması ve üstâdârlık görevini üstlenmesi sonucu idarede sahip olduğu nüfuzla¹⁹⁸ izah etmek mümkündür.

Şüphesiz ki vezirlerin, çeşitli alt dairelerden oluşan dîvânü'l-vizâre adı verilen divanın idaresini yürütmeleri onların en önemli idarî yükümlülükleriydi. Aynı zamanda bu divana ed-devle veya ed-devletü'ş-şerîfe isimleri de verilmekteydi.¹⁹⁹ Nitekim Kalkaşendî,

¹⁹² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/1, 237; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 727-728; a.mlf., *el-Hıtat*, II, 65.

¹⁹³ Vezir Emîr Nasıruddin Muhammed b. Receb b. Kalafat et-Türkmânî (ö. 798/1395) hakkında bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/2, 448; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 865; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 520; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 152-153; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 364.

¹⁹⁴ Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 75; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 520. Vezirlerin yaptıkları tayin ve azillerle ilgili diğer örnekler için bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/2, 312, 443; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 862.

¹⁹⁵ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 305-306; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 212-213; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 816.

¹⁹⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 749, 750, 768-769; a.mlf., *el-Hıtat*, II, 320-322.

¹⁹⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ*, 1V, 192.

¹⁹⁸ Bu hususta bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 752; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 189, 190.

¹⁹⁹ Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 395; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 97.

mukaddemü'd-devle örneğinden hareketle, ed-devle kelimesinin örfen vezarete ait şeyler için kullanıldığına işaret etmektedir.²⁰⁰ Dîvânü istifâi'd-devle, dîvânü istifâi's-sohbe, dîvânü beytilmal ve dîvânü mevârîsi'l-haşriyye vezirlik divanına bağlı çalışan divanlar arasındadır. Zira kaynaklarda müstevfi'd-devle, müstevfi's-sohbe ve nâzıru beytilmal'in vezire bağlı olarak çalıştıkları belirtilmekte,²⁰¹ dîvânü mevârîsi'l-haşriyyenin idaresinin de vezire ait olduğu bildirilmektedir.²⁰² Bazı araştırmacıların nâzıru'd-devlenin yönetiminde olduğunu belirttikleri dîvânü'n-nazar ise²⁰³ Fâtımîler dönemindeki malî divanların başında yer alan maliye dairesi olup²⁰⁴ Memlûkler'de nâzıru'd-devlenin idare ettiği divan, söz konusu görevlinin isminden de anlaşılacağı üzere ed-devle yani vezaret divanı olmalıdır. Ayrıca Makrîzî'nin malî divanların en üstünde yer aldığını ifade ettiği dîvânü'n-nazardan²⁰⁵ kastettiği de yine bu ed-devle divanı olmalıdır.

Vezirin, en azından belli bir süre idaresi altında olan divanlardan birisi de dîvânü'l-inşâ idi. Sır kâtipliğinin ihdasına kadar da buranın idaresi vezirin uhdesinde kalmaya devam etti. Ayrıca daha sonraları kâtibü's-sırrın üstlendiği, gelen mektupları sultana okuma vazifesini de vezir yürütüyordu.²⁰⁶

²⁰⁰ *Subhu'l-a'sâ*, V, 468.

²⁰¹ Makrîzî, *el-Hitat*, II, 224. Ayrıca bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29.

²⁰² Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 460; İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 176, 177; Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 215.

²⁰³ Uzunçarşılı ve Tekindağ, nâzıru'd-devlenin idare ettiği divanı dîvânü'n-nazar olarak isimlendirmektedirler (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 376; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 143). Kanaatimizce bu, Makrîzî'nin, nâzıru'd-devlenin idare ettiği ve malî divanların en üstünde yer aldığını belirttiği divanı, dîvânü'n-nazar olarak isimlendirmesinden kaynaklanmaktadır (bk. *el-Hitat*, II, 224). Oysa onun bu bilgileri kendilerinden naklettiğini düşündüğümüz İbn Fazlullah el-Ömerî ve Kalkaşendî söz konusu divan için sadece "dîvân" ifadesini kaydetmekte ve dîvânü'n-nazar tabirini kullanmamaktadırlar (İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 61; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29). Kaldı ki, Makrîzî'nin, bu divanın görevleri olarak belirttikleri, malî görevler kısmında bahsettiğimiz vezaret divanının yükümlülükleri arasında yer almaktadır.

²⁰⁴ Fâtımîler dönemindeki dîvânü'n-nazar hakkında bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 490; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 400-401.

²⁰⁵ Makrîzî, *el-Hitat*, II, 224.

²⁰⁶ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VII, 334; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 147.

Vezirin sahip olduğu idarî yetkilerin yanı sıra adlî bir görevinden de bahsedilmektedir. Onların adlî görevi dîvânü'l-mezâlim²⁰⁷ toplantılarına iştirak etmektir. Hatta el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde vezaretin geçici olarak ortadan kaldırılmasına kadar bu divanlara gelen şikayet dilekçeleriyle vezirin ilgilendiği kaydedilmektedir.²⁰⁸

Kaynaklarda vezirin söz konusu divanın toplantılarına katıldığına dair bazı örnekler mevcuttur. Nitekim 661 (1263) senesinde, el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın İskenderiye'de tertip ettiği dîvânü'l-mezâlim toplantısında Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın da bulunduğu bildirilmektedir.²⁰⁹ Yine 664 (1266) senesinde, Sultan Baybars'ın yokluğunda, atabek in böyle bir toplantı tertip ettiği ve buna Vezir Bahaeddin b. Hinnâ'nın da iştirak ettiği kaydedilmektedir.²¹⁰ el-Melikü'l-Eşref Halil'in (689-693/1290-1293) veziri İbnü's-Sel'ûs'un dîvânü'l-mezâlim akdettiği ve burada şikayet dilekçelerinin ona okunduğu ve sultana danışmadan bunları karara bağladığı bildirilmektedir.²¹¹ İbn Kesîr (ö. 774/1373), 696 (1296) senesi başında el-Melikü'l-Adil Zeyneddin Ketboğa'nın Dimaşk'a geldiğini ve burada bir

²⁰⁷ Dîvânü'l-mezâlim, makam ve nüfuz sahibi kimselerin adaletsiz davranışlarına engel olmak gayesiyle kurulan yüksek adalet divanıdır. Memlûkler de bu divana ehemmiyet vermişlerdir. Nitekim el-Melikü'l-Muiz Aybek et-Türkmânî, Salihîye Medresesi'nde dîvânü'l-mezâlim tertip ettirmişti. el-Melikü'z-Zahir Baybars da Dârü'l-adl denilen binayı inşa ettirerek, burada söz konusu divan için toplantılar yapmıştı. el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun ise Eyvan denilen ayrı bir daire inşa ettirerek, haftada iki defa Pazartesi ve Perşembe günleri dîvânü'l-mezâlim akdetmişti. el-Melikü'z-Zahir Berkuk döneminde söz konusu divan el-İstablü's-sultânî'de önceleri Pazar ve Çarşamba, daha sonraları da Salı, Cuma ikindiden sonra ve Cumartesi günleri toplanmaya başladı. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 36-37; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 44-45; Makrîzî, *el-Hıtâ*, II, 207-209; Jorgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazâlim Under the Bahrî Mamlûks 662/1264-789/1387*, Leiden 1985, s. 49-93, 123-133; Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim, Divan-ı Mezalim*, İstanbul 1995, s. 61-63, 140, 141-142, 144-145, 147-149. el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde bir dîvânü'l-mezâlim duruşması için ayrıca bk. Muhammed b. Abdullah b. Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr- Rihletü İbn Battûta* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), I-V, Rabat 1997, I, 217-218.

²⁰⁸ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 59-60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 28-29; Makrîzî, *el-Hıtâ*, II, 223.

²⁰⁹ İbn Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 176; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 499.

²¹⁰ İbn Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 249; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 550.

²¹¹ İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 367; Nielsen, *Secular Justice*, s. 83.

dîvânü'l-mezâlim tertip ettiğini, buraya iletilen şikayet dilekçeleriyle bizzat kendisinin ve veziri Fahreddin b. el-Halilî'nin ilgilendiğini kaydetmektedir.²¹²

Daha sonraki dönemlerde de vezirin dîvânü'l-mezâlim duruşmalarında bulunduğu görülmektedir. Nitekim Kalkaşendî bu divanda vezirin nerede oturduğu hususunda bilgi verirken, önce İbn Fazlullah el-Ömerî'den iktibas yapmakta, daha sonra kendi zamanında da aynı uygulamanın devam ettiğini belirtmektedir.²¹³ İbnü'l-Furat (ö. 807/1405), 792 (1390) senesinde, el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un dîvânü'l-mezâlim akdettiğini, vezir, kâdî'l-kudâtlar ve bu toplantıya katılması âdet olanların söz konusu meclise iştirak ettiklerini bildirmektedir.²¹⁴

Sonuç

Memlükler dönemi vezirleri esas itibariyle maliye ile alakalı görevleri üstlenmişlerdir. Daha önce belirttiğimiz vezirin, belli bir süre dîvânü'l-inşâyı idare etmesi, dîvânü'l-mezâlimde yer alması vb. durumlar ya geçici olmuş ya da çok fazla ön plana çıkmamıştır. Bahsedilen üç dönemde vezirlik müessesesi açısından devamlı bir geriye gidiş çizgisi görünse de vezirlerin değişmeyen görevi maliye ile ilgilenmek olmuştur. Dolayısıyla böyle bir çalışmada da bu yön daha fazla ele alınacaktır.

