



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF
KASTAMONU UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة قسطموني

e-ISSN 2717-901X

Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 1 Eylül/September 2023
KASTAMONU



Yazışma adresi / Contact Address

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Kuzeykent Yerleşkesi KASTAMONU

Tel: 0 366 2802702- 0366 2802718 Fax: 0 366 2802701

e-mail: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

<https://ilahiyat.kastamonu.edu.tr/index.php/tr/menu-anamenu-dergi-tr>

e-ISSN 2717-901X

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Kastamonu University
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Eylül/September 2023

KASTAMONU



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2023



Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi TOPAL

*Kastamonu Üniversitesi Rektörü / Rector of Kastamonu University
Kastamonu/Turkey*

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı*
Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Islamic Law,
Kastamonu/Turkey, aozdemir@kastamonu.edu.tr

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi*
Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion, ,
Kastamonu/Turkey, cgulmez@kastamonu.edu.tr

Alan Editörleri/Field Editors
(Arap Dili/Arabic Language)

Öğr. Gör., Rûmeysa YÜCE, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati*
Anabilim Dalı/Instructor, Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kastamonu/Turkey, akattan@kastamonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi. Zeynep ÖZKANLI, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati*
Anabilim Dalı/ Asst. Prof. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kastamonu/Turkey, zozkanli@kastamonu.edu.tr

(İlahiyat/Islamic Studies)

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KOÇAK, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi*
Anabilim Dalı / Asst. Prof. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of History of
Islamic Sects, Kastamonu/Turkey, ykocak@kastamonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Erhan Salih FİDAN, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam*
Edebiyatı Anabilim Dalı/ Asst. Prof., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of
Turkish Islamic Literature, Kastamonu/Turkey, esfidan@kastamonu.edu.tr

Arş. Gör., Nuran SARICI, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Res.*
Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Hadith, Kastamonu/Turkey,
nsarici@kastamonu.edu.tr

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Ali Osman ÇETİN, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı/ Res. Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Islamic Law, Kastamonu/Turkey, aocetin@kastamonu.edu.tr

Arş. Gör., Abdulkerim DİK, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Res. Asst., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of History of Islam, Kastamonu/Turkey, abdulkerimdik@kastamonu.edu.tr

(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy And Religious Sciences)

Arş. Gör.,Dr. Dilek Bal KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı / Res. Asst. Dr. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Department of Science of Religion /Turkey, dbalkocak@kastamonu.edu.tr

Yayın Kurulu	Editorial Board
<i>Prof. Dr. Mehmet ATALAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Burhan BALTACI</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Behlül TOKUR</i>	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Burhan ÇONKOR</i>	Çankırı Karatekin Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Fatih GÜZEL</i>	Çankırı Karatekin Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Şükrü MADEN</i>	Karabük Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi İhab S. İBRAHİM</i>	Kastamonu Üniversitesi

Danışma Kurulu	Advisory Board
<i>Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA</i>	Ürdün Yermük Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Adem TUTAR</i>	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet AKBULUT</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU</i>	29 Mayıs Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Asım YAPICI</i>	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Celal TÜNER</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemal TOSUN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Durmuş ARIK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN</i>	Erciyes Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Halis ALBAYRAK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hilmi DEMİR</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hülya ALPER</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsa ÇELİK</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN</i>	Fırat Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemal POLAT</i>	Anadolu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ</i>	Süleyman Demirel Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet EVKURAN</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU</i>	Emekli Öğretim Üyesi
<i>Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Osman AYDINLI</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Recai DOĞAN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Saffet KÖSE</i>	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Sönmez KUTLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT</i>	Erciyes Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Theology Faculty of Kastamonu University uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda tek sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz

Journal of Theology Faculty of Kastamonu University is a peer-reviewed academic journal which is published once per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ

Kapak Tasarımı

Dr. Öğr. Üyesi Köksal BİLİRDÖNMEZ

Yazışma adresi / Contact Address

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), KASTAMONU

Tel: 0 366 2802702 Fax: 0 366 2802701

e-mail: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Metin YURDAGÜR

Ni'Me'l-Ceyş'in Kastamonu'yu Şereflendiren Yıldızı: Kays B. Mâlik El-Hemdânî
The Star of Ni'me'l-Jaysh (Blessed And Sacred Conquering Army) Glorifying Kastamonu: Qays B.
Maalik Al- Hamdânî
Sayfa 1-33

Fatih ÇINAR

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufi Yazma Eserler
Şüfi Written Works Found in Diyarbakır Provincial Public Library
Sayfa 34-51

Orhan Murat ÇOLAK

Abdal Yâkub/Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi Ve Kütüphanesi
Abdâl Ya'qûb/ Hekimoğlu Alî Pasha Lodge, Shaykh Mehmed Rıdâ Efendî
Sayfa 52-91

Hasan Hüseyin İSLAM

Kur'ân Bağlamında Cin Gayb İlişkisi ve Cinlerin Gaybı Bilmelerinin İmkânı
The Relationship Between the Jinn and the Unseen in the Context of the Qur'ân and the Possibility of
the Jinn's Knowledge of the Unseen
Sayfa 92-115

Kerim ÖZTÜRK-Ergin ÖGCEM

Akıllı Tasarımın Bilimselliği Problemi
The Scientific Problem of Intelligent Design
Sayfa 116-144

Ayşe Nur ESEN-Rahime ÇELİK

**Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına
Yönelik Görüşleri**
Opinions of High School Students on the Use of Drama Method in Religious Culture and Moral
Knowledge Lesson
Sayfa 145-183

Mahsum ASLAN

İslam Hukukunda Nukût'un (Düğünlerde Takılan Takılar) Niteliği: Hibe mi, Borç mu?
The Nature of Nuqut (Jewelery Worn at Weddings) in Islamic Law: Gift or Loan?
Sayfa 184-205

Yağmur YILDIRIM

Gorgias Diyalogu'nun Tartışma Sanatı Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of Gorgias Dialog in Terms of The Art of Argument
Sayfa 206-237

Mihdat AKTULGA

Sâbiilikte Kuşta Kavramının Mahiyeti
The Nature of the Kushta Concept in Mandaeism
Sayfa 238-253

Necla KOCA-Sema YILMAZ
**Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçim Tercihleri Arasındaki
İlişkilerin İncelenmesi**
**Examining the Relationships Between Religious Attitudes, Romance, and Spouse Choice
Preferences in University Students**
Sayfa 254-280

Kitap Değerlendirmeleri/Book Review

Ahmet GÜLÜMER
**Hatipoğlu, Recep. Toledo Çevirmenler Okulu ve Avrupa Üzerine Etkisi, Sakarya: Paradigma
Akademi, 2022, 300 sayfa**
Sayfa 281-284



Ni'Me'l-Ceyş'in Kastamonu'yu Şereflendiren Yıldızı:

Kays B. Mâlik El-Hemdâni

The Star of Ni'me'l-Jaysh (Blessed And Sacred Conquering Army) Glorifying Kastamonu: Qays B. Maalik Al-Hamdâni

Metin YURDAGÜR

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Kalam Kastamonu/Turkey.

myrudagur@kastamonu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-3583-5190

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

Geliş Tarihi:24/Mart /2023 **Date Received:** 24/March/2023

Kabul Tarihi:17/Mayıs/2023 / **Date Accepted:** 17/May/2023

Yayın Sezonu: Eylül /2023/ **Pub Date Season:** Semptember/2023

Cilt: 7, Sayı: 1, Sayfa: 1-33 / Volume: 7, Issue:1, Pages: 1-33

Atıf: Yurdagür, Metin. "Ni'Me'l-Ceyş'in Kastamonu'yu Şereflendiren Yıldızı: Kays B. Mâlik El-Hemdâni. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Eylül 2023), 1-33.

Cite: Yurdagür, Metin. "The Star of Ni'me'l-Jaysh (Blessed And Sacred Conquering Army) Glorifying Kastamonu: Qays B. Maalik Al- Hamdâni". Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University 7/1 (September, 2023), 1-33.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate). No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement:

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


Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0  Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0  International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Öz

Bu makalede, Hz. Peygamber'in ünlü "**Fetih Hadisi**"; söz konusu hadiste müjdelenip övülen "**Ni'me'l-Ceyş**" (kutlu ve mübârek fetih ordusu); anılan hadisteki övgü ve müjdeye mazhar olabilmek ümidiyle tarih boyunca yapılan İstanbul Kuşatmaları'na katılan sahâbe nesli; bu hadisin kültür ve edebiyatımıza kazandırdığı "**Ni'me'l-Ceyş**" kavramı; bu kutlu ve mübârek ordunun neferleri arasında yer alıp da İstanbul'da ve Anadolu coğrafyasının muhtelif yerlerinde medfûn oldukları kabul edilen ve Resûl-i Ekrem'in de: "her birinin birer yıldız olduğunu" bildirdiği sahâbîler; onların ülkemizin çeşitli yerlerinde bulunduğu düşünülen kabir veya makamları üzerinde durulmuş, bu mekânların kültür ve medeniyet tarihimizdeki önemine, bunların halkımızın mânevî dünyası üzerindeki müspet tesirlerine dikkat çekilmiş, bu konuda şâir ve edîb Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958) ile ünlü âlim ve müderris Babanzâde Ahmed Naîm Bey (1872-1934) arasında yaşanan tartışmaya değinilmiştir.

Bu bağlamda Kastamonu ili merkezinde Hepkebirler Camii Hazîresi'nde medfûn olduğu söylenen "**Kays el-Hemdânî**" adlı sahâbînin gerçek kimliğine temas edilmiş, bu zâtnın halk arasında yanlış olarak bilinen "Hemedânî" şeklindeki bir nisbe ile anılmasının yanlışlığına ve bunun düzeltilmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, Hz. Peygamber'den bu sahâbî ve Yemenliler ile ilgili olarak nakledilen önemli bir rivâyet üzerinde durulmuştur.

Keywords: Fâtih Sultan Mehmed, Ni'me'l-Ceyş, Hala Sultan, Yahya Kemal, Babanzâde Ahmed Naîm Bey, Kays el-Hemdânî, Kastamonu, Şeyh Şerâfeddin.

The Star of Ni'me'l-Jaysh (Blessed And Sacred Conquering Army) Glorifying Kastamonu: Qays B. Maalik Al-Hamdâni

Abstract

In this article, the famous "Hadîth of Conquest" of the Prophet Muḥammad and the "Ni'me'l-Jaysh" (the blessed and blessed conquest army) heralded and praised in this hadith are explained. The generation of the Companions who participated in the Sieges of Istanbul throughout history in the hope of being one of the people of praised and heralded in the aforementioned hadith and this hadith brought to our culture and literature the "Ni'me'l-Ceyş" concept has been emphasized. Information is given about the Companions who were among the soldiers of this blessed and sacred army and who are accepted to have been buried in Istanbul and various parts of Anatolia, and about the Companions and their tombs or maqams, which the Prophet Muḥammad declared that "each of them is a star". The importance of these places in the history of our culture and civilisation and their positive effects on the spiritual world of our people have been pointed out. The debate on this subject between the poet and literary critic Yaḥyâ Kemâl Beyatlı (1884-1958) and the famous scholar and academic Babanzâde Ahmed Naîm Beg (1872-1934) is mentioned.

In this context, the real identity of the Companion named "Qays al-Hamdâni", who is said to be buried in the garden of Hepkebirler Mosque in the center of Kastamonu province, has been touched upon. Attention has been drawn to the inaccuracy of this person being known as "Hemedâni" among the people and that this should be corrected. An important narration impart from the Prophet Muḥammad about this Companion and the Yemeni people has been emphasized.

Keywords: Fâtih Sultan Mehmed, Ni'me'l-Jaysh, Hala Sultan, Yaḥyâ Kemâl, Bâbânzâde Aḥmad Naîm Beg, Qays al-Hamdâni, Kastamonu, Shaykh Sharafeddin.

Giriş

Hız Peygamber’in bütün Müslümanlar tarafından çok iyi bilinen ve İslâmî fütûhâtın hem fiilî hem de kültürel cihâd (*temsîl, tebliğ ve dâvet*) yoluyla gerçekleştirilebileceğine işâret ederek vürûdundan itibaren yaklaşık sekiz buçuk asır süreyle bütün muhâtaplarını yürekten heyecanlandıran ünlü **“Fetih Hadisi”**¹, Kur’ân-ı Azîmü’ş-şân’ın: *“Belde-i Tayyibe (beldetün tayyibetün)”* şeklinde övdüğü (bk. *Sebe’ 34/15*) **Azîz İstanbul**’un² vatan topraklarımıza kazandırılmasını sağladığı gibi, muhtevâsında yer alan **“İlâ-yi kelimetullâh”**³ rûhu sayesinde de kültür ve medeniyet tarihimize: **“Ni‘me‘l-Ceyş”** (*kutlu ve mübârek fetih ordusu/fethin kutlu öncüleri*) tâbirini⁴ armağan etmiştir.

Bilindiği üzere çok eski çağlardan beri *“Türk Cihân Hâkimiyeti”* idealini sembolik olarak ifade eden **“Kızilelma”** ifadesi⁵, Türk dünyası için daha çok: *“erişilmesi istenen bütün millî ülküler, elde edilmesi amaçlanan en uzak topraklar”* anlamında kullanılmış, zamanla bu kavram: *“gerçekleştirilmesi düşünülen bütün millî idealleri ve hâkimiyet altına alınması gereken toprakları belirleyen, millet rûhunda dînî ve millî heyecanlar uyandıran çok önemli bir ulusal sembol”* hâline gelmiştir.

Nitekim İslâmî fetihlerin gerçekleştirilmesinde oldukça mühim bir yere ve role sahip bulunan Türkler’e *Oğuz Destanı*’nda⁶ hedef olarak gösterilen: *“Büyük nehirlere ve büyük denizlere ulaşma”* anlamındaki **Kızilelma** ülküsü de, bu azîz ve necîb milletin Müslümanlığı kabul etmesinden sonra daha farklı bir içeriğe bürünüp İslâmî terminolojinin

¹ *“Kostantiniyye (İstanbul) mutlaka fethedilecektir! Onu fetheden ordu, ne güzel ordu; onun fâtihi de ne güzel komutandır!”* anlamındaki ve alanın otoritelerinin sıhhati konusunda ittifâk ettikleri bu meşhur hadisin yer aldığı kaynaklar ve hakkında yapılan çeşitli değerlendirmeler için bk. Ali Yardım, “Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma”, *Diyanet Dergisi* 13/2 (1974), s. 116-123; İsmail Lütfi Çakan, “Fetih Hadisi ve Akşemseddin’in Fetihteki Yeri”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Akşemseddin Hazretleri Vakfı, Yayınları, 1990), 153-163; Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. “Fetih Hadisi ve Müslümanlar’ın İstanbul Kuşatmaları”, *Antikçağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi Siyaset ve Yönetim-I*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/284-293, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2015), 2/284-285; Casim Avcı, “Müslüman Araplar Tarafından Bizans Başkenti İstanbul’a Düzenlenen Askeri Seferler”, *Byzantion’dan Costantinopolis’e İstanbul Kuşatmaları*. ed. Murat Arslan-Turhan Kaçar (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayını, 2017), 243-244.

² İstanbul’un tarih boyunca yaygınlık kazanan çeşitli adları için bk. Halil İnalçık, “İstanbul (Türk Devri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 33/220.

³ “Allah’ın dininin ve tevhîd inancının yüceltilip yaygınlaştırılarak tüm dünyaya hâkim kılınması yolunda gösterilmesi gereken bütün gayret ve faaliyetleri” kapsayıcı bir anlam genişliğine sahip olan bu terim için bk. Metin Yurdagür, “İlâ-yi Kelimetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/62-63.

⁴ A. Süheyl Ünver, *İstanbul’da Sahâbe Kabirleri* (İstanbul: Fetih Derneği Yayınları, 1953), 4-5; a. mlf., *İstanbul’un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar* (Ankara: TTK Yayını, 2022), VII.

⁵ Bu kavram hakkında geniş bilgi için bk. Orhan Şaik Gökyay, “Kızilelma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/559-561.

⁶ Bk. Kâzım Yetiş, “Destan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/203-204; Gökyay, “Kızilelma”, 25/559; Faruk Sümer, “Oğuzlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33/329-330.

kapsamında yer alan *cihâd*⁷, *mücâhede*, *fetih*⁸, *gazâ*, *da'vet* ve *i'lâ-yi kelimetullah* terimleriyle bütünleşmiştir.

Ünlü tarihçimiz ve fikir adamımız merhûm İsmâil Hâmi Danişmend (1889-1967)⁹, Fransız müsteşriklerinden Marius Canard tarafından kaleme alınıp 1926 yılında neşredilen: "Les expeditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la legende" (*Tarih ve Efsâneye Göre Araplar'ın İstanbul Seferleri*) başlıklı oldukça ciddi bir araştırma ürünü olan geniş kapsamlı makalesine yaptığı Türkçe tercümeyle aşağıdaki giriş cümlesiyle başlar:

"İstanbul'un fethini münferit ve mücerret bir hâdise olarak ele almak doğru değildir. İnsanlık tarihinin son devrini açan bu büyük vak'a, âdetâ İslâmiyet'le beraber teşekkül etmiş kudsi bir idealin devir devir ve dalga dalga dökülmüş kanlar bahâsına tahakkuku demektir"¹⁰.

Merhûm Danişmend'in yukarıdaki cümleleri, gerek tabii güzellikleri ve stratejik konumu gerekse târihî ehemmiyeti bakımından "**dünyadaki tüm şehirlerin kraliçesi**" olarak kabul edilen İstanbul'un, tarihin çeşitli dönemlerinde Sâsânîler, Avarlar, Bulgarlar, Ruslar ve Latinler gibi çeşitli kavim ve milletler yanında, niçin önce Müslüman Araplar'ın, daha sonra da Müslüman Türkler'in bir kutsal hedefi hâline geldiğinin anlaşılmasına büyük ölçüde imkân vermektedir. Bu konuda elbette, İstanbul'un mutlaka fethedileceğini müjdeleyen Hz. Peygamber'in *Fetih Hadisi*'nin çok büyük önemi, ayrıca bu hadis çerçevesinde İslâm'ın nesilden nesile aktarılan oldukça geniş anlamli *i'lâ-yi kelimetullâh*, *fetih* ve *cihâd rûhu* kavramlarının çok mühim sevk ve teşvik edici katkısı bulunmaktadır.

1. İstanbul'a Müslümanlar Tarafından Düzenlenen Çeşitli Askerî Seferler ve Kuşatmalar:

Kaynaklarımızdaki birçok rivâyet¹¹, Müslümanlar'ın Hz. Peygamber henüz hayatta iken bile, dönemin önemli güçleri olan Bizans ve Sâsânî imparatorluklarına ait toprakların bir gün mutlaka fethedileceğine içtenlikle inandıklarını göstermektedir. Zirâ Hz. Peygamber, Sâsânî ve Bizans imparatorlarını kastederek : "*Kısrâ ve Kayser'in hazinelerinin*

⁷ "Öncelikle kişinin kendi nefsiyle mücadelesini ifade eden, daha geniş anlamda ise bütün Müslümanlar'ın İslâm'ı tebliğ adına yapacakları her türlü ilmi ve kültürel faaliyeti, gerektiğinde de düşmanla yapılacak fiilî silâhlı mücadeleyi" de kapsayan bu terim için bk. Ahmet Özel-Bekir Topaloğlu, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/527-534.

⁸ "Müslümanların, İslâm ile henüz müşerref olmamış ülke veya şehirleri, *i'lâ-yi kelimetullah* amacıyla, İslâmiyet'e açmaları (*fütûhu'l-büldân*) ve bu toprakları yönetimleri altına almaları" anlamındaki bu terim için bk. Mustafa Fayda, "Fetih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/467-470.

⁹ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Cevdet Küçük, "Danişmend, İsmail Hami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/465-467.

¹⁰ Bu önemli makale için bk. Marius Canard, "Tarih ve Efsâneye Göre Arapların İstanbul Seferleri", çev. İsmail Hami Danişmend, *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 213-259,

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire: 1313, I-IV, 2(No. 176), 4(No. 335); Dârimî, *Sünen*, Mustafa Dîb el-Buga, Dimaşk 1412/1991,I-II, "Mukaddime", 43.

Müslümanların eline geçeceğini ve bunların Allah yolunda sarf edileceğini” ashâbına bildirmekteydi¹².

Müslümanlar İstanbul’a üçü Emevîler döneminde, dördüncüsü ise Abbâsî iktidarının ilk yıllarında olmak üzere dört mühim askerî sefer düzenlemiştir¹³.

Söz konusu kuşatmalara kısaca değinmeden önce, Müslüman Araplar’ın Bizans’a yönelik olarak gerçekleştirdikleri ilk deniz seferlerini hatırlamakta yarar vardır. Dönemin Suriye Vâlisi Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Halife Hz. Ömer’e yazdığı bir mektupta ona, fethedilen Akdeniz sâhillerindeki şehirlerin durumunu anlatarak Bizans donanmasının bu yerleşim merkezlerine yönelik tehditlerini önlemek üzere deniz seferleri yapılmasını, bunun için de bir İslâm deniz gücünün oluşturulmasının artık bir zarûret haline geldiğini arz etmiştir.

Muâviye, Hz. Ömer’den öncelikle sahillere yakınlığı ve stratejik konumu sebebiyle **Kıbrıs’a** yönelik bir deniz seferi düzenlemek üzere izin istemiş, ancak Halife Ömer, Muâviye’ye verdiği cevapta ona: “*mevcut kaleleri tamir ettirerek oralara asker yerleştirmesini, bu kalelerin gözetleme yerlerine de yeterli sayıda bekçi ve fenerler koymasını*” emretmiştir. Deniz yoluyla Habeşistan’a gönderdiği askerî bir müfrezenin kumandanlığına tayin ettiği sahâbî **Alkame b. Mücezziz** (ö. 20/641)¹⁴ ve askerlerinin, bu sefer sırasında çıkan bir fırtınada denizde boğularak şehid olmalarından kendisini sorumlu tutan Halife Ömer, muhtemelen bu yüzden Muâviye’ye böyle bir deniz seferi için izin vermemiştir¹⁵.

Hz. Osmân’ın hilâfetinin ilk yıllarında **Kıbrıs’ın Fethi için** bir deniz seferi düzenleme talebini bu kez de yeni halife nezdinde yineleyen Sûriye Vâlisi Muâviye, Hz. Osman’dan da önce olumsuz cevap almıştı. Ancak, Kıbrıs’a bir deniz gücü gönderilmesi konusunda yeni Halife’yi iknâ eden Muâviye, 1.700 parçalık bir donanmayla,

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, İstanbul: 1315, I-VIII, “Cihâd”, 157; “Farzu’l-humus”, 8; “Eymân”, 3; “Menâkıb”, 25; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Fiten”,78; “İmâre”, 10. Araplar’ın özellikle Roma ve Bizans İmparatorları ile Sâsânî hükümdarları için kullandıkları “**Kayser**” ve “**Kisrâ**” unvanları hakkında bilgi için bk. Işın Demirkent, “Kayser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/94-96; Casim Avcı, “Kisrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/71-72.

¹³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, “İstanbul’un Müslümanlar Tarafından Muhasaraları”, *Lale*, 1/1 (1982), 27-33; Şahin Uçar, “Müslümanlar’ın İstanbul’u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara”, *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 2/1 (Aralık 1986), 65-83; Casim Avcı, “Müslüman Arapların İstanbul Seferleri”, *2005-2006 Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*, Yayın Koordinatörü Hasan Suver (İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2007), 108-115; a. mlf., Byzantion’dan Costantinopolis’e İstanbul Kuşatmaları. ed. Murat Arslan-Turhan Kaçar (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayını, 2017), 244.

¹⁴ Bu sahâbî hakkında bilgi için bk. Selman Başaran, “Alkame b. Mücezziz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/467-468.

¹⁵ Bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)* (İstanbul: Kubbealtı Yayınevi 2019), 263; İrfan Aycan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/332.

Müslümanlar’ın Akdeniz’deki deniz seferleri için genellikle bir üs olarak kullandıkları **Akkâ**’dan¹⁶ denize açılmış, bu seferin sonunda Kıbrıs’ı kan dökmeden, sulh yoluyla ve yılda 7.200 altın vergi (haraç)¹⁷ ödemek kaydıyla fethetmiştir.

Bu ilk deniz seferine Ashâb-ı Kirâm’dan Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî (ö. 49/669), Ebû Zer el-Gifârî (ö. 32/653)¹⁸, Fedâle b. Ubeyd el-Ensârî (ö. 53/673), Mikdâd b. Amr (ö. 33/653) ve Ebü’d-Derdâ (ö. 32/652 [?])¹⁹ gibi birçok gönüllünün yanında, Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) ile onun Hz. Peygamber’in süt teyzesi olup Türkler arasında daha çok **“Hala Sultan”** olarak tanınan hanımı, **Ümmü Harâm** bint Milhân el-Ensâriyye de (ö. 28/648)²⁰ katılmıştı. Karaya çıkıldığında bineğinden düşerek boynunu kıran Ümmü Harâm, hemen oracıkta şehid olmuş ve o bölgedeki bir yere defnedilmiştir²¹.

Ümmü Harâm’ın, günümüzde Kıbrıs’ın **Larnaka** şehrinin dışında kalan bir bölgede yer alan Tuz gölünün civarında **“Hala Sultan Tekkesi”** olarak bilinen külliyedeki türbesi, hâlen de önemli bir ziyaretgâhtır²². Kaynaklarda Hz. Peygamber’den beş hadis naklettiği kaydedilen²³ Ümmü Harâm, aralarındaki süt (veya soy) bakımından **“teyze-yeğen yakınlığı”** olması sebebiyle, Hz. Peygamber’in zaman zaman özellikle öğle namazlarının sonrasında, onun ve kız kardeşi **Ümmü Süleym**’in²⁴ evlerine uğrayıp kısa süre istirahat ettiğini nakleder.

Yine böyle bir ziyareti sırasında onun evinde öğle uykusuna çekilen Resûlullah’ın bir ara gülererek uyandığını, kendisine niçin böyle davrandığını sorunca da, Efendimizin: **“Ümmetinden fetih maksadıyla Akdeniz’e açılan bazı kimselerin kendisine uykuda iken gösterildiğini ve onların cennetlik olduklarını”** söylediğini; bunun üzerine de Ümmü Harâm’ın, Hz. Peygamber’den kendisinin de bu cennetlikler arasına dâhil olması için duâ etmesini istediğini, Resûlullah’ın da ona bu yönde duâ ettiğini söylemiştir. Bu kısa konuşmanın ardından yeniden uykuya dalan Efendimiz’in de bir müddet sonra yine gülererek

¹⁶ Bk. Feridun Emecen, “Akkâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/265.

¹⁷ Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan devlet vergilerini ifade eden, ancak zaman içinde özellikle “toprak vergisi” anlamında kullanılan bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Haraç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/71-88.

¹⁸ Bk. Abdullah Aydın, “Ebû Zer el-Gifârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/267.

¹⁹ Bk. Abdullah Aydın, “Ebü’d-Derdâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/310.

²⁰ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Ümmü Harâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/322.

²¹ Bk. Buhârî, “Cihâd”, 63, 75.

²² Bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*, 265; M. Baha Tanman, “Hala Sultan Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 25/225-226; Işın Demirkent, “Kıbrıs (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/372.

²³ Bk. Kandemir, “Ümmü Harâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/322.

²⁴ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Ümmü Süleym”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/330.

uyandığını belirten Ümmü Harâm, Efendimize yönelttiği aynı minvâldeki sorusu ve talebi üzerine de, Resûlullah’ın: “Ümmetinden bazılarının İstanbul’u fethetmek amacıyla sefere çıkacaklarını, onların da günahlarının bağışlanacağını müjdelediğini, ancak Ümmü Harâm’a kendisinin bu grup arasında değil de, birinci grupta yer alacağını bildirdiğini” rivâyet etmiştir²⁵.

Bazı kaynaklarda Ümmü Harâm’ın türbesinin, “sâliha bir kadının kabri” diye bilindiği ve buranın müslim veya gayri müslim olsun tüm ada halkı tarafından ziyaret edildiği kaydedilmektedir²⁶.