Konu işlenirken genişçe ele aldığımız vezirlerin malî görevlerini özetlemek gerekirse bunları, vezaret divanına ait gelirleri tahsil ederek beytülmale nakletmek, sultan, ümera, devlet görevlileri ve sultan memlûklerinin günlük et ve yemek ihtiyaçlarını karşılamak, el-istablâtü'ş-şerîfe veya el-istablü's-sultânî de denilen sultana ait ahırlardaki bütün hayvanların ve sultan memlûklerinin bineklerinin yemlerini temin etmek, beytülmale terettüp ettirilen maaş, ihsan ve ulûfeleri ödemek sultana ait imar faaliyetlerinin giderlerini karşılamak, komşu ülkelerden gelen elçilerin yiyeceklerini temin etmek, sultanın çeşitli amaçlarla çıktıkları seferler için hazırlık yapmak ve gerektiğinde malî müsadereler gerçekleştirmek şeklinde sıralamak mümkündür.

²¹² *el-Bidâye*, XIII, 367.

²¹³ *Subhu'l-a'sâ*, IV, 44-45.

²¹⁴ *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/1, 201.

Bibliyografya

ABDÜLBASİT el-MALATÎ, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî (ö. 920/1514), *Neylû'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ö. Abdüsselam Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002.

ABDÜLMUN'İM MACİD, *Nüzumu devleti selâtinî'l- Memâlik ve rûsûmühüm fî Mısr*, I-II, Kahire 1979-1967.

AHMED DERRÂC, "Mersûmü's-Sultan Kayıtbay el-Hâs bi-Küttâbî's-sır ve'l-kudât ve's-sâdır fî şehri Şevvâl 874 h.", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî*, III (1400/1980), s. 257-282.

—————, "Terâcimü küttâbî's-sır fi'l-asi'l-Memlûki", *aynı eser*, IV (1401/1981), s. 315-350.

AKYÜZ, Vecdi, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim, Divan-ı Mezalim*, İstanbul 1995.

AYALON, David, "The System of Payment in Mamluk Military Society", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, I (1958), s. 37-65.

AYAZ, Fatih Yahya, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

—————, "Memlûkler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2005), s. 91-122.

el-AYNÎ, Bedreddin Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992.

BAYBARS el-MANSÛRÎ, Rükneddin en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hitâi (ö. 725/1325), *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-Hicre* (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998.

DEMİRCİ, Mustafa, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003.

DOZY, R., *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, I-II, Beyrut 1968.

EBÛ ŞÂME, Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (ö. 665/1267), *Terâcimü ricâli'l-karneynî's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn* (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974.

EBÛ'L-FIDÂ, İmâdüddin İsmail b. Ali (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (nşr. Muhammed Azb ve dğr.), I-IV, Kahire 1998-1999.

EYMEN FUÂD SEYYÎD, "Kalyûb", *DİA*, XXIV (2001), s. 270.

GOTTSCHALK, H. L., "Dîwân" (Egypt), *El²*, II (1965), s. 327-331.

GÜNAY, Hacı Mehmet, "Himâ", *DîA*, XVIII (1998), s. 52.

HASAN el-BÂŞÂ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsârî'l-Arabîyye*, I-III, Kahire, ts.

HATÎB el-CEVHERÎ, Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafî (ö. 900/1495), *İnbâü'l-hesr bi-ebnâi'l-asr* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970.

—————, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîhi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1970-1994.

İBN BATTÛTA, Muhammed b. Abdullah (ö. 770/1368-1369), *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr-Rihletü İbn Battûta* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzi), I-V, Rabat 1997.

İBN DOKMAK, Sarimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir (ö. 809/1407), *el-Cevheru's-semîn fî siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtîn* (nşr. Saîd A. Âşûr-Ahmed es-Seyyid Derrâc), Mekke 1982.

—————, *Kitâbü'l-İntisâr li-vâsîtati ikdi'l-emsâr* (nşr. Carl Vollers), IV-V, Frankfurt 1992.

İBN FAZLULLAH el-ÖMERÎ, Şihabeddin Ahmed b. Yahya (ö. 749/1349), *Mesâlikü'l-emsâr fî memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısr ve's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985.

—————, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1988.

İBN HABÎB, Bedreddin Hasan b. Ömer (ö. 779/1377), *Tezkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh* (nşr. M. Muhammed Emin-Saîd A. Âşûr), I-III, Kahire 1976-1986.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dürrerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997.

—————, *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1998.

—————, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısr* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1998.

—————, *Zeylû'd-Dürrerü'l-kâmine* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1998.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), Kahire, ts.

İBN İYÂS, Muhammed b. Ahmed (ö. 930/1524), *Bedâiu'z-zühûr fî vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984.

Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed (ö. 851/1448), *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Dervîş), I-IV, Dımaşk 1977-1997.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebu Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts.

İBN ŞAHİN ez-ZÂHİRÎ, Garsüddin Halil (ö. 873/1468), *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894.

İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf (ö. 874/1469), *ed-Delîlü's-şâfi ale'l-Menhelî's-sâfi* (nşr. Fehim M. Şeltût), I-II, Kahire 1998.

—————, *Havâdisü'd-dühûr fi meda'l-eyyâm ve's-şühûr* (nşr. Muhammed Kemaleddin İzzeddin), I-II, Beyrut 1990.

—————, *el-Menhelî's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebî Muhammed Abdülaziz), I-VIII, Kahire 1984-1999.

—————, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII-XVI (nşr. Fehim M. Şeltût v.dğr.), Kahire 1970-1972.

İBN TOLUN, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 953/1546), *Müfâkehetü'l-hillân fi havâdisi'z-zamân* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1998.

İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan sonra), *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, VIII (nşr. Ulrich Haarmann), Kahire 1971, IX (nşr. Hans Robert Roemer), Kahire 1960.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir (ö.739/1338), *Havâdisü'z-zaman ve enbâüh ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâih* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-III, Beyrut 1998.

İBNÜ'L-CİÂN, Şerefüddin Yahya b. Şakir (ö. 885/1480), *Kitâbü't-Tuhfeti's-seniyye bi-esmâil-bilâdi'l-Mısrıyye* (nşr. Bernhard Moritz), Frankfurt 1992.

İBNÜ'L-FURÂT, Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali (ö. 807/1405), *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX/1 (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1936, IX/2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938.

İBNÜ'L-VERDÎ, Zeyneddin Ömer (ö. 749/1349), *Tetimmatü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer-Târîhu İbni'l-Verdi* (nşr. Ahmed Rifat el-Bedrâvi), I-II, Beyrut 1970.

İBNÜ'S-SUKÂÎ, Fazlullah b. Ebi'l-Fahr (ö. 726/1326), *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dimaşk 1974.

el-İDFÜVÎ, Cafer b. Tağlib (ö. 748/1347), *et-Tâliu's-sâidi'l-câmi' li-esmâi'n-nucebâû's-Saîd* (nşr. Sa'd Muhammed Hasan), Kahire 2001.

el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920.

KOPRAMAN, Kazım Yaşar, "Divan" (Memlükler), *DîA*, IX (1994), s. 383.

el-KÜTÜBÎ, Muhammed b. Şakir (ö. 764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974.

el-MAKRÎZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *Dürerü'l-ukûdi'l-feride fî terâcimi a'yâni'l-müfide* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri), I-II, Dimaşk 1995.

—————, *Kitâbü İğâseti'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Cemaleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957.

—————, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-a'sâr*, I-II, Beyrut, ts.

—————, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991.

—————, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973.

MEKÎN b. el-AMÎD, Ebü'l-Mekârim Circis (ö. 672/1273), *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV (Damas 1955-57) içinde), s. 127-184.

MORTEL, Richard T., "The Decline of Mamlûk Civil Bureaucracy in the Fifteenth Century: The Career of Abû'l-Khayr al-Nahhâs", *Journal of Islamic Studies*, IV/2 (1995), s. 173-188.