Hz. Osman döneminde, yöneticilik görevleri bulunan Muâviye b. Ebû Süfyân ile Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh’in (ö. 36/656-57)²⁷, sahil şehirlerini ve Müslümanlar tarafından alınan yeni yerleri elde tutmak, Bizans Devleti’nin Akdeniz’deki hâkimiyetini kırmak amacıyla, çeşitli deniz seferleri düzenlemek üzere bir donanma oluşturdıkları bilinmektedir. Bu amaçla İskenderiye Tersanesi’nde birçok gemi yaptıran Abdullah b. Sa’d, iki yüzü aşkın gemiden oluşan Sûriye ve Mısır filolarıyla Akkâ’dan denize açılmıştı. Bu seferde İslâm Donanması’nın kumandanlarında arasında Muâviye’nin temsilcisi olan Büsr b. Ebû Ertât da (ö. 86/705 [?]) yer alıyordu²⁸.

Müslümanlar ile Bizanslılar arasında yapılan ve Müslümanlar’ın zaferiyle sonuçlanan (31/652 [veya 34/655]) çarpışan tarafların gemilerine ait direklerin oldukça çok olması sebebiyle “Zâtü’s-savârî /Gazvetü’s-savârî” (*direkler/savârî*) diye anılan bu ilk deniz savaşı, yapıldığı günün öğle vaktinde sonlanmış, her iki tarafın askerlerinin dökülen kanları Akdeniz’i kızıla boyamış, savaş gemilerinin yıkılan direkleri de denizin her tarafını kaplamıştı. Bu deniz savaşının ardından, Bizans’ın Doğu Akdeniz’deki hâkimiyeti yanında Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika’da süren hükümrânlığı da sona ermiş, böylece Müslümanlar’ın İstanbul’a deniz yoluyla ulaşmasının imkânı sağlanmıştır²⁹.

1.a. Emevîler Döneminde Yapılan Birinci İstanbul Kuşatması:

Emevîler devri, Müslümanlar ile Bizanslılar arasında önemli mücadelelerin yaşandığı bir dönemdir. Her ne kadar zaman zaman bazı duraklamalar yaşansa da, Bizans topraklarına hemen hemen her yıl *sâife/savâif* (*yaz seferi*) adı verilen çeşitli kara ve deniz

²⁵ Bk. Buhârî, “Cihâd”, 3, 8, 63, 75, 93; “İsti’zân”, 41; “Ta’bîr”, 12; Müslim, “İmâre”, 160.

²⁶ Bk. Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 265.

²⁷ Bk. Mustafa Fayda, “Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/130-131.

²⁸ Bk. Abdülkerim Özaydın, “Büsr b. Ebû Ertât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/494.

²⁹ Bu savaş hakkında detaylı bilgi için bk. Marius Canard, “Tarih ve efsaneye göre Arapların İstanbul Seferleri”, 217; Murat Öztürk, “Zâtü’s-savârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/152-153.

seferleri düzenlenmiş³⁰, sonuçta İslâm ve Bizans orduları çoğunlukla karada, birkaç kez de denizde karşı karşıya gelmiştir³¹. Bu askerî mücadeleler arasında Bizans’ın Başkenti Kostantinopolis’e yönelik seferlerin ayrı bir önem taşıdığı çok açıktır. Emevîler döneminde yapılan üç İstanbul Kuşatması’ndan ikisi Muâviye (ö. 60/680 *hilâfeti: 661-680*); üçüncüsü ise Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717 [*hilâfeti: 715-717*]) dönemlerinde gerçekleşmiştir.

Halife Muâviye’nin 48 (668) yılında Fedâle b. Ubeyd el-Ensârî (ö. 53/673) kumandasında İstanbul’a gönderdiği ordu, Kadıköy’e (*Khalkedon*) kadar ulaşarak kışı burada geçirdi. Fedâle b. Ubeyd, Halife’den yardım isteyince, o da en gözde kumandanlarından biri olan Süfyân b. Avf el-Ezdî’ ye (ö. 52/672) büyük bir ordu hazırlamasını emretti. Süfyân da bu emrin gereğini yerine getirip Malatya, Kayseri, Ammûriye (Amorium) ve Eskişehir yolunu izleyerek İstanbul’a kadar ulaştı.

Bu arada Halife Muâviye, oğlu Yezîd’den de bu sefere iştirakini istemiş, fakat Yezîd, savaşa katılmaya pek gönüllü olmadığı için, işi biraz ağırdan almıştı. Kadıköy’de kışlayan ordunun açlık ve salgın hastalık gibi önemli sıkıntılarla karşı karşıya olduğunu haber alan Halife Muâviye, bu sefere katılma konusunda ağır davranan oğlu Yezîd’e, derhal hareket ederek orduyu desteklemesi emretti. Yezîd’in ordusunda, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692) ve Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî (ö. 49/669) gibi ünlü sahâbîler bulunuyordu.

Yezîd, kendisinin emrindeki kuvvetlerin başında harekete geçerek o yılın bahar mevsimi boyunca süren Birinci İstanbul kuşatmasını gerçekleştirdi. Ancak, ordunun erzâkının tükenmesi, yaşanan salgın hastalık ve açlık gibi sebeplerle olumlu bir sonuç alınamadı. Müslümanlar bir süre sonra bu kuşatmayı kaldırıp geri dönmek zorunda kaldılar. İşte bu “**İlk İstanbul Kuşatması**” sırasında çok sayıda Müslüman asker şehit oldu; bunların her biri “**Fethin Kutlu Öncüleri**” olarak, günümüzde oldukça dikkat çekici olarak yapılmış olan yeni bir tanımlama ile: “**İstanbul Sahâbeler**” ifadesiyle anılmakta, çoğunluğunun İstanbul’da bulunan kabir ve makamları, yüzyıllardan beri, sosyal, kültürel ve târihî kimliğimizin yapıcı birer unsuru, içtimâî hayatımızın en etkili merkezleri şeklinde ve tamamı âdetâ birer “**âhiret önderi**” konumunda topraklarımızı şereflendirip nurlandırmaktadır³².

³⁰ Bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Savâif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009),36/185-186.

³¹ Bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi ve Sâife Seferleri”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 2 (2000), 9-30.

³² Bk. Necdet Yılmaz-Coşkun Yılmaz, *İstanbul Sahâbeler* (İstanbul: Bilge Yayın Habercilik ve Danışmanlık, 2003), 19-20; Yahya Kemal, *Aziz İstanbul* (İstanbul: MEB Yayınevi, 1995), 133-138.

Medine‘ye hicreti sırasında yedi ay süreyle Hz. Peygamber‘i evinde misafir ederek “**Mihm nd r-ı Res lill h**” unv nını alan, **Hayber‘in Fethi** (7/628)³³ sırasında Efendimize yönelik olası bir s ikasti önlemek üzere, geceleri sabahlara kadar onun  adınının etrafında nöbet tutan, hatt  Hayber‘in Fethi‘nde kocası öldürülen, geçmiŐteki eşleri sebebiyle hem Ben  Kureyza hem de Ben  Nad r kabilelerinin “**hanımefendisi** konumunda olan **Safiyye V lidemiz** ( . 50/670 [?])³⁴ ile Hayber‘den Medine‘ye dönerken bir konak yerinde evlendikleri gecede de, aynı nöbetini sürdüren, İstanbul kuŐatmasının yapıldığı yıllarda oldukça yaŐlı olmasına rağmen, bu kutlu sefere iştirak etmiş olan meşhur sah b  **Eb  Eyy b el-Ens r ** de, bu “**İlk İstanbul Kuşatması**” sırasında hastalanarak vef t etmiş, kendisinin: “*Beni düşman arazisinin en uzak noktasına kadar götürüp orada defnedin!*” Şeklindeki vasiyetine uyularak, cen ze namazı kılındıktan sonra n aŐı, Şehrin surları dışında kalan bir yerde toprağa verilmiŐtir³⁵.

T rihi verilerden H lid b. Zeyd‘in kabrinin asırlar boyunca önemli bir ziy retg h Şeklinde büyük bir itin  ile korunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Kit b ‘l-İŐ r t il  ma‘rifeti‘z-ziy r t* adlı sey hatn mesi ile tanınan  nl  Müslüman seyy h ve Ő fi   lim Ali b. Eb  Bekir el-Herev  ( . 611/1215)³⁶, bu eserinin İstanbul sey hatine ilişkin bölümünde, H lid b. Zeyd‘in kabrini ziy ret ettiğini kaydetmektedir³⁷. Türk halkı tarafından daha çok “**Eyüp Sultan Türbesi**” olarak bilinip tanınan bu mek n, muhtemelen **1204** yılındaki **Dördüncü Haçlı Seferi**‘nde İstanbul‘u iŐgal eden Latinler‘in bu sırada yaptıkları büyük yağma ve tahrib tın³⁸ ardından, **Eb  Eyy b el-Ens r **‘ye ait kabrin yeri kaybolmuŐ, bu kabir **İstanbul‘un Fethi** sırasında **F tih Sultan Mehmed**‘in Hocası ve Şeyhi **Akşemseddin** ( . 863/1459) tarafından **keŐfen** belirlenmiŐtir³⁹.

1.b. Emev ler Döneminde Yapılan İkinci İstanbul Kuşatması:

³³ Bk. Muhammed Ham dullah, “Hayber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/20-22; Mustafa Fayda, “Muhammed (Hayatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/418-419.

³⁴ Bk. Aynur Uraler, “Safiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 464-475.

³⁵ Bk. Hüseyin Algül, “Eb  Eyy b el-Ens r ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/124.

³⁶ Hakkında bilgi için bk. Cevat İzgi, “Herev , Ali b. Eb  Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 221-222.

³⁷ Bk. Casim Avcı, “Müslüman AraŐlar tarafından Bizans Başkenti İstanbul‘a Düzenlenen Askeri Seferler”, 249.

³⁸ Bk. IŞın Demirkent, “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/ 538-539; Semavi Eyice, “Eyüp Sultan K llyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/ 9-12.

³⁹ Bk. Orhan F. Köprülü-Mustafa Uzun, “Akşemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/300; İsmail Yiğit, “Emeviler Zamanında Gerçekleştirilen İstanbul Seferleri”, *II. Uluslararası İstanbul‘un Fethi Sempozyumu*, (İstanbul, 1997); 52; Hüseyin Algül, “Eb  Eyy b el-Ens r ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İŐl m Ansiklopedisi*, 10/124; İsmail Lütfi  akan, “Fetih Hadisi ve Akşemseddin‘in Fetih‘teki Yeri, 162.

Birinci Kuşatma'nın üzerinden çok uzun süre geçmeden yine Halife Muâviye döneminde İslâm ordularının İstanbul'u ikinci kez muhâsara ettikleri bilinmektedir. Bu dönemde, Büsr b. Ebû Ertât (ö. 86/705 [?]), Süfyân b. Avf el-Ezdî (ö. 52/672), Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673), Abdullah b. Mes'ade el-Fezârî ve Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem (ö. 66/685-86) gibi önemli isimlerin kumandasındaki İslâm orduları, Bizans'a yönelik kara ve deniz seferlerini sürdürdüler. Müslümanlar, Ege ve Marmara deniz yolunu kontrol altına alabilmek için bu güzergâh üzerindeki stratejik önem taşıyan bazı adaların fethine öncelik verdiler. Özellikle Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî'nin (ö. 80/699) komutasındaki Emevî Donanması, Akdeniz ve Ege'deki Kıbrıs, Rodos, Kos ve Sakız adalarından sonra 670 yılında Kapıdağ Yarımadası'nı ele geçirmek suretiyle, müstakbel "**İstanbul Harekâtı**" için önemli bir üs elde etmiş oldu. Bunun ardından İzmir'e giren İslâm ordusu, 672 veya 673 yılında Rodos'u tam anlamıyla kontrol altına aldıktan sonra, 54 (674) yılının ilkbaharında ikinci kez İstanbul surlarına dayanarak şehri dört yıl süreyle kuşatma altında tuttu. Oldukça uzun süren bu kuşatmada Müslümanlar, maalesef hedefledikleri sonucu elde edemediler. Bu olumsuz gelişmede, İstanbul surlarının geçit vermemesi, ordudaki askerlerin bölgenin soğuk kış şartlarına alışkın olmaması, orduda yiyecek ve erzâk sıkıntısının had safhaya ulaşması gibi sebepler yanında, Bizanslılar'ın Müslümanlar'a karşı, su üzerinde bile yanma özelliğine sahip olan ve "**Âteş-i Rûmî**" (*Grejuva Ateşi/ Âteş-i Bahrî*)⁴⁰ diye anılan "yanıcı, yakıcı ve patlayıcı" mahiyette olup o dönemde esrârengiz bir madde olarak kabul edilen, tesiri çok yüksek bir savunma maddesini kullanmalarının önemli derecede etkili olduğu bilinmektedir.

1.c. Emevîler Döneminde Yapılan Üçüncü İstanbul Kuşatması:

Halife Muâviye'nin ölümünden (ö. 60/680) sonra yaşanan iç karışıklıklardan dolayı, bütün cephelerde gerçekleştirilen harekâtlar gibi, Bizans ve İstanbul'a yönelik seferlere de bir süre ara verildi. Fütûhâtta bu duraklama, Halife Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705; *hilâfeti: 685-705*) iç savaşları sonlandırıp birliği sağlamasına kadar sürdü. Babası Abdülmelik'ten istikrâr kazanmış güçlü bir iktidar devralan Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715; *hilâfeti: 705-715*) fetih faaliyetlerini sürdürdü. Onun döneminde İslâm orduları, Batı'da Endülüs'ü fethetmiş, Doğu'da Mâverâünnehir'e ve Hindistan içlerine kadar ulaşmıştır⁴¹. Bu Halife'nin vefatı sonrasında Emevî tahtına kardeşi Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717; *hilâfeti: 715-717*) oturmuş, öteden beri hazırlıklarının yapıldığı İstanbul Seferi'ni bu halife başlatmıştı. Bu sefere büyük önem veren Halife Süleyman, Bizans sınırına oldukça yakın önemli bir merkez olan ve Antakya'dan Menbic'e giden yol üzerinde bulunan Dâbık'a kadar

⁴⁰ Bk. Abdülkadir Özcan, "Âteş-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 4/57.

⁴¹ Bk. Mevlüt Koyuncu, "Velîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/30.

geldi. Bu Halife, ordunun kara kuvvetlerinin kumandanlığına, dönemin meşhur komutanı olan kardeşi Mesleme b. Abdülmelik’i (ö. 121/739 [?])⁴²; donanmaya da Ömer b. Hübeyre’yi (ö. 110/728) kumandan olarak tayin etti ⁴³. Bu iki kumandanın müşterek şekilde hareket etmesinin sonucunda, Bizans’ın başkenti 99 yılının başlarında (Ağustos 717), Müslümanlar tarafından üçüncü defa kuşatıldı ⁴⁴. Mesleme, çeşitli aralıklarla kendisine gönderilen destek kuvvetlerinin de katkısıyla, İstanbul’u bir yıl süreyle kuşatma altında tuttu. Bu arada Halife Süleyman b. Abdülmelik’in vefâtı (99/717) üzerine onun yerine geçen Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720; *hilâfeti: 717-720*) emriyle bu kuşatma kaldırıldı; Mesleme b. Abdülmelik ve ordusu da geri dönmek zorunda kaldı, böylece “**Üçüncü İstanbul Kuşatması**” da başarısızlıkla sonuçlanmış oldu.

Çeşitli kaynaklarda, Mesleme b. Abdülmelik’in bu kuşatma sırasında İstanbul’da yaptırdığı kaydedilen⁴⁵ ve günümüzde hâlen ayakta olan caminin, o devrin İstanbul’unun Galata Senti’ndeki önemli bir kilisesinden çevrilme bir yapı olan “**Arap Camii**” olduğu yolundaki söylentinin doğru olmadığı belirtilmektedir⁴⁶.

1.d. Müslüman Araplar Tarafından İstanbul’a Yapılan Dördüncü Kuşatma:

Emevîler döneminde yapıлып yukarıda özetlenen kuşatmalar da dikkate alındığında, Müslüman Araplar tarafından gerçekleştirilen **İstanbul Kuşatmaları**’nın dördüncüsü ve sonuncusu, üçüncü Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh (ö. 169/785; *hilâfeti: 775-785*) zamanında gerçekleştirilmiştir. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 190/805), Abdülmelik b. Sâlih, İsâ b. Mûsâ (ö. 167/783), Hasan b. Kahtabe ve Rebî’ b. Yûnus (ö. 169/785 [?]) gibi o dönemin çok ünlü komutan ve devlet adamlarının da katıldığı bu seferde orduya, Halife’nin oğlu ve müstakbel halife **Hârûnürreşîd** (ö. 193/809; *hilâfeti: 786-809*) kumanda etmişti. Bu başarılı kuşatmanın sonunda Bizanslılar, her yıl 90.000 dinar vergi vermek şartıyla Müslümanlar ile barış yapmak zorunda kaldı. Nitekim oğlu **Hârûn**’a bu kuşatmadaki başarısı nedeniyle, babası Halife Mehdî-Billâh tarafından 166 (782-83) yılında “**er-Reşîd**” ünvanı verilmiş, o da bu sebeple **Hârûnürreşîd** olarak anılagelmiştir⁴⁷.

⁴² Bk. Hasan Kurt, “Mesleme b. Abdülmelik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/319.

⁴³ Bk. Nahide Bozkurt, “İbn Hübeyre, Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/84.

⁴⁴ Bk. İsmail Yiğit, “Süleyman b. Abdülmelik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/80-81.

⁴⁵ Bk. Casim Avcı, “Müslüman Araplar Tarafından Bizans Başkenti İstanbul’a Düzenlenen Askeri Seferler”, 255.

⁴⁶ Bk. Semavi Eyice, “Arap Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/326-327; krş. Hakkı Dursun Yıldız, “İstanbul’un Müslümanlar Tarafından Muhasaraları”, 29;

⁴⁷ Bk. Nahide Bozkurt, “Hârûnürreşîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/258-259; a. mlf., “Mehdî-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/378-379.

Bizans'ın başkenti İstanbul'a düzenlenen bu dört seferin ilk üçünde İstanbul, Müslümanlar tarafından kuşatılmış, dördüncüsünde ise İslâm ordusu, Bizans'tan gelen barış teklifini kabul ederek geri dönmüştür. Bu dört önemli kuşatma, Bizans'a Müslümanlar'ın ne kadar ciddi bir güç olduğunu göstermiş, Müslümanlar'a da kara ve deniz savaşlarında gerekli donanım ve taktik bakımından çok büyük tecrübeler kazandırmıştır. Bu son muhasaradan sonra, Bizans topraklarına karşı birçok akın ve sefer yapıldıysa da, bunların hiçbiri doğrudan İstanbul'u hedef almamıştır. Her ne kadar Abbâsî Halifesi **Mu'tasım-Billâh** (ö. 227/842; *hilâfeti*: 833-842), İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren İstanbul'un fethi için yola çıkan Müslüman ordular tarafından birçok kez kuşatılan ve sonunda Halife Muâviye'nin oğlu Yezîd'in de iştirak ettiği "**Birinci İstanbul Kuşatması**" sırasında ele geçirilen (49/669), Bizans'ın, İstanbul'dan sonra ikinci büyük şehri durumundaki **Ammûriye**'yi⁴⁸ (*Amarion*), **17 Ramazan 223** (12 Ağustos 838) tarihinde kesin bir zaferle fethettikten sonra, İstanbul üzerine yürümeyi planlamışsa da, maalesef bu tasavvurunu gerçekleştirememiştir⁴⁹.

Bu durum, **Selçuklular**'ın Anadolu'yu fethine kadar devam etmiştir. Selçuklu Devleti'nin kurulmasını sağlayan **Dandanakan Savaşı**'ndan (431/1040) sonra⁵⁰, Anadolu'ya yönelik olarak ciddi akınlar başlamış, bunların sonunda Türk akıncıları Anadolu'ya girmiş, Ege ve Marmara sahillerine kadar ilerlemiştir. Yirmi yıl kadar süren bu akınlar, **1071**'de **Bizans'a** karşı elde edilen **Malazgirt Zaferi**⁵¹ ile büyük bir fetih hareketine dönüşmüş, çok kısa bir zaman dilimi içinde, asırlardan beri ele geçirilmek üzere mücadele verilen, fakat bir türlü fethedilemeyen Anadolu toprakları da, bir Müslüman ülkesi haline gelmiştir. Böylece **İznik** merkez olmak üzere kurulan **Anadolu Selçuklu Devleti**, çok kısa zamanda Bizans'ın en korkulu rakibi olmuştur. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı olan **Kutalmış Oğlu Süleyman (Süleyman Şah I)**, (ö. 479/1086), 467 (1075) yılında Üsküdar'a kadar ilerlemiştir.

Aynı yıllarda Bizans için daha tehlikeli bir isim daha ortaya çıkmıştır: **Çaka Bey**. İzmir ve civarındaki adalarda hâkimiyet kuran ve çok iyi bir denizci olan **Çaka Bey** (ö. 488/1095 [?]), yaptığı birçok deniz muhârebesinde Bizans'ı mağlup ederek Ege Denizi'nde çok açık bir üstünlük elde etmiş, İstanbul üzerine sefer düzenlemeyi de hedeflemiştir. Çaka

⁴⁸ Bk. Besim Darkot, "Ammûriye", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1940-88), 1/411-412; Marius Canard, "Ammûriyya", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden 1960), 1/449.

⁴⁹ Bk. Casim Avcı, "Mu'tasım-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/381.

⁵⁰ Bk. Ali Sevim, "Dandanakan Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/456- 457.

⁵¹ Bk. Ali Sevim, "Malazgirt Muharebesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/481-483.

Bey, bu amaçla Midilli, Sisam, Sakız ve Rodos adalarında hâkimiyet kurarak fetihlerini Çanakkale Boğazı istikametine doğru genişletmiştir⁵².

Öte yandan **Osmanlı Devleti**’nin de, kuruluşundan başlayarak İstanbul ile çok yakından ilgilendiği bilinmektedir. **Orhan Bey** (ö. 763/1362, *iktidârı* 1324-1362) ve **Sultan Birinci Murad Hudâvendigâr**’a (ö. 79171389; *iktidârı*: 1362-1389) ait bazı Osmanlı kuvvetlerinin, zaman zaman dost, zaman zaman da düşman olarak, İstanbul surları önüne kadar geldikleri, hattâ bu akınların bazılarında şehre bile girdikleri bilinmektedir⁵³. Osmanlılar döneminde İstanbul’a yönelik olarak gerçekleştirilen çeşitli önemli muhâsaralar, İstanbul’u fethetme fikrinden hiçbir zaman vazgeçmeyen **Yıldırım Bayezid** (ö. 805/1403; *iktidârı*: 1389-1403) tarafından gerçekleştirilmiştir⁵⁴.

Osmanlı’nın **Feth-i Mübîn**’den önceki son **İstanbul Muharasası** ise, **Sultan İkinci Murad**’ın (ö. 855/1451) birinci saltanatının (*birinci saltanat*:1421-1444; *ikinci saltanat*: 1446-1451) ilk yıllarına (Recep 825/ Haziran 1422) rastlamaktadır. Bu güzel şehir, kutlu ve mutlu fethin gerçekleştirilmesine kadar, 31 yıl daha Bizans’ın elinde kalmıştır⁵⁵.

Görüldüğü üzere kurulduğu günden beri, sahip olduğu coğrafi ve stratejik konumu sebebiyle **İstanbul**, çeşitli kavim ve milletler tarafından tarih boyunca ele geçirilmeye çalışılmış, bu sebeple de birçok defa el değiştirmiş, Bizans İmparatorluğu’nun başkenti olmasından itibaren de bu şehir, başta Müslüman Araplar olmak üzere muhtelif kavimler tarafından kuşatılmış, uğrunda çok kan dökülmüş çok önemli bir şehirdir. Öte yandan Hz. Peygamber’in İstanbul’un fethine dair müjdesi, Müslümanlar’a ayrı bir mânevî heyecan katmış, bu yüzden de bu şehri fetih uğrunda binlerce şehit verilmiştir. Resûl-i Ekrem’in tebşîr buyurduğu *“Fetih Şerefi”* ise, genç Osmanlı Hükümdarı **Fâtih Sultan II. Mehmed Han** (ö. 886/1481; *birinci saltanat*: 1444-1446, *ikinci saltanat*: 1451-1481) ile bu genç padişahın **“kutlu/mübârek Fetih Ordusu”na (Ni‘me‘l-Ceyş)** müyesser olmuştur⁵⁶.

⁵² Bk. Mücteba İlgürel, “Çaka Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/186-188.

⁵³ Bk. Halil İnalçık, “Orhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/377, İstanbul 2007; a. mlf., “Murad I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/157, 159.

⁵⁴ Bk. Halil İnalçık, “Bayezid I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 5/232-233; Işın Demirkent, “İstanbul (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/212.

⁵⁵ Bk. Halil İnalçık, “Murad II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/165; Feridun Emecen, “İstanbul (Fethi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/212; İsmail Hami Danişmend, “İstanbul’un Yedi Muharasası”, *İstanbulda Sahâbe Kabirleri*, A. Süheyl Ünver (İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Yayınları, 1953), 2-3.

⁵⁶ Bk. Halil İnalçık, “Mehmed II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/397-398.

2. Vatan Topraklarının Tapu Sicil Ve Kütükleri: (*Hâmûşânlar, Kabirler/Makbereler, Mezarlar/Mezarlıklar, Hazîreler, Türbeler ve Makamlar*)

Genellikle: “rûhun bedenden ayrılması sûretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi” şeklinde tanımlanan “ölüm ve ölüm sonrası” hakkındaki farklı algılama, inanış ve uygulamalar, kültürden kültüre, toplumdaki topluma ve devirden devire değişmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de: “Allah yolunda savaşırken gayri müslimler tarafından öldürülen, bu uğurda canını fedâ ederek **şehitlik** mertebesini kazanan Müslümanları” ifâde etmek üzere çeşitli âyetlerde “**şehîd**” (*şühedâ*) kelimeleri kullanılmış, bu kişilerin Allah katındaki değer ve derecelerine dikkat çekilmiştir⁵⁷.

Öte yandan mezar ve mezarlık kültürü, her milletin sosyal ve kültürel birikiminin şekillenmesinde, bu konuda oluşan sanat ve edebiyat hayatının ele alınıp incelenmesinde çok önemli bir yere sahip bulunan sosyo-psikolojik unsurlardır. Muhtemelen bu yüzden söz konusu sessiz mekânlar için “**Mezarlıklar, bir ülkenin tapu sicil ve kütükleridir**” denilmiştir⁵⁸.

Her canlı için mukadder olan ölüm hâdisesine muhatap olanların “**nihâi anlamda bu dünyadaki mekânî menzilleri**” olan “**kabir ve mezarlar**”, sembolik düzeyde pek çok anlam taşımakta, sadece onların yattıkları toprakların üzerinde bulunup insanlar tarafından ziyaret edilen tekil yapıları değil, bunların toplu olarak yer aldığı, ölümlerinden sonra kendilerine ev sahipliği yapan ve her biri birer “**sessizler diyârı**” (*vâdî-i hâmûşân*) olarak nitelenebilecek olan “**mezarlık, kabristân, hazîre, âşiyân ve hâmûşân**” gibi farklı adlandırmalara⁵⁹ sahip bulunan mânevî mekânları da, kültürel mirasımızın çok mühim unsurlarıdır. Zira türbe, mezar ve kabirlerin her birinin, özellikle yaşayanlara yönelik birçok sembolik uyarıları vardır. Bu “**sessiz diyâr ve mekânlar**”, toplumun ölüm algısı, geride kalanların oralarda medfûn olanlarla kuracağı mânevî ilişkinin insânî, dînî ve mânevî boyutu, oradaki mevtânın hayatta iken taşıdığı dînî, içtimâî, iktisâdî ve siyâsî statüsü gibi konularda, hayatta olanlara çok şey söylerler. Bu bakımdan bu sessiz mekânların tamamı

⁵⁷ Konuyla ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/18, 169; en-Nisâ 4/69; ez-Zümer 39/69; Muhammed 47/4-6; el-Hadîd 57/19. Hz. Peygamber’in “**şehitlik**” konusundaki açıklamalarını da, hadis kaynaklarının daha çok “**cihâd**” bölümlerinin “*fazlû’ş-şehîd*” başlıkları altında bir arada bulmak mümkündür. Ünlü müfessir Fahrreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210), bu konuyla ilgili âyetlerin, sadece: “Allah’ın dinini yüceltme uğrunda savaşta canlarını fedâ edenlerle sınırlı bir şekilde yorumlanmaması gerektiğini; *ilâ-yi kelimetullâh* için çaba gösterip toplumda adaleti sağlayan Müslüman ilim ehlinin de aynı kapsamda düşünülmesi” icap ettiğini savunduğu kaydedilmiştir. Bk. Fahrettin Atar, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/429.