MUFADDAL B. EBİ'L-FEDÂİL (ö. 759/1358), *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürü'l-ferid fî mâ ba'de Târîhi İbni'l-Amîd*, (nşr. ve trc. Samira Kortantamer), Freiburg 1973.

MUHAMMED es-SÛFÎ, Muhammed b. Ebi'l-Feth eş-Şâfi (ö. 950/1543), *Kitâbü's-Safve fî vafî'd-diyâri'l-Mısıryye ve nizâmi'l-Memâlik* (nşr. Talâl Cemil er-Rifâi), Kahire 1992.

Memlûkler Döneminde Vezirlerin Görevleri

NIELSEN, Jorgen S., *Secular Justice in an Islamic State: Mazâlim Under the Bahrî Mamlûks 662/1264-789/1387*, Leiden 1985.

en-NÜVEYRÎ, Ahmed b. Abdülvehab (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şaîre- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût- Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997.

POPPER, William, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D.*, Berkeley 1955.

RABIE, Hassanein, *The Financial System of Egypt (A. H. 564-741/A. D. 1169-1341)*, London 1972.

es-SAFEDÎ, Selahaddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dimaşk 1998.

—————, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-

es-SEHÂVÎ, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), *ed-Davü'l-Hâmi li-ehli'l-kami't-tâsi*, I-XII, Kahire, ts.

—————, *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk*, Kahire, ts.

SEYYÎD MUHAMMED es-SEYYÎD, "Feyyûm", *DîA*, XII (1995), s. 514-515.

es-SÛBKÎ, Taceddin Abdülvehab (ö. 771/1370), *Muîdü'n-niam ve mübüdü'n-nikam*, Beyrut 1986.

es-SÛYÛTÎ, Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *Hüsnü'l-muhâdara fî ahhârî Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, ts.

eş-ŞÜCÂÎ, Şemseddin (ö. 745/1345'ten sonra), *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun es-Sâlihî ve evlâdih* (nşr. ve trc. Barbara Schâfer), Wiesbaden 1985.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988.

YÂKÛT, Şihabeddin b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut 1995-1996.

YİĞİT, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991.

Dr. Fatih Yahya Ayaz

eI-YÛNÎNÎ, Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed (ö. 726/1326), *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961.

ez-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut 1999-2000.

Duties of Viziers in Mamluk Period

Citation/©- Ayaz, F. Y. (2006). Duties of Viziers in Mamluk Period. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 5 (2), 141-180.

Abstract- *The vizierate of Mamlûks has not reached the power and importance of the vizierates of the states previous to Mamlûk State (1250-1517) owing to existence of the office of viceroyalty (niyâbat al-saltana). The viziers of the classical Islamic period before Mamlûks were very influential persons in the administrative, political and financial matters of states and were the most powerful men following the caliph or sultan, whereas the authorities of viziers in Mamlûk period were restricted to financial issues. They have never been superior to the military class except a few viziers from military class or civilian elite and have never interfered in the administrative mechanism out of their interest area. The vizierate in Mamlûk Period has experienced three different phases and has lost its importance gradually in every phase. Within those three phases, it has followed a credibility and power line which moved from upper towards down and few powerful viziers remained exceptions. In this study, we aimed to determine the duties of the viziers in Mamluk Period, pointing to the periodical changes in them at the same time.*

Keywords- *Mamluks, vizierate, vizier, financial duties, non-sharial taxes (maks), dîwân al-vizârâ.*

Şâtibî'nin *el-Muvâfakât*'taki Kaynakları Üzerine*

Ebû Ubeyde Âlu Selmân

Çev. Dr. Burhan BALTACI**

Atıf©- Ebû Ubeyde Âlu Selmân. (2006). Şâtibî'nin *el-Muvâfakât*'taki Kaynakları Üzerine. (Çev. Burhan Baltacı). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 181-189.

§§§

Şâtibî pek çok kaynaktan nakilde bulunabilecek düzeyde geniş bir ilmî birikime sahiptir. Ne var ki o, söz konusu kaynaklardan çok azının ismini açıkça zikretmekte ve bu hususu müphem ve kapalı bırakmayı tercih etmektedir. *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*'ın aksine¹ özellikle bu kitabımızda (*el-Muvâfakât*) ve *el-İ'tisâm*'da² bu şekilde hareket etmektedir.

İmâm Mâlik, eserleri, görüşlerine ilişkin kitaplar ile onun mezhebine mensup olan âlimlerin yazdıkları eserler *el-Muvâfakât*'ta en fazla adı geçen kaynaklardır. Şâtibî *el-*

* Bu makale, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed eş-Şâtibî'nin (790/1388) *el-Muvâfakât* (I-VI, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421) adlı eserine, eserin tahkikini de yapan Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân'ın yazmış olduğu mukaddimenin "Mesâdiru's-Şâtibî ve Mevâriduhû fî'l-Kitâb" başlıklı 19–24. sayfalarının tercümesidir. Metinde ve dipnotlarda isimsiz olarak verilen cilt ve sayfa numaraları Şâtibî'nin adı geçen eserine aittir. Tercümede yer alan bazı eserlerin isimleri ve yazarlarının tam adları ile birer örnek baskı da dipnot olarak verilmiştir. Metinde adı geçen müelliflerin vefat tarihleri metne sadık kalmak amacıyla dipnotta verilmiştir. Çevirene ait olan bu ve benzeri açıklamalar "çev." ibaresi ile belirtilmiştir.(çev.)

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. baltaciburhan@hotmail.com

¹ Şâtibî, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.(çev.)

² Şâtibî, *el-İ'tisâm*, (I-II), thk. Mahmûd Ta'muhû Halebî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.(çev.)

*Muvattaa'*dan³ çokça alıntı yapar ve bu alıntılarda söz konusu eserin ismini II,116,295; IV,112,131,320 ve benzerlerinde olduğu gibi, birçok kez açıkça zikreder.⁴ Bu eserin şerhleri olan, **İbnu'l-'Arabî**'nin *el-Kabes*⁵ (III,197–198,199,201,...) ve **Bâcî**'nin *el-Muntekâ*⁶ adlı eserlerinden de (IV,109) –her ne kadar isimlerini açıkça zikretmese de– alıntılar yapar.

Şâtîbî *el-Mudevvene*'den⁷ de iki yerde açıkça (I,387; III,498) alıntı yapmaktadır. Bu eserden pek çok yerde de açıkça belirtmeden alıntı yapmaktadır. *el-'Utbiyye*'den açıkça (II,361; III,147,158,271; IV,110; V,198) ve bu eserin şerhi olan *el-Beyân ve't-Tahsîl*'den⁸ de ismini belirtmemekle beraber pek çok yerde alıntılarda bulunmuştur (III,498; IV,110).

Bunların yanı sıra, *el-Mevvâziyye*⁹ (V,85), *Nevâzilu İbn Ruşd* (V,100), *Muhtasar mâ leyse fî'l-Muhtasar*¹⁰ (I,273), *el-Kâfî*¹¹ (I,387), *el-Mebsûta* (I,386,387), *Mukaddimât İbn Ruşd*¹² (I,187), **Dâvûdî**'nin *el-Emvâlî* (I,184) gibi birçok Mâlikî kaynaklarından alıntılar yapmış ve bu eserlerin isimlerini açıkça zikretmiştir.

³ Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyârî Malik b. Enes (179/795), *el-Muvattaa*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Kahire 1951.(çev.)

⁴ Bu eserden zaman zaman açıkça belirtmeden de alıntı yapmaktadır. Çoğu rivayeti bu eserden yapması da normaldir.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meafirî İbnu'l-'Arabî (543/1148), *Kitâbu'l-kabes fi şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullâh Veled Kerim, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1992.(çev.)

⁶ Ebû'l-Velîd Suleyman b. Halef b. Sa'd et-Tucibî el-Bâcî, (474/1081), *el-Muntekâ*, Matbaatu's-Sa'âde, yy. 1913.(çev.)

⁷ Malik b. Enes (179/795), *el-Mudevvenu'l-Kubrâ*.(çev.)

⁸ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Ruşd (520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl*, I-XVIII, thk. Muhammed Hacci, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1984; Birlikte: Muhammed b. Ahmed el-Utbe el-Kurtubî, *el-Mustahrec mine'l-esmaati'l-ma'rûfe bi'l-'utbiyye*.(çev.)

⁹ İbn Mevâz'a ait bir eser olduğu belirtilmektedir, VI,300.(çev.)

¹⁰ Muhammed b. Kâsım'a ait bir eser olduğu belirtilmektedir, VI,300.(çev.)

¹¹ Kime ait olduğu açıkça belirtilmemekle beraber yazara göre İbn Abdilberr'e ait olan *el-Kâfî*'dir (VI,299). Bu eser de; Ebû Ömer Cemaluddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdilberr en-Nemerî (463/1071), *el-Kâfî fi fihhi ehli'l-Medine* olması kuvvetle muhtemeldir.(çev.)