⁵⁸ Bk. Mehmet Samsakçı, *Ölüme Açılan Estetik Kapı Türk Mezar Taşı Edebiyatı*, (İstanbul: Kitabevi, 2017), 18; krş. Yahya Kemal, Aziz İstanbul (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 89.

⁵⁹ Burada geçen çeşitli adlandırmaların anlamları için bk. Kürşat Demirci, “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/33; Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/519-522.

ait oldukları toplumların birer kültürel mirasıdır. Her birinin târihî geçmişi asırlara kadar uzanan bu sessiz alanlar, bizden önceki pek çok nesil tarafından günümüze kadar özenle korunmuş, üzerlerine eklenen sanat örülü bazı yeni unsurlarla zenginleştirilmiş, her birinin hakkında pek çok edebî metin yazılmış, buraları dönemlerinin sanat anlayışıyla tezyîn edilmiş, bunların mevcut halleriyle gelecek kuşaklara aynı özen ve ihtimâm ile ulaştırılmasının gerektiği düşünölmüştür. Böylece buraları “tarih, sanat tarihi, şehir tarihi, antropoloji, sosyoloji, edebiyat, din psikolojisi ve din sosyolojisi” gibi birbirinden çok farklı bilim alanların ilgi kapsamına girmiş, bu çeşitlilik, söz konusu mekânların farklı bilim dalları tarafından incelenmesi sonucunu doğurmuştur.

Şiirlerinin ve nesirlerinin içeriğinde Türk milletini var kılan dinî ve kültürel değerlerin, şanlı tarihimiz içinde bu aziz vatan topraklarında kan, ter ve gözyaşı ile yoğrulmuş olduğunu savunan “meşhur şâir ve edîb” **Yahyâ Kemâl Beyatlı**’yı (1884-1958)⁶⁰, “*Türk Mezarlık Kültürü*”nü en iyi anlayıp yorumlayan şahsiyetlerimiz arasında birinci sıraya koymanın yanlış bir tercih olmadığını, onun “ünlü müderrris, mütercim ve fikir adamı” **Babanzâde Ahmed Naîm Bey** (1872-1934)⁶¹ ile aralarında geçen münâkaşayı naklettiği şu önemli yazısıyla delillendirmek mümkündür:

“1921-22 arasında *Tevhîd-i Efkâr*’a⁶² **Millî Harekete** dâir, milliyeti benim anladığım yolda, bir nevî yazılar yazıyordum. Hemen hepsi eski İstanbul’un rûhânî semtlerini teşrih etmeye çalışan bu nesirlerde, fetih hâtıraları ve İstanbul toprağına gömölmüş olan ilk cedlerin mezarları etrafında teşekkül etmiş mahallelerin mânâları, hulâsa bu toprağın “**vatan toprağı**” diye tekevvün edişinin hikâyesi vardı. Şüphesiz ki bu yazıları ben, her şeyden evvel bir Türk gibi duyarak yazarken, İslâmiyet’in çok katı, çok maddî, âdetâ riyâzî olan uknûmlarının üstünden atlayarak, nehyettiği noktalara, butlanların zevkine kadar gidiyordum.

Bu nevi edebiyattan tam yerli müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı, lâkin *medresenin* çok sünnî yapılı kafaları bundan zevk almazlardı, hattâ ürkerlerdi; irşâdın bu tarzında, putperestliğe doğru bir gidiş bile görebilirlerdi; daha başka bir nokta var: İslâmiyeti yalnız bir milletin, meselâ Türk milletinin kendi zevkine ve hulyâsına göre anlayışını Ulûm-i İslâmiyye reddederdi. Kur’ân’ın hükümleri mâlûmdur, bunu tafsîl etmek lüzumsuzdur.

⁶⁰ Bk. M. Orhan Okay, “Beyatlı, Yahya Kemal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/35-38.

⁶¹ Bk. İsmail L. Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/375-376; hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Cüneyt Kaya-İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naim: Hayatı-Eserleri- Fikirleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayını, 2018).

⁶² Bu gazetenin ilk yayımlanışı ve zaman içinde yaşadığı isim değişiklikleri konusunda bk. Nesimi Yazıcı, “Tasvîr-i Efkâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/138-140.

İşte Ahmed Naim Bey ile aramızdaki kavga da bu bahisten çıktı.

O gün galibâ “Tevhîd-i Efkâr’da, “Eyüb” e dâir nesrim çıkmıştı. Bu nesirde, Eyüp şehrinin nasıl tekevvün ettiğini hikâyeye ediyordum.”⁶³

Makalesinin bu mukaddimesinden sonra Yahyâ Kemâl, *Tevhîd-i Efkâr Gazetesi*’nin **5 Mart 1922** tarihli nüshasında ilk defa yayımlanan “**Bir Rû’yâda Gördüğümüz Eyüb**” başlıklı yukarıda işaret edilen nesrinde özetle: “Hâlid b. Zeyd Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin “**İlk İstanbul Muhâsarası**”na gelişini, bu kuşatma devam ederken vefât ettiğinde hâlen medfûn bulunduğu yere gömülüşünü, daha sonraki yıllarda İstanbul’u fethetmeye gelen İslâm ordularının her defasında onu hatırlayışlarını, bu an’anenin Türk ordularına da intikal edişini, onun “**Alemdâr-ı Resûlillâh**” olarak **Fetih Ordusu**’nun her neferine İstanbul’un surları önünde mânen görünüşünü, **Akşemseddin**’in “**âlem-i mânâda onun kabrini keşfedişini**”, bu olayın Fâtih’in ordusunda nasıl emsâlsiz bir rûhânî vecd hâsıl ettiğini, İstanbul’un da bu şevk ve heyecanla fethedildiğini, Fetih’ten sonra oraya defnedilen ilk şehitlerin ise, **Hz. Hâlid Ebû Eyyûb el-Ensârî**’nin kabrinin etrafını çevreleyen mezarları ile⁶⁴, orada âdetâ bir “**Ölüm Şehri**” oluşturduklarını” dile getirdiğini, kendisinin sade vatandaşları çok heyecanlandıran bu makalesinin, **Ahmed Naim Bey**’i ise çok kızdırdığını ifade etmiştir⁶⁵.

Ahmed Naim Bey’in bu makaleye yönelik ciddi ve ağır itirazlarına, **Yahyâ Kemâl** de cevap verince giderek dozu artıp genişleyerek uzayıp giden bu münakaşa, oldukça büyümüş, sonuçta bu iki kadîm dost, birbirine ciddî bir şekilde darılmışlardı. Bu kırgınlığın ardından Avrupa’ya giden ve ancak on üç sene sonra yurda dönebilen Yahyâ Kemâl, bir gün İstanbul’un Vefâ semtinde karşılaştığı Ahmed Naim Bey ile bu konuyu yeniden konuşup barışmalarını şu şekilde nakleder:

“Öğleden hayli sonraydı, **Vefâ**’ya⁶⁶ doğru yürüyordum, karşıdan Ahmed Naim Bey’in geldiğini gördüm. Rahatsızlıktan yeni kalkmış gibi yorgun yürüyordu. Beni görür görmez durdu, kollarını açtı, “Bu tesâdüf münasebetiyle Cenâb-ı Hakk’a hamdolsun!” diyerek söze başladı. O kadar dostça bir tahassüsle hareket ediyordu ki mütehayyir kaldım. Sözüne devam ederek: “Avrupa’da uzun müddet kaldınız, sizi artık görmeden öleceğime bile

⁶³ Bu yazının tamamı için bk. Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976), 51-58.

⁶⁴ Bk. Necdet İşli, “Eyüp Mezarlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/7.

⁶⁵ Söz konusu makalenin metni için bk. Yahya Kemal, *Aziz İstanbul* (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 133-138; krş. Mustafa Uzun, “İstanbul’a Düşen Yıldızlar, *İstanbullu Sahâbeler*, Necdet Yılmaz-Coşkun Yılmaz (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), “Tahrîz”, 11-13.

⁶⁶ Bu semte adını vermiş olan “Şeyh Vefâ” ve onun adını taşıyan külliye hakkında bilgi için bk. Reşat Öngören, “Muslihuiddin Mustafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/269-271; Aziz Doğanay, “Şeyh Vefâ Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/72-74.

inanmaya başlamıştım. İki de bir de : -Yârabbî bu adamla son bir defa görüşmemi mukadder kıl! Tâ ki ona söylemek istediğim birkaç sözü söyleyebileyim, diyordum, işte bu saatte Allah’ın o lütfunu idrâk ettim. Ondandır dolayı seviniyorum, şimdi sana maksadımı îzâh edeyim, nereye gidiyordun?” dedi.

Şehid Ali Paşa Kütüphanesi’nin⁶⁷ nerede olduğunu bile bilmediğimi ve orayı görmek istediğimi söyledim. “Pekâla. Berâber yürüyelim.” diye teklif etti ve söze girişti: “Seninle o kadar sene evvel, **Dârülfünûn**’da⁶⁸ bir münâkaşada bulunmuştum. O münâkaşa, daha sonra benim zihnimi senelerce meşgul etti. Son senelerde ise ben, İstanbul’un birçok semtlerinde gezme ve oralarda tıpkı senin usûlünde, eski mîmârî eserlerinin târîhini araştırmayı îtîyâd edindim. Bu hoş merak beni sardıkça sardı. dedi. *Senin bir zaman “Tevhîd-i Efkâr” da çıkmış yazılarını buldum ve tekrar okudum. Azîm bir zevk aldım. Sana bu yüzden ne kadar haksızlık ettiğime, o yazıların bir şâir fantezisi olmayıp hakikaten mânevî birer ufuk olduklarına kâil oldum. İşte bundan sonra, bu yüzden seni o vakit gücendirdiğime yandım ve bir daha görürsem isti’fâ-yı kusûr etmeyi nezr ettim. İşte azîm söyleyeceğim bu idi.*”

Ekseriyâ karşısındakini küçümseyici bir şekilde konuştuğunu bildiğimiz Naim Bey, bu sözlerini söylerken o kadar inandırıcı bir teessür içindeydi ki, ben de üzüntümden önüme bakıyor ve kendisi ne cevap vereceğimi bilemiyordum. Bana o sırada, “*Tevhîd-i Efkâr*’da yayımlanmış olan makâlelerim çerçevesinde tekrar ettiği teveccüh dolu övgülerini uzun uzun sürdürdü. Son derece duygulandığımı kendisine anlatmaya çalışarak bu konuyu kapadık”.

Bir süre dolaştıktan sonra Şehzâdebaşı’nda vedâlaştıklarını söyleyen Yahyâ Kemâl, Ahmed Naim Bey ile ilgili bu değerlendirme yazısını şöyle bitirir: “*Son ayrılışımızmış. Zirâ Naim Bey, bir ay sonra öldü. Benimle son bir defâ görüşmek istediğine dâir, yukarıda naklettiğim dileğinin, Vefâ’da, sırf bir tesâdüf sevkıyla tahakkuk etmesini hayretle telâkkî ettim*”⁶⁹.

Kanaatimizce, başlangıçtan itibaren özetlemeye çalıştığımız bu İstanbul Kuşatmaları’na katılan bütün Müslüman askerler, Hz. Peygamber’in Fetih Hadisi’nde “**Ni‘me‘l-Ceyş**” şeklinde övülen “*mutlu ve kutlu ordunun*” içinde yer almış birer neferdir. Onların her biri, söz konusu hadisteki “**Peygamberî Medih ve Tebşîre**” (övgü ve müjde) mazhar olma düşüncesiyle, bu şerefe ulaşabilmek için İstanbul’a koşmuşlar, fakat **Feth-i**

⁶⁷ Bu kütüphane ve kurucusu hakkında bk. Abdülkadir Özcan, “Şehid Ali Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/433-434; İsmail E. Erünsal, “Şehid Ali Paşa Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/435-436.

⁶⁸ XIX. Yüzyılda kurulan ve İstanbul Üniversitesi’nin nüvesini teşkil eden bu Osmanlı yükseköğretim müessesesi hakkında bilgi için bk. Ekmelüddin İhsanoğlu, “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/521-525.

⁶⁹ Bk. Yahya Kemâl, *Siyâsi ve Edebî Portreler* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976), 56-58.

Mübîn’in mukadder zamanı o sırada henüz dolmadığından, buna erişememişlerdir. Ancak Müslüman-Türk Milleti’nin gönlü, onların bu şereften mahrum kalmasına râzı olmamış, onların fedâkârlıklarını aslâ unutmamış, bu yüzden de her birini bu “*Ni‘me‘l-Ceyş*” kadrosunun içinde kabul etmiş, onların yurdun pek çok toprağına emânet edilmiş, nâm ve nişânları bulunmayan, kitâbeli veya kitâbesiz, henüz tam olarak tespiti yapılamamış olan makam, türbe veya mezarlarını, medfûn buldukları bu azîz vatan topraklarının “*birer mânevî muhâfızı ve uğuru olarak*” telakki edip ziyâret edegelmüşlerdir.