¹² İbn Ruşd (520/1126), *Kitâbu'l-Mukaddimât*, (I-II), Dâru Sâdir, Beyrut ts.

Şâtîbî en fazla **Kâdî İyâz**'ın *Tertîbu'l-Medârik*¹³ adlı eseriyle –ki bu eserin ismini iki yerde (III,84; V,96) belirtmiştir– **Kuşeyrî**'nin *er-Risâle*'sinden¹⁴ ve **İbn 'Abdi'l-Berr**'in *Câmi'u Beyâni'l-İlm*¹⁵ adlı eserinden¹⁶ nakiller yapmıştır. Şâtîbî bu eserlerden çeşitli rivayetler, hayat hikâyeleri, sahabe ve tabiine ait görüşler, İmam Mâlik ve onun mezhebinin âlimlerine ait malumat, zahit ve âbitlere ait bilgiler ile onların kıssalarını ve hikayelerini nakletmiştir. Yine *Câmi'u Beyâni'l-İlm*'den pek çok hadis, nakil ve rivayet; **İbn 'Abdi'l-Berr**'in diğer bir eseri olan *el-İntika fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*'dan¹⁷ da (III,203'de olduğu gibi) çeşitli bilgiler nakletmiş olmakla beraber bu eserlerin isimlerini de zikretmemiştir.

Şâtîbî birçok kitabın yanı sıra Tefsir, Ahkâmu'l-Kur'ân, Fedâilu'l-Kur'ân, Nâsîh Mensûh ve Muşkilu'l-Kur'ân türü eserlerden de alıntılar yapmıştır. **İsmâil b. İshâk**'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ından (V,33'de ismi zikredilerek); **İbnu'l-'Arabî**'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ından¹⁸ (V,196'da açıkça, II,273, IV,195'de olduğu gibi pek çok yerde eser ismi belirtilmeden); (IV,162,242,245'de görüleceği üzere çeşitli yerlerde) **Sehl b. 'Abdillâh et-Tusterî**'nin *Tefsîr*'inden;¹⁹ yine **Ebû 'Ubeyd**'in *Fedâilu'l-Kur'ân*'ından²⁰ (I,51, ayrıca IV,148,172'de olduğu gibi de eser ismi belirtilmeden); **İbnu'l-'Arabî**'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*²¹ adlı eserinden

¹³ Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî Kadî İyâz (544/1149), *Tertîbu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bekr Mahmud, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1967.(çev.)

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Zeynu'l-İslam Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (465/1072), *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, İbnu's-Şerif, Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire 1966.(çev.)

¹⁵ Nemerî (463/1071), *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî [ve hamlihî]*, (I-II), Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.(çev.)

¹⁶ Bkz. IV,75; V,107,122–123.

¹⁷ Nemerî (463/1071); *el-İntikâ fî fedâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ : Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdrîs eş-Şafîi el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Küfî*, haz. Abdulfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997/1417.(çev.)

¹⁸ İbnu'l-'Arabî (543/1148), *el-Ahkâmu's-suğrâ*.(çev.)

¹⁹ Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh (h.283), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l-Kubrâ, Mısır h.1329.(çev.)

²⁰ Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdi (224/838), *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Vehbi Suleyman Gavecî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.(çev.)

²¹ İbnu'l-'Arabî (543/1148); *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, thk. Abdulkebîr Alevî el-Medgarî, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1992.(çev.)

(I,388; III,340'ta açıkça); **Ebû 'Ubeyd**²² ve **İbnu'n-Nahhâs**'dan²³ (III,340'da görüleceği gibi); **Mekkî b. Ebî Tâlib**'den²⁴ (III,346,363'de eser ismi anılmaksızın); **İbn Kuteybe**'nin *Muşkilu'l-Kur'ân*'ından²⁵ (V,150'de eser ismi belirtilerek, II,207'de eser adı anılmaksızın) yapılan alıntıları örnek olarak verebiliriz.

Hadis, rivayet, ahbâr ve ricâl kitaplarına gelince; Şâtîbî, *Sahîhayn (Buhârî,*²⁶ *Müslim*²⁷), *el-Muvatta'*,²⁸ *Sunenu Ebî Dâvûd*,²⁹ *Sunenu't-Tirmizî*³⁰ ve *Sunenu'n-Nesâî*³¹ gibi meşhur sünnet külliyyatından nakillerde bulunmuştur. Keza, *Musnedu'l-Bezzâr*,³² *Câmiu'l-İsmâ'iliyyi'l-Muharrac alâ Sahîhi'l-Buhârî*, **İbn Habib**'in *el-Cihâd*, **İbn Kuteybe**'nin *Muşkilu'l-Hadîs*,³³ **İskâf**'ın *Fevâidu'l-Ahbâr*, **Tahâvî**'nin *Muşkilu'l-Âsâr*,³⁴ **'Abdu'l-Ğanî b.Sa'îd el-**

²² Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838), *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed Bölümü, nu.143; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s.144'den naklen. (çev.)

²³ Ebû Ca'fer en-Nahhâs (338/949), *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, Mısır 1315.(çev.)

²⁴ Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045); *el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhihi*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Dâru'l-Menâr, Cidde 1986.(çev.)

²⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, İbn Kuteybe, (276/889); *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1973.(çev.)

²⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Cû'fi (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990.(çev.)

²⁷ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (h.261), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991.(çev.)

²⁸ Mâlik, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta'*, (Yahyâ b. Yahyâ Nüşhası), Dâru İhyâ'it-'Ulûm, Beyrut 1411/1990.(çev.)

²⁹ Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, I-III, Muessesetu'l-Kutubî's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.(çev.)

³⁰ Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre (h.279), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, I-V, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.(çev.)

³¹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. 'Ali b. Şuayb en-Nesâî (303/915); *Sunenu'n-Nesâî*, haz. Abdulfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.(çev.)

³² Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. 'Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr (292/905); *el-Bahru'z-zehhâr = Musnedu'l-Bezzâr*, I-XIII, tahkik 'Adil b. Sa'd, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2005/1426.(çev.)

³³ Eserin ismi belirtilmeksizin IV,226,234'de bu eserden alıntı yapılmıştır. [İbn Kuteybe'nin (276/889) bu eserine *Te'vilu muhtelefi'l-hadîs'in (Hadis Müdâfaası)* M. Hayri Kırbasoğlu tarafında yapılan tercümesindeki müellif hakkında verilen bilgiler arasında "Neşredilmemiş Eserler" başlığı altında rastlamaktaız. Kayıhan Yayınları, İstanbul 1989.(çev.)]

Ezdî'nin *el-Mu'telef ve'l-Muhtelef*, **Sâbit**'in *ed-Delâil*,³⁵ **Kâdî 'İyâz**'in *İkmâlu'l-Mu'lim*³⁶ adlı eserlerinden de alıntılar yapmış ve bu kaynakların hepsini açıkça belirtmiştir. Bunların yerlerini VI. ciltte yer alan "Kitaplar Fihristi"nde görebilirsiniz.³⁷

Tahkik esnasında, Şâtîbî'nin bu kitabında hadis ve hadis şerhleri eserlerine dair yapmış olduğu nakillerin isimlerini tasrih etmediği yerleri o kitaplardan bulmaya muvaffak oldum. Her ikisi de *el-Muvattaa* şerhi olan *el-Kabes* ve *el-Muntekâ* (ki bunların anıldıkları yerler yukarıda gösterilmişti); **Mâzerî**'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*³⁸ (III,456,464–465; V,290,418,420), *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Muslim*³⁹ (III,70), **İbn Cerîr et-Taberî**'nin *Tehzîbu'l-Âsâr*⁴⁰ (V,288) ve **Hattâbî**'nin *İ'lâmu'l-Hadîs Şerhu'l-Buhârî*⁴¹(V,93) adlı eserleri örnek verilebilir. **Kâdî 'İyâz**'in *eş-Şifâ*,⁴² **İbn Vaddâh**'in *el-Bida' ve'n-Nehyu 'Anhâ*⁴³ ve

³⁴ İsmi anılmasa da III,275'de bu eserden alıntı yapılmıştır. [Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî Tahâvî (321/933), *Şerhu me'âni'l-âsâr*,(I-II), thk. Muhammed Seyyid Câdulhak, Matbaatu'l-Envârî'l-Muhammedî, Kahire 1968.(çev.)]

³⁵ Bkz. Yazarın *Mu'cemu'l-Musannefât el-Vâride fi Fethi'l-Bârî* adlı eseri, nu.536. [Ebû'l-Kasım Sabit b. Hazm b. Abdîrrahman el-Avfî el-Endelûsî es-Sarakustî Sabit b. Hazm (302/914), *ed-Delâil fi ğaribi'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Abdîllah Kannas, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 2001.(çev.)]

³⁶ İsmi belirtilmese de V,290'da bu eserden alıntı yapılmıştır. [Ebû'l-Fadl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî Kâdî 'İyâz (544/1149), *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâidi Muslim*, thk.Yahyâ İsmâ'îl, Dâru'l-Vefâ, yy. 1998.(çev.)]

³⁷ Bkz. VI,297–300.(çev.)

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Ömer et-Temîmî Mâzerî (536/1141), *el-Mu'lim bi-fevâidi Muslim*, I-II, thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer, el-Muessesetu'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirâsât (Beytu'l-Hikme), Tunus 1988.(çev.)

³⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî (676/1277), *Sahîhu Muslim bi-şerhi'n-Nevevî*,(I-III), Mektebetu'l-Misriyye, yy. ty.(çev.)

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (310/923); *Tehzîbu'l-âsâr*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1982.(çev.)

⁴¹ Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî (388/998); *İ'lâmu'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-IV, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdîrrahmân Âl-i Su'ûd, Câmî'atu Ummî'l-Kurâ, Mekke 1988/1409.(çev.)

⁴² Kâdî 'İyâz (544/1149), *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukiki'l-Mustafâ*, I-II, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire 1977.(çev.)

⁴³ Ebû 'Abdîllah Muhammed b. Vaddâh b. Bezi el-Kurtubî, İbn Vaddâh (286/899), *el-Bida' ve'n-nehyu 'anhâ*, thk. Muhammed Ahmed Dehman, Dâru'l-Besâir, Dımaşk 1980.(çev.)

Gazzâlî'nin *el-İhyâ*⁴⁴ adlı eserlerinden de hadis ve eser (rivayet, haber) naklettiğini tespit ettim.

Gazzâlî, Şâtîbî'nin bu eserinde en çok adı geçen isimlerden biridir ve kendisinden açıkça alıntı yapılan kitapları oldukça fazladır. *el-İhyâ* –ki bu, Gazzâlî'den en çok alıntı yapılan eserdir,⁴⁵ *İlcâmu'l-'Avâm*,⁴⁶ *Cevâhiru'l-Kur'ân*,⁴⁷ *Mustazhiriyye* veya *Fedâihu'l-Bâtıniyye*⁴⁸ adlı eseri, *Mişkâtü'l-Envâr*,⁴⁹ *el-Munkızu mine'd-Dalâl*⁵⁰ ve V,289'da olduğu gibi diğer bazı kitaplarını örnek olarak verebiliriz. Şâtîbî usulcüler arasında bu eserleri en fazla zikredenlerdendir, açıkça belirtmeksizin (Gazzâlî'nin) *el-Mustasfâ*⁵¹ ve ismen yer vererek de *Şifâu'l-Ğalîl*⁵² adlı eserlerinden de (V,20) alıntılar yapmıştır.

Alıntı hususunda Gazzâlî'den sonra **Râzî** gelmektedir. Şâtîbî, Râzî'nin *el-Mahsûl*⁵³ adlı eserinden çokça alıntı yapmış olmasına rağmen⁵⁴ sadece bir yerde (II,76) bu eserin ismini zikretmiş, *et-Tengîh* adlı eseri de⁵⁵ II,76'da açıkça belirtmiştir.

⁴⁴ Ebû Hâmid Huccetüslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (505/1111), *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Nezâretu'l-Maârif, yy. 1889.(çev.)

⁴⁵ Örnek olarak bkz. I,361,362,458; II,356; III,527,542; IV,252,255. VI,297'den naklen.(çev.)

⁴⁶ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'avâm 'an ilmi'l-keîm*, tsh. Muhammed el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1985.(çev.)

⁴⁷ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve dureruhû*, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1990.(çev.)

⁴⁸ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. 'Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.(çev.)

⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Tebriz 1971.(çev.)

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut 1987.(çev.)

⁵¹ Bkz. V,54,55. [Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I-II, (çev.)]

⁵² Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhil ve mesâliku't-talîl*, thk. Hamd Kebisî, Riâsetu Divânî'l-Evkâf, Bağdad 1970/1390.(çev.)

⁵³ Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (606/1209); *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, I-II, thk. Tâhâ Câbir Alvânî, Muessesetu'l-Risâle, Beyrut 1992/1412.(çev.)

⁵⁴ Örnek olarak V,105.

⁵⁵ Bu eser müellif tarafından VI,298'de de Râzî'ye nispet edilmiştir. Katalog bilgilerinde müellifi belli olmamakla beraber *el-Mahsûl*'un özeti mahiyetinde yazılan ve konusu fıkıh usulü olarak belirtilen *Tengîhu'l-Mahsûl* adlı eser Topkapı/Ahmed III Kütüphanesi Demirbaş nu.1249'da 168 varak olarak bulunmaktadır. Bu tür özet olarak yazılan eserler bazen asıl eserin müellifine nispet edilmektedir. Bunun bir sonucu olarak bu özet de *el-Mahsûl* müellifi olan Râzî'ye nispet edilmiş olabilir.(çev.)

Şâtîbî'nin kaynakları arasında bu iki ismi **Cuveynî** takip etmektedir. Zira Şâtîbî ondan da pek çok nakil yapmış olmakla beraber sadece *el-Burhân*⁵⁶ (I,364) ve *el-İrşâd*⁵⁷ (III,537) birer defa açıkça ifade edilmiştir. Şâtîbî'nin nakilde bulunduğu bir diğer isim de **Karâfî**'dir. Ancak Şâtîbî, onun eserlerinden hangisine atıf yaptığını açıkça belirtmemiştir. *el-Furûk*⁵⁸ (I,390,395; IV,65,106) ve *Nefâisu'l-Usûl Şerhu'l-Mahsûl*⁵⁹ (II,68–80,86) adlı eserlerinden nakiller yaptığını tespit etmiş bulunuyorum. Şâtîbî, **'İzz b. 'Abdi's-Selâm**'dan da nakiller yapmıştır. Fakat onun da kitaplarından hangisini kullandığını belirtmemektedir. İsim zikretmemiş olmasına rağmen *el-Kavâidu'l-Kubrâ*'dan⁶⁰ nakil yaptığını tespit ettim. Aynı şekilde Şâtîbî, ismini anmasa da (I,111'de görüleceği üzere) hocası **Makkarî**'nin *el-Kavâid*⁶¹ adlı eserinden nakilde bulunmaktadır.

Bu noktada **İmam Şâfiî**'yi unutmamak gerekir. Şâtîbî kuşkusuz ondan da istifade etmiştir. Onun muhteşem eseri *er-Risâle*'den⁶² alıntıda bulunmuş ama sadece iki yerde (II,104; V,56) bunu açıkça belirtmiştir. Yine **Şâfiî**'nin *el-Umm*⁶³ adlı eserinden de belirtmeksizin nakilde bulunmuştur; II,324'de bunun işaretleri vardır. Şâtîbî *er-Risâle*

⁵⁶ Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Haremeyn Rukneddîn 'Abdumelik el-Cuveynî (478/1085), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. 'Abdul'azîm İldib, Câmî'atu Katar, Doha 1978.(çev.)

⁵⁷ Cuveynî (478/1085), *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1950.(çev.)

⁵⁸ *el-Furûk* ve *el-Muvâfakâf*'taki bariz benzerlikler için bkz. Fethî ed-Dirîni, *Buhûs mukârene fi'l-fikhi'l-İslâmî ve usûlihi*, I,94–95. [Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahîm el-Karâfî (684/1285), *el-Furûk*, el-Matbaatu't-Tunusiyye, Tunus 1884.(çev.)]

⁵⁹ Karâfî (684/1285), *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl*, I-IX, thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcud, 'Ali Muhammed Muavvez, Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke 1997/1418.(çev.)

⁶⁰ Ebû Muhammed 'İzzuddîn 'Abdul'azîz b. 'Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım Sulemî, İbn Abdisselâm (660/1262), *el-Kavâidu'l-kubrâ=Kavâidu'l-ahkâm fi ıslâhi'l-enâm*, I-II, thk. Nezih Kemal Hammâd, Osman b. Cum'a Damiriyye, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000/1421.(çev.)

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî (759/1358), *el-Kavâid*, I-II, thk. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hamid, Cami'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke ty.(çev.)

⁶² Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şafî (204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, Kahire 1979.(çev.)

⁶³ Şafî (204/820), *Kitâbu'l-umm=Mevsûâtu'l-İmâm eş-Şafî*, I-X, thk. 'Ali Muhammed, 'Adil Ahmed, Ahmed İsâ Hasan Ma'saravî, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001/1422.(çev.)

şerhlerinden de istifade etmiştir. **Kâdî Abdulvehhâb**'ın *Şerhu'r-Risâle*'sini⁶⁴ incelediğini de açıkça ifade etmektedir (III,127).