3. Nİ‘ME‘L-CEYŞ’İN KASTAMONU’YA DÜŞEN YILDIZI: KAYS el-HEMDÂNÎ:

Asırlardır bulunduğu Batı Karadeniz Bölgesi’nin kültür ve medeniyet başkentliğini yapmakta olan ve Anadolu’nun önemli kavşak noktalarından biri olarak anılan **Kastamonu**, özellikle İslâmî fetihler sonrasında kazandığı mânevî zenginlik ve kültürel değerler sebebiyle, tam bir “**Evliyâlar Şehri**” hüviyetini taşımaktadır⁷⁰. Kızılırmak’ın başlıca kollarından Gökırmak’a kavuşmak üzere, Ilgaz Dağı’nın kuzey yamaçlarından inen Karaçomak Deresi (*Kastamonu Suyu*) boyunca, denizden yaklaşık 790 metre yükseklikte yer alan bu şehrin, ne zaman kurulduğu ve taşıdığı adın nereden geldiği tam olarak bilinmemektedir⁷¹.

Kastamonu yöresinin, VIII. Yüzyılın başlarında Müslüman Araplar’ın akınlarına sahne olduğu, ancak bu bölgenin Türkler tarafından hangi tarihte fethedildiği tam olarak bilinmemektedir. 1071 Malazgirt Savaşı’ndan sonra Selçuklu Türk boylarının kısa süre içinde Anadolu’nun çeşitli bölgelerine yayıldığı ve bu arada Anadolu Selçuklu Devleti’nin kurucusu Süleyman Şâh’a bağlı Emîr Karatekin’in 1084’lü yıllardan sonra Kastamonu yöresinde kısa süre hüküm sürdüğü bilinmektedir.

XII. Yüzyıl boyunca Selçuklular, **Dânişmendliler** (1071-1178)⁷² ve Bizans Devleti arasında birkaç kez el değiştiren Kastamonu ve yöresi, **Çobanoğulları**⁷³ ve **Candarogulları**⁷⁴ Beyliklerinin hâkimiyetinden sonra, İstanbul’un Fethi’nin ardından

⁷⁰ Bk. *81 İilde Şehir ve Kültür Kastamonu*, haz. Metin Eriş (İstanbul: Kastamonu Valiliği Yayınları, 2018), 77-81, 107-112.

⁷¹ Bk. *81 İilde Şehir ve Kültür Kastamonu*, 36-51; ayrıca bk. Cevdet Yakupoğlu, “Kastamonu Adının Ortaya Çıkışını Anlatan En Eski Kaynak: Saltuknâme”, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 5/16 (Eylül 2014), 200-220.

⁷² Bu Türkmen hânedânı hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özaydın, “Dânişmendliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/469-474.

⁷³ Kuzeybatı Anadolu’da XII. Yüzyıl sonlarında kurulan bu Türk Beyliği hakkında bilgi için bk. Yaşar Yücel, “Çobanoğulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/354-355.

⁷⁴ XIV. Yüzyıl başlarında Kastamonu ve Sinop civarında kurulan bu Türk Beyliği hakkında bilgi için bk. Yaşar Yücel, “Candarogulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/146-149.

Anadolu’nun birliğı siyasetine büyük önem veren Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1461 yılında kesin bir şekilde Osmanlı topraklarına ilhâk edildi⁷⁵.

3. Kays b. Mâlik el-Erhabî el-Hemdânî ve Kabilesinin Müslüman Oluşu:

Kastamonu şehir merkezindeki en eski yerleşim yerlerinden biri olan **Hepkebirler Mahallesi**’nin adının kaynağı, mahalleye bu ismin nasıl verildiğı konusunda çok yakın zamanda yayımlanan bir araştırma makalesinde, bu ismin “*papuç veya çizmelerin altına çakılan bir tür küçük çivi*” anlamındaki “**kebkeb**”⁷⁶ kelimesinden geldiğı, ihtiyaç halinde bu çivilerin tedârikini sağlayan esnaf grubuna da “*kebkebçi veya kebkebler*” denildiğı kaydedilmekte, bunların o dönemde şehrin merkezinde bir sokak veya mahalleye adlarını verebilecek düzeyde örgütlenmiş oldukları çıkarımında bulunulmakta, bu sebeple de söz konusu mahallenin adının, Kastamonu’nun Osmanlı topraklarına ilhâkından yaklaşık 16 yıl sonra, **1487 yılında** yapılan **tahriri** ⁷⁷ ile ilgili arşiv vesikalarında: “*Kebkebür*” ve “*Kebkebirler*” şeklinde kayıtlı olduğı belirtilmektedir⁷⁸.

1892 yılından itibaren adı, yerel halkın genel kabul ve kullanımına göre “**Hepkebirler Mahallesi**” olarak değıştirilen bu semtin “**Eligüzel Sokağı**” üzerinde bulunan, önceleri mescit olarak inşâ edilip daha sonra câmi haline getirilen, ancak bânisinin kimliğı ve inşâ tarihi tam olarak bilinmeyen, bununla birlikte konuya ilişkin *Şer’iyye Sicilleri*’nden, **1086 (1675)** tarihinde bu günkü yerinde mevcut olduğı anlaşılan⁷⁹, hâlen de ibâdete açık olan **Hepkebirler Camii**’nin⁸⁰ minaresinin hemen bitişiğindeki hazîrede, halk arasında “**Hepkebirler Sahabe Türbesi**”⁸¹ olarak bilinen yerde, mimarî özelliklerinden ve kabirlerdeki mezar taşlarından, yörenin en eski mezarlıklarından biri olduğı anlaşılan ve günümüzde ahşap bir şebeke içine alınmış halde bulunan bu yerin sağ başındaki kabirde, öteden beri yöre halkı tarafından bilinip ziyâret edilen, ancak yaygın bir yanlış kullanımla

⁷⁵ Bk. Talât Mümtaz Turhan, *Kastamonu Tarihi (XV inci asrın sonlarına kadar)*, Ahmed İhsan Matbaası, 1935; İlhan Şahin, “Kastamonu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/586; Yücel, “Candaroğulları”, 7/148-149.

⁷⁶ Bk. Ömer Asım Aksoy - Dehri İlçin, *XIII. Yüzyıldanberi Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), IV; *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, (Ankara: TDK Yayınları, 1975), VIII. Cilt.

⁷⁷ “Osmanlı mâlî teşkilâtında vergi tespiti amacıyla yapılan sayım” anlamındaki bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Öz, “Tahrir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/425-429.

⁷⁸ Özcan Oğur - Mustafa Eğilmez, “Kastamonu’nun Tarihi Hepkebirler (*Kebkebirler*) Mahallesi ve Vakıf Eserleri”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, VI/1 (Şubat 2022), 307-326.

⁷⁹ Özcan Oğur-Mustafa Eğilmez, 317.

⁸⁰ Bk. Fazıl Çifçi, *Kastamonu Camileri- Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler I* (Kastamonu: Kastamonu Belediye Başkanlığı Yayınları, 2018, Genişletilmiş Beşinci Özel Baskı), 167.

⁸¹ Bk. Öznur Omuzlu, *Kastamonu İli İnanç Turizmi Potansiyeli ve Halkın İnanç Turizmine Bakışı* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 45, 118.

tam bir **galat-ı meşhûr**⁸² haline gelmiş isimlendirme ile “**Kays el-Hemedânî [el-Asgar]**”⁸³ olarak anılan zâtın kabilesini ve isim zincirini incelemeye çalıştık. *Klasik kaynaklardaki bilgilere dayalı olarak bu zâtın doğru adlandırmasının: “Kays b. Mâlik el-Erhâbî el-Hemdânî” olduğu tarafımızdan belirlenmiştir.* Söz konusu mahalde bir sahâbînin medfûn olduğuna inanılmakta, bu husus kabrin bulunduğu yere sonradan yazılıp konulmuş (**muhtes**) bir kitâbede de ifade edilmektedir⁸⁴. Biz de makalemizde, söz konusu edilen bu sahâbînin isminin: “Kays el-Hemedânî” şeklinde olmadığını tespit etmiş bulunuyoruz. Onun tarihte ve günümüzde Batı İran’ın önemli târihî şehirlerinden biri olan *Hemedan*’lı bir kişi olmayıp “*Yemen’de yaşayan ve Kahtânîler’e mensup “Benî Hemdân”* adlı ünlü bir Arap Kabilesi’nin reislerinden olduğu”, hicretin yedinci yılında kendisinin Mekke’ye gelip Hz. Peygamber’i ziyâret ederek İslâm’ı kabul ettiği, daha sonra da yurduna dönüp kabilesinin çoğunluğunun Müslüman olmasını sağladığı, bu durumu Mekke’ye yeniden gelişinde Resûl-i Ekrem’e bildirdiği, bu yüzden de Resûlullah’ın teveccüh ve duâsını kazandığı, konuya ilişkin klasik kaynaklara dayalı olarak da bu sahâbînin isim zincirinin: “**Kays b. Mâlik el-Erhâbî el-Hemdânî**” şeklinde düzeltilmesinin gerektiği sonucuna varılmıştır.

Bu sahâbînin, “**Hiz. Hâlid b. Zeyd Ebû Eyyûb el-Ensârî** ile birlikte **Diyâr-ı Rûm’a** gelenler arasında olduğu ve daha sonraları ise, yine o ünlü sahâbînin işâretiyale Kastamonu’ya azîmet buyurup teşrif ettiği, bu şehre çok büyük hizmetler îfâ ettikten sonra Kastamonu’da vefât ettiği, bu kentin merkezinde yer alan **Hepkebirler Camii’nin** ittisâlindeki hazîrede medfûn bulunduğu” şeklindeki **[keşfi] bilgiyi**⁸⁵, şehrin erkânının kendisine yönelik dâveti üzerine Kastamonu’yu **1911** yılında ziyaret eden yakın dönem Nakşibendiyye Şeyhlerinden biri olan Dağıstan Muhâciri (Çerkes) “Mürşid-i Kâmil **Şeyh**

⁸² Türkçe’ye yabancı dillerden geçip zaman içinde biçim ve anlam değişikliğine uğrayarak yaygın bir şekilde yanlış kullanılan kelimeleri ifade eden bu terim için bk. Mustafa S. Kaçalin, “Galat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/300-303.

⁸³ Bu sahâbî ve kabilesi hakkında ön temel bilgiler için bk. Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı* (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayını, Doktora Tezi, 1982), 102-104; a. mlf., “Hemdân (Benî Hemdân)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/179-180; Tahsin Yazıcı, “Hemedan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/183-185; Muhsin Müşkil Fehd el-Hacâc, “Mevkîfî ehlî’l-Yemen mine’d-da’veti’l-İslâmiyye”, *Mecelletü Dirâsâtî’t-Târîhiyye: Câmîatü’l-Basra Külliyyetü’t-terbiye li’l-benât*, sy. 26 (Haziran 2019), 365-396, 373.

⁸⁴ Bk. Fazıl Çiççi, *Kastamonu Camileri- Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler I*, 244-246. Burası, şehrin turistik yönlendirme levhalarında çok yalın bir biçimde sadece “Hepkebirler Sahabe Türbesi” şeklinde gösterilmektedir. Çeşitli vakıf kayıtlarından, Hepkebirler Camii’nin hazîresinde medfûn olduğuna inanılan bu sahâbî ile halk arasında “**Somun Dede**” olarak bilinen kişinin mezarları yanında, bu caminin o dönemdeki Vakfının Müttevellisi olan **Nimetî-Zâde Hacı Mehmed Efendi’nin** kabrinin de bulunduğu anlaşılmıştır. Bk. Özcan Oğur - Mustafa Eğilmez, “Kastamonu’nun Tarihi Hepkebirler (*Kebkebirler*) Mahallesi ve Vakıf Eserleri”, 317-318, 320-322.

⁸⁵ Mutasavvife tarafından: “*aklın ve duyuların yetersiz kaldığı konularda doğrudan bilgi edinme yolu*” olarak tanımlanan “**keşf**” (*mükâşefe*) terimi ile daha çok: “*feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgi*” anlamında kullanılan “**ilhâm**” terimi hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315-317; Yusuf Şevki Yavuz - Mustafa Sinanoğlu, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98-101; krş. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 56-57.

Şerâfeddin Zeynelâbidîn Dâğıstânî Efendi'nin" (1876-1936)⁸⁶, bizzât kendi ağzından daktilo edilip temize çekilmiş olan sohbet notlarından⁸⁷ ve daha sonra da bu notların H. Hasan Burkay tarafından yayına hazırlanıp neşredilmiş olan "Kastamonu Vilâyeti Hakkında" ve "Hepkebirler Nâmıyla Mârûf Olan Zât" başlıklı sohbetlerini içeren **Menâkıb-ı Şerefiyye** adlı altı kitaplık müteselsil bir seri şeklinde yayımlanan matbû eserinden öğreniyoruz⁸⁸.

Sonuç Yerine

Yurdumuzun pek çok yerinde (bu arada Kastamonu'da da **Kays el-Hemdânî** örneğinde olduğu üzere) bazı kabir, türbe ve makamların, çeşitli sahâbîlere nisbet edilmiş olması keyfiyeti, hiç şüphesiz Aziz ve Necib Türk Milleti'nin, Allah Resûlü'nün sohbeti ve dostluğuyla şereflenmiş olan, Kur'ân'da: "insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet" olarak tanıtılan (bk. *el-Bakara* 2/143; *Âl-i İmrân* 3/110), bunlar arasından da özellikle "Ni'me'l-Ceys" (*Kutlu ve Mübârek Fetih Ordusu*) kadrosu içinde yer almış oldukları düşünülen **Ashâb-ı Kirâm'a** karşı duyup besledikleri derin muhabbet ve hürmetin, onların sadece isimlerini verdikleri mahalle ve mekânları değil, o beldeki gelmiş ve gelecek nesillerin gönül, rûh ve mâna fezâlarını da aydınlatacak birer "yıldız" ⁸⁹ olarak kabul edildiklerinin en canlı delili olarak kabul edilmelidir.