Şâtîbî, **Bâcî**'nin eserlerinden de alıntılar yapar ve birkaçını isimleriyle ortaya koyar. Örnek olarak, *Ahkâmu'l-Fusûl*⁶⁵ (V,421 -adını anmaksızın V,109,111'de-) ve *et-Tebyîn li Suneni'l-Muhtedîn* (V,89) verilebilir.

Şâtîbî, **İbn Hazm**'dan da alıntılar yapmıştır. Bu alıntılar muhtemelen onun *en-Nebz*⁶⁶ ve *Merâtibu'l-İcmâ*⁶⁷ adlı eserlerinden yapılmıştır. Yine o, **İbn Beşkuvâl**'den de nakillerde bulunmuştur. Söz konusu nakiller muhtemelen onun *el-Munkatî'ne İllâllâh* adlı eserinden yapılmıştır. Bu eser matbu olduğu halde ona ulaşma imkânı bulamadım.

Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserinde kullandığı kaynaklar arasında bazı dil ve edebiyat eserleri de bulunmaktadır. Bu kaynaklar arasında V,54'de alıntı yapıldığı açıkça belirtilen **Sibeveyh**'in *el-Kitâb*'i,⁶⁸ IV,283'de atf yapılan **Muberred**'in *el-Kâmil*'i,⁶⁹ (II,133 gibi çeşitli yerlerde olduğu gibi) ismen açıklanmasa da **İbn Cinnî'nin** *el-Hasâis*'i,⁷⁰ III,288'de açıkça ifade edilen *Durretu'l-Ğavvâs*⁷¹ ve *Makâmâtü'l-Harîr*⁷² adlı eserler sayılabilir.

⁶⁴ Kâdî Abdulvehhâb b. 'Ali b. Nasr b. Ahmed b. el-Huseyn b. Hârun b. Mâlik b. Tavğ es-Sa'lebî el-Bağdâdî el-Mâlikî (362/973-422/1031), *el-Ma'ûne fî şerhi'r-Risâle* adlı eser olması muhtemeldir. [Geniş bilgi için bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifin terâcimu musannifî'l-kutubi'l-'Arabiyye*, I-IV, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993, II,344.] (çev.)

⁶⁵ Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî (474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. 'Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.(çev.)

⁶⁶ Bkz. IV,189. [Ebû Muhammed b. 'Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî, İbn Hazm (456/1064), *en-Nebz fî usuli'l-fikhî'z-zâhirî*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, yy. 2000.(çev.)]

⁶⁷ Bkz. IV,82. [İbn Hazm (456/1064), *Merâtibu'l-icmâ' fî'l-'ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-i'tikâdât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998/1419.(çev.)]

⁶⁸ Ebû Bîşr 'Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, Sibeveyh (180/796), *Kitâbu Sibeveyh*, el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, Bulak 1898.(çev.)

⁶⁹ Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdulkber el-Ezdî, Muberred (286/899), *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâîf, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.(çev.)

⁷⁰ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî (392/1001), *el-Hasâis*, thk. Muhammed 'Ali Neccâr, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut ty.(çev.)

⁷¹ Ebû'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhîm b. 'Ali b. Muhammed, İbn Ferhûn (799/1397), *Durretu'l-ğavvâs fî muhâdareti'l-havâs*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985.(çev.)

Şâtıbî, **İbn Ruşd**'ün *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*⁷³ gibi felsefe kitaplarından da nakiller yapmıştır.

Şâtıbî, **Şâfiî** Mezhebî'ne ait kaynaklardan da alıntılar yapmıştır. Ancak (*el-Muvâfakâ'ta*) **Hanefî** ve **Hanbelî** kaynaklarına ait nakiller tespit edemedim. III,131'de belirtildiği üzere Mağrib şehirlerinde bu eserler yok denecek kadar azdır. Alıntı yapılan Şâfiî kaynakları ise şunlardır: İsmi anılmamakla birlikte IV,111'de olduğu gibi **Mâverdi**'nin *el-Hâvî el-Kebîr*,⁷⁴ yazarın ismini ve eserinin adını açıkça ifade etmemekle beraber, I,171'de görüleceği üzere **Sunhâcî**'nin *el-Vera'*⁷⁵ adlı eseri.

Bütün bunlar Şâtıbî'nin nakilleriyle ilgili olarak ulaştığım kaynaklardır.⁷⁶ Bunlara, birçok kitabı taramak, binlerce sayfayı incelemek ve onlarca saat çalışmak suretiyle ulaştım. Gelecek günlerde daha kıymetli bilgilere ve kaynaklara ulaşacağımı umuyorum. Niyetim, basımından ve yayımından sonra da bu eserle ilgilenmektir. İnşallah, takip eden baskılarda, diğer eserler arasında alması gereken yeri ve kıymetini artırmak için bunu yapacağım. Bu Allah'ın izni ile hiç de zor değildir.

⁷² Ebû Muhammed Kâsım b. 'Ali b. Muhammed el-Basrî el-Harîrî (516/1122), *Makâmâtü'l-Harîrî*, Dâru Sâdir, Beyrut ty.(çev.)

⁷³ İbn Ruşd (520/1126), *Faslu'l-makâl fîmâ beyne's-Şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl; Vucûbu'n-nazari'l-'akl ve hudûdu't-te'vîl*, thk. Muhammed 'Abbâs Câbirî, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1997.(çev.)

⁷⁴ Ebû'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî (450/1058), *el-Hâvî el-kebîr huve şerhu muhtasari'l-Muzenî: Mukaddime*, thk. 'Ali Muhammed Muavvez, 'Adil Ahmed 'Abdulmevcud, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1994/1414.(çev.)

⁷⁵ Ebû'l-Hasen Şemsuddîn 'Ali b. İsmâîl Sunhâcî (616/1219), *Kitâbu'l-vera'*, thk. Faruk Hamade, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1987/1407.(çev.)

⁷⁶ IV,13'de kendisinin bir tanesinden bahsettiği, Şâtıbî'nin toplantıları, tartışmaları ile mektupları ve âlimlerle yazışmaları bunların dışındadır.

Şâtibî'nin *el-Muvâfakâ't*'teki Kaynakları Üzerine

Sempozyum Değerlendirmesi

Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı

S. Ü. İlahiyat Fakültesi ve Meram Belediyesi

12–13 Mayıs 2006, Konya

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Meram Belediyesi tarafından 12–13 Mayıs 2006 tarihlerinde Konya'da, Konevî Kültür Merkezi'nde "Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı" konulu sempozyum düzenlendi. Dört oturumda yapılan sempozyumda 22 akademisyenin aktif katılımlarıyla 9 tebliğ sunuldu ve müzakere edildi.

12.05.06 Cuma sabahı 09.30'da açılış konuşmaları ile başlayan ilmî toplantıların "Kur'ân'a Göre Farklı İnanç Mensuplarına Tanınan Hak ve Özgürlükler–1" adlı ilk oturum, oturum başkanı S. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. İsmet Ersöz tarafından açıldı. 1.Tebliğ "İslam Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri" başlığı ile Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e aitti. Öztürk tebliğinde "Tevrat, İncil, Tahrif ve Tasdik" kavramlarını mercek altına aldı, bu kavramları Kur'ân ve Tefsir kaynakları merkezli olarak inceledi.

Bu tebliğde "Ehl-i Kitap" ifadesinin Kur'ân'da çoğunlukla Yahudilere müteallik olarak kullanıldığı ifade edildi. Kur'ân'da 16 yerde Tevrat'tan bahsedildiği, bunların hiçbirinde Hz. Musa'ya verildiği şeklinde bir ifadeye rastlanmadığı vurgulanırken; 16 Tevrat kelimesi ile Hz. Peygamber dönemi insanların elinde bulunan Tevrat, yani Mişna ve Talmut'un da dâhil olduğu külliyat kastedilir yorumu yapıldı. Hadislerde ifadesini bulan Hz. Musa'ya Tevrat'ın verildiğine dair bölümlerin de delaletinin kapalı olduğu belirtildi. "Levhaların/elvâhın ise teşrî/hüküm bildiren vahiyler olduğu ve bunların Çıkış'taki "on emir" olma ihtimali üzerinde duruldu. "Kitap" ise Hz. Musa'ya verilen ilahi vahiydir, şifahî hitaptır," denildi. 12 ayette de İncil'den söz edildiği ve "İncil'in Kur'an'daki anlamı Hz. İsa'ya gönderilen ilâhî mesajlardır."

Sempozyum Değerlendirmesi

denildi. “Kur’an’da zikri geçen İncil, yazılı bir metne değil, Hz. İsa’ya gönderilen ve onun tarafından şifahi olarak tebliğ edilen ilâhî mesajlara tekabül etmektedir.” görüşü vurgulandı. Tahrif üzerinde de durulan tebliğde, “an mevâdî’ihî” Kur’ânî ifadesinin lafız tahrifi, “min ba’di mevâdî’ihî” ifadesinin ise lafız-mana tahrifine has olarak kullanıldığı bildirildi. Tevrat ve İncil’in bizim kültürümüzdeki karşılığı itibariyle birer “sîret” kitabı mesabesinde olduğu yorumunda bulunuldu. Tasdikin ise, “Sizin Kitabınız hangi kaynaktan geldi ise Kur’ân da aynı kaynaktan geliyor.” anlamında bir anlam ifade ettiği üzerinde duruldu.

Sonuç itibariyle “Tevrat kelimesi Kur’an’da Hz. Musa’ya gönderilen vahiyleri değil, Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerin ellerinde mevcut olan kutsal kitapların mecmuunu ifade etmektedir. İncil kavramı ise Kur’an’da yazılı bir metne değil, Hz. İsa’ya vahyedilen ilâhî mesajlara tekabül etmektedir. Tevrat ve İncil’in bir defada nazil olduğuna ilişkin telakkiye gelince, geniş çaplı kabul gören bu telakki sağlam dayanaktan yoksundur.” denildi.

Ayrıca tahrifle ilgili olarak da “Kur’an’da Yahudilere atfedilen tahrif, kutsal metin tahrifine değil, Hz. Peygamber’in sözlerinin çarpıtılmasına delalet etmektedir. İncil ve tahrif meselesine gelince, Kur’an Hıristiyanlara ait bir tahrif fiilinden söz etmemektedir. Kaldı ki bir şeyin tahrife konu olması için, ortada aslının bulunması gerekir. Matta, Markos ve diğer zevata ait kitapları muharref olarak tavsif etmek anlamsızdır. Aynı hüküm Eski Ahit’in Tevrat olarak addedilen ilk beş kitabı için de geçerlidir. Zira bu kitaplar beşer ürünüdür. Mevcut İnciller, daha önce de ifade edildiği gibi Hz. İsa’ya dair birer sîret kitabıdır. Eski Ahit ise büyük ölçüde İsrailoğulları’nın tarihini muhtevidir.” yorumu yapıldı.

Tebliğ ile ilgili ilk değerlendirme oturum başkanı Prof. Dr. Ersöz tarafından yapıldı. Ersöz, Kur’ân’a bakışta bazı esaslara uyulması gerektiğini; bunların arasında bütüncül yaklaşım ve önyargısız yaklaşımın da olduğunu belirtti. Kur’ân’ın bir bütün olarak değerlendirilmediğinden hareketle Ersöz, tebliğde Âl-i İmrân 3/93. ayetin değerlendirme dışı tutulmasından yakındı. A’râf suresi 7/157. ayetteki “yecidûnehû mektûben ‘indehum fi’t-Tevrâti ve’l-İncil” ifadesinin tefsiri ile ilgili olarak Râzî’de yer alan “İncil’de bulacaklar/görecekler” ifadesindeki “mektûben” lafzının gözden kaçmış olmasına değindi.

İlk tebliğin müzakerecisi Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Lütfullah Cebeci ise geleneğin yabana atılmayacağını belirterek, Kur’ân’a da “Kur’ân, Kitap, Zikir, Fûrkan vb. isimler verildiğini, bunları farklı kabul edersek çok değişik kitapların indirildiğini düşünmemiz

gerekir ki bunun hiç de fiili durumu yansıtmadığını ifade etti. Ayrıca klasik tefsir kültürümüzde ifadesini bulunduğu şekliyle belirtmek gerekirse, “kîle”sini söyleyip “kâle”sini söylemezseniz hiç de hoş olmaz, ifadesini kullandı. Eleştirilere cevap veren Öztürk ise öne sürdüğü tezde ısrarlı olduğunu vurgulamakla beraber ilgili hususları değerlendireceğini belirtti.

1.Oturumun 2. tebliği C.Ü. İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. İsmail Çalışkan “Gerçek ve Tamamlanmış Din Önermesinin ‘Dinin Üstünlüğü’ Söylemine Dönüşmesi” adıyla sundu. Çalışkan bu tebliğinde, İslam Dini’nin “Son Din ve Üstün Din” sıfatları yerine, ana kaynaklardan yola çıkarak, “Hak Din ve Tamamlanmış Din” olarak vasıflandırılmasını önerdi. Müzakereci olarak söz alan S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. Mustafa Aydın ise konunun işlenişini olumlu bulduğunu ifade etti.

2.Oturum aynı gün saat 14.30’da “Kur’ân’a Göre Farklı İnanç Mensuplarına Tanınan Hak ve Özgürlükler-2” başlığı ile A.Ü. İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Mevlüt Güngör’ün başkanlığında yapıldı. Oturumun 1. tebliği Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu tarafından “Kur’ân Toplumunda Gayr-i Müslimlerin Hak ve Yükümlülükleri” başlığı altında sunuldu. Hacımüftüoğlu tebliğinde, İslam Hukuku kaynaklarından hareketle gayr-i müslimlerin sahip oldukları hak ve yükümlülükleri ifade eden İslam kültür ve medeniyetindeki kavramlara ve bu kavramların anlam alanlarına değindi. Hacımüftüoğlu bu konuyu ifade ederken tebliğini; İstılahlar, Yükümlülükler ve Haklar olarak iki ana kısımda sundu. Tebliğin müzakerecisi S.Ü. İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Yusuf Işıcık ise Dinler arası diyaloga vurgu yaptı ve “Müslümanlar, Dinler arası diyalog sürecinde dengelerini kaybetmemelidirler.” diyerek bu süreçte dikkatli olunmasının üzerinde ısrarla durdu.

2.Oturumun 2. tebliği Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Beşir Gözübenli tarafından “İslam Ülkesindeki Gayr-ı Müslimlerin Sosyal Güvenlik Haklarına Dair Kur’ânî İlkeler” başlığı ile sunuldu. Gözübenli tebliğinde, İslam Ülkesindeki Gayr-ı Müslimlerin Sosyal Güvenlik Haklarına değinmekle beraber bunları daha çok İslam Hukuku kaynakları çerçevesinde yaptı ve konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermeye çalıştı. Gözübenli’nin tebliği, “İslam Toplumundaki Gayr-ı Müslimlerin Temel Hak Ve Hürriyetlerine Dair Kur’ani Esaslar” ve “İslam Toplumundaki Gayrimüslimlerin Ekonomik ve Sosyal Hakları” olarak iki ana kısımdan oluşmaktadır. Oturumun 2. tebliğinin müzakerecisi S.Ü. İlahiyat Fakültesi’nden

Prof. Dr. Saffet Köse konu ile ilgili İslam Hukuku kaynaklarından hareketle tebliği açıklayıcı ve tamamlayıcı doyumcu bilgiler verdi.

2.Oturumun 3. tebliği Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Ahmet İnan tarafından "Kur'an'da Uzlaşmanın Anahtar Kavramları" adıyla sunuldu. İlk bölümde, "Çatışma Kültürü" Şeytan Faktörü, İnsan Nefsinden Kaynaklanan Faktörler, Çevre/Sosyal Düzendeki Kaynaklanan Faktörler alt başlıklarıyla incelendi. İkinci bölümde de "Çatışmadan Uzlaşmaya" başlığı ile Çatışma Teorisi ve Kur'an'da Uzlaşmaya İlişkin Temel Kavramlar (Sulh, Tav', İslam, Tezkire, Kötülüğü İyilikle Savma, İhsan, Birr ve Takva, Tearuf, Nefis Tezkiyesi, Farklılık, Nefs-i Levvame, Sekinet, İnsan) değerlendirilmeye tabi tutuldu. Tebliğin müzakerecisi S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Fatma Asiye Şenat Kazancı değerlendirmelerini ve katkılarını ayetlerden mülhem bir içerik ve akıcı bir üslupla yaptı.