Nitekim yurdumuzun muhtelif yerlerindeki bu makam ve kabirler, yüzyıllardan beri buldukları mahallelerin inzibâtını, ahlâkî düzen ve disiplinini sağlamada, halkın

⁸⁶ Dağıstan'ın Temirhanşura Vilâyetinin, Gunip Kazasının Kikuni Köyünde 1876 yılında doğan ve 63 yaşında iken Bursa'nın Orhangazi ilçesi yakınlarında, günümüzde Yalova ilimizin Reşadiye Köyü'nde (Elma Alan-Güney Köyü) 16 Ağustos 1936 tarihinde vefât edip bu köydeki türbeye defnolunan **Şeyh Şerâfeddin** hakkında geniş bilgi için bk. Cafer Barlas, *Bilinmeyen Yönleriyle Dağıstan Muhaciri Nakşibendiyye Şeyhlerinden Mürşid-i Kâmil Şeyh Şerâfeddin Zeynelâbidîn*, İstanbul 2014 (İkinci Baskı). Öte yandan Kastamonu'nun yakın dönemde yetiştirdiği önemli âlim, mütefekkir, mutasavvif ve müellif **Muhammed İhsân Oğuz** da (1887-1991), "tasavvûfî anlamda kendisine mütâbaat ettiği önemli kişiler arasında saydığı" bu zât ile hem ikâmet ettiği köyünde hem de İstanbul'da mükerreren sohbetlerde bulunup ondan çok istifâde ve istifâza ettiğini; Kastamonu'daki tasavvuf ehlinin, şehrin erkân ve eşrâfının bu zâtı bir ara Kastamonu'ya dâvet ettiklerini, Şeyh Şerâfeddin'in de bu dâvete icâbet ederek Kastamonu'yu kısa bir süreliğine ziyaret ettiğini kaydetmektedir. Bk. Muhammed İhsan Oğuz, *Fakîrullah Muhammed İhsân Oğuz Bin Muhammed Atâullah'ın Terceme-i Hâli*, İstanbul 2022, s. 143-147.

⁸⁷ Şeyh Şerâfeddin'in, o dönemde henüz yayımlanmamış olan bu sohbet notları için bk. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Kastamonu'da Medfûn Evliyâdan Bazısı Hakkında Yeni Bir Vesika", *Türk Yurdu* (Şubat 1987), s. 36-42. Söz konusu notlarda, Şeyh Şerâfeddin'in bu sahâbînin, kendisiyle aynı adı taşıyan ve "el-ekber" nitelemesiyle küçük kardeşi **Kays'tan (el-asgar)** ayırt edilen oldukça varlıklı ağabeyinin, bazı sıkıntılarını giderme konusunda Resûl-i Ekrem'in sevgili torunu **H. Hasan'a** yardımcı olduğundan, Hz. Peygamber'in de, onun çok sevdiği bu torununa yaptığı yardım sebebiyle, kendisinin âhirette izzetlendirileceğini ona rüyâsında bildirdiğinden söz ettiği; **Hepkebirler Türbesi'**nde medfûn bulunan diğer zevâtın da, ya ashâb evlâdından veya tâbiînden olduklarını beyân ettiği görülmektedir. Ayrıca bk. Fazıl Çifçi *Kastamonu Camileri- Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler I*, 244-245.

⁸⁸ Bk. H. Hasan Burkay, *Menâkıb-ı Şerefiyye 6* (Ankara: Yayınevi, 2015), 28-34, 35-37; krş. Fazıl Çifçi, *Kastamonu Camileri- Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler I*, 244.

⁸⁹ Bu konuyla ilgili "Ashâbım gökyüzündeki yıldızlar gibidir." meâlindeki hadis için bk. Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*, nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî (Küveyt: 1985), 164; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlih*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: 1414/1994), 1/ 925.

birbiriyle olan ictimâî münâsebetlerini ma'nevî anlamda tanzîm etmede, civârlarında yaşanabilecek her türlü ahlâkî uygunsuzluk ve yanlışlığın ortadan kaldırılmasında, çok önemli birer etkili merkez olarak yaşayageldikleri bilinmektedir⁹⁰.

İslâm öncesinde Mekke'ye olan yakınlığından dolayı Hicaz halkı, Yemen hakkında bilgi sahibiydi. Yemenliler de, o dönemdeki inançları çerçevesinde, özellikle hac maksadıyla yaptıkları periyodik Kâbe ziyâretleri sebebiyle Mekke şehrini ve Hicaz coğrafyasını yakından tanıyor, Hz. Muhammed'in de insanları yeni bir dine dâvet etmeye başlamış olduğunu biliyorlardı.

Makalemizin başlığında kendisini: "Ni'me'l-Ceyş'in Kastamonu'ya Düşen Yıldızı" şeklinde nitelediğimiz ve konuyla ilgili klasik kaynaklarda Yemen'de yerleşik olan "**Benî Hemdân**" kabilesine mensup olduğu bilinen **Kays b. Mâlik el-Hemdânî el-Erhabî'nin**⁹¹ ve **Hemdânlılar**'ın İslâmiyet'i kabul etmeleriyle ilgili olarak anılan kaynaklarda yer alan aktarımlar, Mekke dönemine kadar uzanmaktadır. Bu konuyla ilgili birbirinden farklı içerikli rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in kendisine yazdığı bir dâvet mektubu üzerine⁹² (veya Mekke'ye geldiği sırada kendisinin Resûlullah'a yaptığı bir ziyaret sırasında) Resûl-i Ekrem'in huzûruna gelerek Müslüman olan **Kays b. Mâlik el-Hemdânî el-Erhabî**, yurduna dönünce kabilesinin de İslâm'ı kabul etmesini sağlar⁹³. Daha sonra Mekke'ye ikinci gelişinde kabilesinde yaşanan bu güzel gelişmeyi Hz. Peygamber'e bildirir, Resûlullah da onun bu başarısını takdirle karşılamış, ona çeşitli ikrâm ve iltifatlarda bulunmuş, hattâ bir **ahidnâme**⁹⁴ hazırlatarak onu **Benî Hemdân Kabilesi**'nin bazı kollarına emîr tâyin etmiş,

⁹⁰ Bk. A. Süheyl Ünver, *İstanbul'da Sahâbe Kabirleri* (İstanbul: Yayınevi, 1953), 10; Fazıl Çifçi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler I*, 245.

⁹¹ San'a'dan Sa'de'ye ve Kızıldeniz'den Me'rib'e kadar uzanan geniş topraklarda yaşayan **Hemdân Kabilesi**'nin sınırları içinde yer alan "**Erhab**" mntıkası, yörede bereketli zirâî toprakları ve deve yetiştiriciliğiyle tanınmış önemli bir bölgenin adıdır. Özellikle "Mehre ve Erhab bölgesinde yetiştirilen develerin, dönemin bölgelerarası ticaretinde oynadıkları rol ve çölde çok süratli şekilde hareket etmeleri sebebiyle "**sefinetü's-sahrâ**" (çöl gemisi) olarak anıldığı kaydedilmektedir". Bk. Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Deve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/222.

⁹² Bu sahâbî hakkında, aşağıda musanniflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik şekilde sıralanan şu klasik kaynaklara bakılmalıdır: Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984), 2/214-215; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dârü'l-Vatan li'n-neşr, 1419/1998), 1/2321-2322, (nr.2437); İbnü'l-Esir, İzzeddîn, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003), 4/ 421 (nr. 4395); Zehebî, *Tecridü esmâi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 2/24; Nüreddîn el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Cidde: Dârü'l-minhâc li'n-neşr ve't-tevzî', 1436/2015), 7/93-94 (nr. 4506); İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire 1429/2008, 9/146-147 (nr.7262); a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye* (Riyad: Dârü'l-Âsime-Dârü'l-Gays, 1419/1998), 9/492-493 (nr. 2053).

⁹³ Bk. Muhammed Hamîdullah, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1407/1987), 232 (nr. 112). Eserin Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bölümü, Vecdi Akyüz tarafından "Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri" adıyla Türkçe'ye tecüme edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1997).

⁹⁴ Bk. Mustafa Fayda, "Ahidnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/535-536.

ayrıca kendisine belli bir miktarda tahsisât da bağlamıştır. Kays’tan da, kabilesinin “namazlarını kılıp zekâtlarını verdikleri sürece, Allah ve Resûlü’nün himâyesinde olacaklarını kendilerine bildirmesini” istemiştir⁹⁵.

Mekke’nin Fethi’nden (20 Ramazan 8/ 11 Ocak 630) ve Hevâzin⁹⁶ ve **Sakîf**⁹⁷ kabilelerine karşı kazanılan **Huneyn Gazvesi’nden**⁹⁸ sonra, hicretin 9. yılında (630) Arap Yarımadası’ndaki kabilelerde İslâmiyet’e girme konusunda çok geniş bir temâyül ve teveccüh görülmüş, aralarında bu konuda âdetâ bir yarış yaşanmış, bu sebeple de hicretin 9. yılı “**Senetü’l-vüfûd**” (*HeyetlerYılı*) şeklinde anılmıştır⁹⁹.

Târihî sınırları bakımından Yemen bölgesinin **Uman**¹⁰⁰, Mehre, Hadramut ve Necran’ı kapsadığı bilinmektedir. Kaynaklarımızda, o günlerde Resûlullah ile görüşmek üzere Medine’ye **Necrân**¹⁰¹, Yemen ve **Hadramut**’tan¹⁰² gelen heyetlerin sayısının da dikkat çekecek yoğunlukta olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden de **Hemdânlılar**’ın (*Benî Hemdân*) Müslüman oluşlarının, yukarıda anlatıldığı şekilde Mekke’de yapılan görüşmeler sonunda olmadığını; onları İslâm’a girişlerinin “*senetü’l-vüfûd*” (heyetler yılı) içinde gerçekleştiğini düşünenler de bulunmaktadır¹⁰³.

Nitekim Merhûm Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da (1878-1942)¹⁰⁴, Kur’ân-ı Kerîm’deki **Nasr Sûresi**’nde geçen “**nâs**” sözcüğü ile “Yemenliler’in kast edildiğini”, bu bölgeden gelerek kendisini ziyaret eden Yemenli kabile temsilcilerinin oldukça fazla

⁹⁵ Bk. Mustafa Fayda, “Hemdân (Benî Hemdân)”, 17/180.

⁹⁶ Bu kabile hakkında bilgi için bk. M. Ali Kapar, “Hevâzin (Benî Hevâzin)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/276-277.

⁹⁷ Bu kabile hakkında bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Sakîf (Benî Sakîf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/10-11.

⁹⁸ Bk. Muhammed Hamîdullah, “Huneyn Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/376-377.

⁹⁹ Bk. Mustafa Fayda, “Senetü’l-vüfûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/520-521; Cahid Kara, “Heyetler Yılı (Senetü’l-Vüfûd): Tarihsel Arka Plan Üzerine Bir İnceleme”, *İstem*, XXII/23 (2014), 101-162.

¹⁰⁰ Bk. Mustafa L. Bilge, “Uman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/140-144.

¹⁰¹ Bk. Mustafa L. Bilge, “Necran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/507-508.

¹⁰² Bk. Hüseyin Algül, “Hadramut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/65-68.

¹⁰³ Bk. Şemseddin Kırış, “Kastamonu’da Bir Sahâbi: Kaysü’l-Hemdânî Asgar Hazretleri”, *İlim Yayma Cemiyeti Kastamonu Şubesi İlme Adanmış 45. Yıl Armağanı*, 45/3 (Aralık 2019), 12; Cengiz Tomar, “Yemen (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/403.

¹⁰⁴ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/57-62; Mustafa Bilgin, “Hak Dini Kur’an Dili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/153-163.

olmasından çok memnun olan Hz. Peygamber'in mutluluğunu: "İmân da hikmet de Yemenlidir."¹⁰⁵ anlamındaki ünlü hadisiyle dile getirdiğini nakleder¹⁰⁶.

Bilindiği gibi Yemen, Hz. Peygamber döneminde çok köklü bir medeniyetin merkezi durumundaydı. Bu topraklar, asırlar öncesine dayanan bir kültür ve medeniyet havzasıydı. Bütün bu vasıfları sebebiyle Yemen bölgesi, tam anlamıyla bir "şehir" niteliğine sahipti. Nitekim İslâm'ın güçlenmesi, yayılması ve bir şehir devleti haline gelmesinde en etkin rolü, Yemen menşeli **Ezd**¹⁰⁷ kabilesinin kolları olan **Evs**¹⁰⁸ ve **Hazrec**¹⁰⁹ kabilelerinin oynadığı bilinmektedir. Resûlullah'ı **Yesrib**'e dâvet eden, hicretten sonra burada başta Hz. Peygamber'e ve Mekkeli muhâcir kardeşlerine verdikleri maddî ve mânevî destekler sebebiyle hayırla anılan, birçok alanda güçlü ve gelişmiş bir İslâm şehir devletinin, yeni adıyla **Medine-i Münevvere**'nin¹¹⁰ kurulmasında çok önemli role sahip bulunan Yemen kökenli bu iki kabile, tarihe adını altın harflerle "**Ensâr**"¹¹¹ olarak yazdırmıştır. Bu yüzden de, gerek İslâm'ı benimseme süreçleri gerekse Hz. Peygamber ile olan münasebetleri dikkatle incelendiğinde, Yemenliler'in İslâmiyet'i kabul etmelerinin çok kolay ve medenî münasebetler içinde gerçekleştiği, onların bu İslâmlaşma süreci sırasında, makalemizin konusunu teşkil eden "**Kays b. Mâlik el-Hemdânî el-Erhabî**" örneğinde de açıkça görüldüğü üzere, oldukça yumuşak, nâzik, kabalıktan uzak ve ârifâne tavırlar sergiledikleri nakledilmektedir.

Bu durumda Hz. Peygamber'in yukarıda aktarılan hadisinin, İslâm tarihinde ve günümüzde yaşanan birçok olayın günümüzde tarafımızdan nasıl anlaşılıp değerlendirilmesi gerektiği hususunda bizlere çok önemli mesajlar içerdiği de ortaya çıkmaktadır.

¹⁰⁵ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 15 "Menâkıb", 1, "Megâzî" 74, "Talâk" 25; Müslim, "İmân", 81-92; Tirmizî, "Fiten", 61, "Menâkıb", 71. Söz konusu hadisi, yer aldığı kaynaklar, sıhhat değeri ile din, şehir ve medeniyet ilişkisi bağlamında değerlendiren önemli bir çalışma için bk. **Ayşe Esra Şahyar**, "İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 7-33.

¹⁰⁶ Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6240.

¹⁰⁷ Hüseyin Algül, "Ezd (Benî Ezd)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1995), 12/46-47.