3.Oturum "Kur'an'a Göre Farklı İnanç Mensuplarıyla Yaşanabilecek Olumsuzluklar-1" başlığı ile 13 Mayıs Cumartesi saat 09.30'da S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Sait Şimşek'in başkanlığında yapıldı. 1.Tebliğ, İnönü Ü. İlahiyat Fakültesinden Dr. Abdurrahman Ateş'in "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından Mürteddin Cezalandırılması" adlı tebliği idi. Ateş'in tebliği iki bölümden oluşmakta; ilk bölüm "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı" dinde zorlama ve dinin pratiğinde zorlama olarak iki açıdan ele alındı. İkinci bölüm "Mürteddin Cezalandırılması ve İnanç Özgürlüğü" ise "Kur'an'da Mürtedde Yönelik Müeyyideler/Yaptırımlar" ve "Mürteddin Cezalandırılma Nedeninin Sadece Din Değiştirmekten İbaret Olmadığına Dair Deliller" konu başlıkları ile sunuldu. Ateş son maddede anılan delilleri ise şu şekilde saymaktadır. a.İlk dönem irtidat hareketlerinin dinden dönmekle birlikte, idareye isyan veya düşman tarafına katılarak savaşıma niteliğinde olması, b. Mürteddin tövbesinin kabul edilmesi, c. Mürteddin Mü'min Kabul Edilebilmesi İçin Sadece Sözlü İkrarının Geçerli Olması, d. Kur'an'da münafıklar, "imandan/İslam'dan sonra küfre dönenler" şeklinde nitelendiği halde Hz. Peygamber'in, münafıkları mürted statusünde görmemesi. Ateş, mürtede verilen cezaların sebebinin toplumu parçalanmadan korumak olduğunu, normal olarak da hiçbir devletin buna müsaade etmeyeceğini vurgulayarak, mürtede verilen cezaların dini olmaktan çok siyasi ve devletler hukuku ile ilgili bir husus olduğunun üzerinde durdu. Tebliğin müzakerecisi Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Orhan Atalay ise, tebliğin girişinde "hürriyet" kavramına yer verilse idi, ayrıca Tevrat ve

İncil'de din değiştirmenin cezalarını da karşılaştırma yapabilmemiz için görse idik daha iyi olurdu, şeklinde görüş bildirdi.

3. Oturumun 2. tebliği "Medeniyetler Çatışması ve Devletin Dinsel Tarafsızlığı" başlığı ile S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden Prof. Dr. Yasin Aktay tarafından sunuldu. Genel olarak tebliği haricinde konuşmayı tercih eden Aktay bu tebliğinde, devletin farklı kültürlerden olanlara karşı tarafsızlığını korumasının sosyolojik ve teolojik imkânları hakkında bazı tarihsel verilere dayanılarak değerlendirmelerde bulundu. "Her şeyden önce devletin tarafsızlığı bir kavram olarak yeni bir kavramdır. Bugün bu kavramın uygulanması fiilen hiçbir yerde mümkün olamamaktadır. Buna rağmen bu ideal temel alınarak İslam'ın tarihsel uygulamaları bu kavramın uygulanamayan ideal ölçüleri açısından değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme yanlısına değinilmekteyken, İslam'ın tarihte sergilediği inanç özgürlüğünün bugün bu kavramın varlığına rağmen modern örneklerde sergilenemediği ampirik verilerle gösterilmektedir." ifadelerine yer verdi. "İncil ve Demokrasi" konusunda Hıristiyan literatür olmadığını vurgulayan Aktay, bu tür sorular kendilerine yöneltildiğinde bocalıyorlar, ifadesini kullandı. Tebliğin müzakerecisi M.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Ali Köse ise tebliğin içeriğinin kendi görüşleri ile örtüştüğünü belirterek genel olarak medeniyetler çatışması ve misyonerlik faaliyetleri hakkında görüşlerini dile getirdi. Medeniyetler çatışması fikrini ortaya atanların haklı çıktıklarını belirtirken İslam dünyasının buna karşı gerekli olanların yapılamadığını, aksine bu öngörüyü haklı çıkaracak şekilde hareketlerde bulunulduğunu belirtti. Son karikatür krizinin protestolarında da İslam dünyasına puan kaybettirecek şekilde hareketlerle karşılaşıldığını vurguladı. Misyonerlik konularına da değinen Köse, Türkiye'de misyonerliğe karşı çıkanların, dini, doğru dürüst temsil etmeyenler ile dine karşı çıkanlar olduğuna dikkat çekti.

Aynı gün 14.30'da S.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal'ın başkanlığındaki "Kur'ân'a Göre Farklı İnanç Mensuplarıyla Yaşanabilecek Olumsuzluklar-2" başlıklı 4. oturum 19 Mayıs Ü. İlâhiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Mahmut Aydın'ın "Yahudi ve Hıristiyanlarla İlgili Öğretisi Bağlamında Kur'an'ın 'Dini Öteki' ile Diyalogu" konulu tebliği ile başladı. Aydın tebliğine, Müslümanlar ötekine (dinî öteki) nasıl bir yaklaşım içinde oldular sorusuna, Kur'ân'dan yola çıkarak gelenekten sonuca ulaşmayı hedefledi. Aydın, "ahit" kavramı çerçevesinde tebliğini sundu ve Kur'ân ayetleri ile sınırlandırdı. Müzakereci Sa.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Davut Aydüz ise konuşmasını dinler arası diyalog

tartışmalarına ayırdı, diyaloga karşı çıkanların delillerini çürütmeye çalıştı ve diyaloga yöneltilen eleştirilere cevaplar verdi.

4. Oturumun 2. tebliği Çanakkale 18 Mart Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Şevket Yavuz tarafından "İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya 'Ontolojik Öteki'den 'Vasıfsal Öteki'ne İntikalin Macerası" başlığı ile sunuldu. Yavuz tebliğinde Batı Medeniyetinin temelinde "Ontolojik Öteki"nin var olduğunu, bunun zihniyet ve inançla beslendiğini örneklerle açıkladı ve kendi dışındakini öteki kabul eden bu anlayışın karşısında kalanların hiçbir zaman beriki olamayacağını, bu sebeple "Ontolojik Öteki" olarak isimlendirildiğini belirtti. İslam'ın ise hiçbir zaman böyle bir ötekini öngörmediğini, çünkü karşısındakini daima her an beriki olabilecek bir konumda gördüğünü ifade ile buna belki "Vasıfsal Öteki" denilebilir diyerek, yeni bir öneride bulundu ve kendisi bunu "Teâruf Teolojisi" olarak adlandırdı. 2. Tebliğin müzakerecisi Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Bilal Gökür dil olarak ağır olan tebliği açıklayarak sözlerine başladı. "Öteki" kavramının içeriğinin beş asırlık oryantalist tecrübe ile doldurulduğuna dikkat çekerek, Avrupalının kendini hep beriki olarak diğerlerini ise öteki olarak tanımladığını belirterek, karşısında kalanların hiçbir zaman beriki olamayacağını vurguladı. Bu anlamda Kur'ân'da ötekinin bulunmadığını, "vasıfsal öteki" denilebilse de yine de öteki dememenin gerektiğini ifade etti.

Sempozyumun değerlendirmeler bölümünde ilk konuşmayı dinleyiciler adına S.Ü. emekli öğretim üyelerinden İbrahim Sarmış yaptı. Sarmış tebrik ve teşekkürleri ile beraber, bu tür sempozyumların daha sık arayla yapılmasını, geniş kitlelere duyurulmasını, yabancı ilim adamlarının da katılımının sağlanmasını, pratik konuların da vurgulanmasını önerdi. Katılımcı öğretim üyeleri adına Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Lütfullah Cebeci ise diyalog üzerinde durdu ve diyalogda orta yolun takip edilmesini, kendi içimizde diyalogun da ihmal edilmemesini önerdi. Tertip heyeti adına konuşan S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Ahmet Yaman ise, tebliğlerin formatından yakınlıkla tebliğ ile makalelerin birbirine karıştırıldığını, tebliğlerde problem ve çözümün birlikte sunulması gerektiğini vurguladı. Sempozyumun tam anlamı ile kuşatıcı olamamasını ise gelen tebliğlerin çeşitliliğindeki eksikliğe bağladı. İçerik itibarı ile bazı konularda özür diler bir üslup geliştigiğine dikkat çekerek buna gerek olmadığını, tarihi, bu üslupla yorumlamanın gereksiz olduğunu ifade etti.

Sempozyum Değerlendimesi

Sempozyum, organize komitesi başkanı S.Ü.İ.F. Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkâl'ın iyi niyet temennileri ile son buldu.

İki gün boyunca gerçekleşen bu toplantılarda ele alınan konular "Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı" başlığını tüm yönleri ile kapsamasa da işlenen konularda doyurucu bilgiler verilmiş ve dikkat çekici tartışmalar olmuştur. Sn. Dekan Prof. Dr. A. Önkâl'ın başkanlığında Prof. Dr. İ. Ersöz, Prof. Dr. S. Şimşek, Prof. Dr. Y. Işıcık, Prof. Dr. A. Yaman, Doç. Dr. N. Şahin, Doç. Dr. A. Fethi Polat, Arş. Gör. H. Uğur ve Arş. Gör. A. Küçük'ten oluşan tertip heyetini tebrik ediyor, S. Ü. İlâhiyat Fakültesi ve Meram Belediyesi'ne bu tür bilimsel çalışmalara katkılarından dolayı teşekkürlerimizi ifade ediyoruz.

Dr. Burhan BALTACI*

* Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. baltaciburhan@hotmail.com