¹⁰⁸ Bk. Hüseyin Algül, "Evs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/541-542.

¹⁰⁹ Bk. Ahmet Önkâl, "Hazrec (Benî Hazrec)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/143-144.

¹¹⁰ Bk. Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/305-311.

¹¹¹ Bk. Hüseyin Algül, "Ensâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/251-252.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. “Kastamonu’da Medfûn Evliyâdan Bazısı Hakkında Yeni Bir Vesika”. *Türk Yurdu* 8/1 (Şubat 1987), 38-42.
- Aksoy, Ömer Asım - İlçin, Dehri. *XIII. Yüzyıldanberi Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayını, 2009.
- Algül, Hüseyin. “Ebû Eyyûb el-Ensârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/124. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Algül, Hüseyin. “Ensar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algül, Hüseyin. “Evs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/541-542. İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Algül, Hüseyin. “Ezd (Benî Ezd)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/46-47, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algül, Hüseyin. “Hadramut”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/65-68, İstanbul: TDV Yayınları. 1997.
- Askalânî, İbn Hacer el-, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*. nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dârü Nehdati Mısır/2008.
- Askalânî, İbn Hacer el-, *el-Metâlibü’l-âliye bi-zevâidi’l-mesânidi’s-semâniye*. Riyad: Dârü’l-Âsime-Dârü’l-Gays, 1419/1998.
- Atar, Fahrettin. “Şehid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/429. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Avcı, Casim. “Kisrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/71-72. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Avcı, Casim. “Mu’tasım-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/381, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Avcı, Casim. “Müslüman Araplar Tarafından Bizans Başkenti İstanbul’a Düzenlenen Askeri Seferler”. *Byzantion’dan Costantinopolis’e İstanbul Kuşatmaları*. ed. Murat Arslan-Turhan Kaçar. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayını, İstanbul 2017.
- Avcı, Casim. “Müslüman Arapların İstanbul Seferleri”. *2005-2006 Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*. Yayın Koordinatörü: Hasan Suver. 108-115. Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları: 2007.
- Aycan, İrfan. “Muâviye b. Ebû Süfyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/332. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
-

- Aydınlı, Abdullah. “Ebû Zer el-Gıfârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/267. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Abdullah. “Ebü‘d-Derdâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/310. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Barlas, Cafer. *Bilinmeyen Yönleriyle Dağistan Muhaciri Nakşibendiyye Şeyhlerinden Mürşid-i Kâmil Şeyh Şerafeddin Zeynelâbidin*. İstanbul, 2. Baskı, 2014.
- Başaran, Selman. “Alkame b. Mücezziz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Sünen*. nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A‘zamî. Küveyt 1985.
- Bilge, Mustafa L. “Necran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bilge, Mustafa L. “Uman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/140-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bilgin, Mustafa. “Hak Dini Kur’an Dili”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/153-163, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. “Hârûnürreşîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. “İbn Hübeyre, Ömer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/84. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bozkurt, Nahide. “Mehdî-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/378-379. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi, “Mezarlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nebi-Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Burkay, H. Hasan. *Menâkıb-ı Şerefiyye*. 2, 6. Cilt. Ankara: 2015.
- Canard, Marius, “Tarih ve efsâneye Göre Arapların İstanbul Seferleri”. çev. İsmail Hami Danişmend. *İstanbul Enstitüsü Dergisi, II*, İstanbul: İstanbul Matbaası 1956.
- Canard, Marius. “Ammûriyya”, *The Encyclopaedia of Islam*. 1/449. 2nd Edition. Leiden: Brill, 1960.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Babanzâde Ahmed Naim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
-

- Çakan, İsmail Lütfi. “Fetih Hadisi ve Akşemseddin’in Fetihteki Yeri”. *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. 153-163. İstanbul: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1990.
- Çifçi, Fazıl. *Kastamonu Camileri- Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler I*. Kastamonu: Kastamonu Belediye Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Danişmend, İsmail Hami. “İstanbul’un Yedi Muhasarası”. A. Süheyl Ünver. *İstanbulda Sahâbe Kabirleri*. 2-3. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953.
- Darkot, Besim, “Ammûriye”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul 1940-88, 1/411-412.
- Demirci, Kürşat. “Kabir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/33. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demirkent, Işın. “Haçlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/ 538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Demirkent, Işın. “İstanbul (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demirkent, Işın. “Kayser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/94-96, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demirkent, Işın. “Kıbrıs (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/372, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Doğanay, Aziz. “Şeyh Vefâ Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/72-74, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Ya‘lâ el-Mevsilî. *Müsned*. nşr. Hüseyin Selîm Esed. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Me‘mûn li't-türâs, 1404/1984.
- Emecen, Feridun. “Akkâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/265. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Emecen, Feridun. “İstanbul (Fethi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Erünsal, İsmail E. “Şehid Ali Paşa Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Eyice, Semavi. “Arap Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/326-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eyice, Semavi. “Eyüp Sultan Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 9-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. “Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/130-131. İstanbul TDV Yayınları, 1988.
-

- Fayda, Mustafa. "Ahidnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/535-536. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Fetih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/467-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Hemdân (Benî Hemdân)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed (Hayatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/418-419, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Fayda, Mustafa. "Senetü'l-vüfûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/520-521, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halîfe Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, 9. Basım, 2019.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Kızılelma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/559-561. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hacâc, Muhsin Müşkil Fehd el-. "Mevkıfû ehli'l-Yemen mine'd-da'veti'l-İslâmiyye". *Mecelletü Dirâsâtî't- Târîhiyye: Câmîatü'l-Basra Külliyyetü't-terbiye li'l-benât*. sy. 26, s.365-396 (Haziran- 2019); <http://search.mandumah.com/Record/1030694>
- Hamîdullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. "Huneyn Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. *Hiz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Hamîdullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 6. Basım, 1407/1987.
- Heysemî, Nûreddîn. *Mecmaü'z-zevâid*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Cidde: Dârü'l-minhâc li'n-neşr ve't-tevzî', 1436/2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Ma'rifetü's-sahâbe*. nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. Riyad: Dârü'l-Vatan li'n-neşr, 1419/1998.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlih*. nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

- İbnü'l-Esîr. İzzeddîn, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. nşr. Ali Muhammed Muavviz- Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/521-525. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- İlgürel, Mücteba. "Çaka Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İnalcık, Halil. "Bayezid I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İnalcık, Halil. "İstanbul (Türk Devri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 220. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalcık, Halil. "Mehmed II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/397-398. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İnalcık, Halil. "Murad I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/157-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İnalcık, Halil. "Murad II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/165. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İnalcık, Halil. "Orhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/377. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İşli, Necdet. "Eyüp Mezarlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/7. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İzgi, Cevat. "Herevî, Ali b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaçalin, Mustafa S. "Galat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/300-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kallek, Cengiz. "Haraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Harâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/322, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Süleym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/330, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kapar, M. Ali. "Hevâzin (Benî Hevâzin)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/276-277, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Cahid, "Heyetler Yılı (Senetü'l-Vüfûd): Tarihsel Arka Plan Üzerine Bir İnceleme", *İstem*, XXII/23 (2014).
-

- Kaya, Mehmet Cüneyt -İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naim: Hayatı-Eserleri- Fikirleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayını, 2018.
- Kırış, Şemseddin. “Kastamonu’da Bir Sahâbî: Kaysü’l-Hemdânî Asgar Hazretleri”. Ed. Selçuk Yazıcı, *İlim Yayma Cemiyeti Kastamonu Şubesi İlme Adanmış 45. Yıl Armağanı*, 45/3. Kastamonu -Aralık 2019.
- Koyuncu, Mevlüt. “Velîd I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/30. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Köprülü, Orhan F. - Uzun, Mustafa. “Akşemseddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/300. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kurt, Hasan. “Mesleme b. Abdümelik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/319. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Küçük, Cevdet. “Danışmend, İsmail Hamî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi ve Sâife Seferleri”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 2 (2000), 1-22.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Fetih Hadisi ve Müslümanlar’ın İstanbul Kuşatmaları”. *Antikçağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi Siyaset ve Yönetim-I*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/284-293, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları, 2015.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Sakîf (Benî Sakîf). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/10-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Savâif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Oğur, Özcan - Eğilmez, Mustafa. “Kastamonu’nun Tarihi Hepkebirler (Kebkebirler) Mahallesi Ve Vakıf Eserleri”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 307-326.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Fakîrullah Muhammed İhsân Oğuz Bin Muhammed Atâullah’ın Terceme-i Hâli*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2022.
- Okay, M. Orhan. “Beyatlı, Yahya Kemal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/35-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Omuzlu, Öznur. *Kastamonu İli İnanç Turizmi Potansiyeli ve Halkın İnanç Turizmine Bakışı*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öngören, Reşat. “Muslihuiddin Mustafa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/269-271. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. “Deve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Önkâl, Ahmet. “Hazrec (Benî Hazrec)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mehmet. “Tahrir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/425-429. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. “Büsr b. Ebû Ertât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/494. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. “Dânişmendliler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/469-474. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Abdülkadir. “Âteş-i Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/57. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özcan, Abdülkadir. “Şehid Ali Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet – Topaloğlu, Bekir. “Cihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Murat. “Zâtüssavârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Samsakçı, Mehmet. *Ölüme Açılan Estetik Kapı: Türk Mezar Taşı Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2017.
- 81 İlde Şehir ve Kültür Kastamonu*. Haz. Metin Eriş. İstanbul: Kastamonu Valiliği, 2018.
- Sevim, Ali. “Malazgirt Muharebesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/481-483. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sevim, Ali. “Dandanakan Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/456- 457. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sümer, Faruk. “Oğuzlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/329-330, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Şahin, İlhan. “Kastamonu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/586. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
-

- Şahyar, Ayşe Esra. “İman Yemenlidir, Hikmet Yemenlidir Hadisi Üzerine Din, Şehir ve Medeniyet İlişkisi Bakımından Bir Değerlendirme”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 7-33.
- Tanman, M. Baha. “Hala Sultan Tekkesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tomar, Cengiz. “Yemen (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/403. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Turhan, Talât Mümtaz. *Kastamonu Tarihi (XV inci asrın sonlarına kadar)*. İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1935
- Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Düzelti: Aysel Barlas v. dğr. Ankara: TDK Yayını, 1975.
- Uçar, Şahin. “Müslümanlar’ın İstanbul’u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara”. *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 2/1 (1986), 65-83.
- Uludağ, Süleyman. “Keşf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uraler, Aynur. “Safiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/ 464-475, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uzun, Mustafa. “İstanbul’a Düşen Yıldızlar”. *İstanbullu Sahâbeler*. Necdet Yılmaz-Coşkun Yılmaz. “Takrîz”, 11-13. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Ünver, A. Süheyl. *İstanbul’da Sahâbe Kabirleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Yayınları, 1953.
- Ünver, A. Süheyl. *İstanbul’un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*. Ankara: TDK Yayınları, 2022.
- Yahya Kemal. *Aziz İstanbul*, İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Yahya Kemal. *Siyâsî ve Edebî Portreler*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976.
- Yakupoğlu, Cevdet. “Kastamonu Adının Ortaya Çıkışını Anlatan En Eski Kaynak: Saltuknâme”. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 5/16 (2014), 200-220.
- Yardım, Ali. “Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma”, *Diyanet Dergisi* (Ankara 1974), 13/2. (İstanbul 1992).
- Yavuz, Yusuf Şevki - Sinanoğlu, Mustafa. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Yazıcı, Nesimi. “Tasvîr-i Efkâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
-

- Yazıcı, Tahsin. “Hemedan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 8/6240. 1335-1339 Ebüzziya Matbaası baskısından ofset İstanbul 1971
- Yetiş, Kâzım. “Destan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “İstanbul’un Müslümanlar Tarafından Muhasaraları”. *Lale* 1/1 (1982), 27-32.
- Yılmaz, Necdet - Yılmaz, Coşkun. *İstanbullu Sahâbeler*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Yiğit, İsmail. “Emeviler Zamanında Gerçekleştirilen İstanbul Seferleri”. *II. Uluslararası İstanbul’un Fethi Sempozyumu*, 30-31 Mayıs-1 Haziran 1997, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, 45-61.
- Yiğit, İsmail. “Süleyman b. Abdülmelik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/80-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yurdagür, Metin. “İlâ-yi Kelimetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yücel, Yaşar. “Candaroğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/146-149, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yücel, Yaşar. “Çobanoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/354-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zehebî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tecrîdü esmâi’s-sahâbe*. Beyrut: Dârü’l-ma’rife, ts.



Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufi Yazma Eserler
Şüfi Written Works Found in Diyarbakır Provincial Public Library

Fatih ÇINAR

Dr., Sivas Müftülüğü İl Vaizi, Sivas / Türkiye

cinar.fatih.58@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-8192-1274

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 31/Ocak/2023 / **Date Received:** 31/January/2023
Kabul Tarihi: 14/Eylül/2023 / **Date Accepted:** 14/September/2023
Yayın Sezonu: Eylül/2023 / **Pub Date Season:** September/2023
Cilt: 7, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 34-51 / **Volume:** 7, **Issue:** 1, **Pages:** 34-51

Atıf/: Çınar, Fatih. "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufi Yazma Eserler". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 34-51.

Citation: Çınar, Fatih. "Sufi Writing Works Found Diyarbakır Provincial Library". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 34-51.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate,) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate,). No plagiarism detected.

Etik Beyan/ Ethical Statement

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Fatih Çınar / Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufî Yazma Eserler

Öz

Diyarbakır, Hz. Ömer dönemindeki fetih hareketleri sürecinde İslam ile tanışmış, kadim İslam şehirlerinden biridir. Diyarbakır'da bulunan kütüphanelerdeki eserlerden ve müelliflerden yola çıkarak şehrin ilmî, siyâsî, kültürel, ekonomik ve askerî birikimini gözler önüne sermek mümkündür. Diyarbakır merkezde bulunan Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi ve Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphaneleri başta olmak üzere şehir merkezi ve ilçelerinde bulunan birçok kütüphanede bulunan binlerce eser, şehrin maddî ve manevî birikimini resmeden hazineler mesabesinde. Daha önce, İslâmî disiplinlerin değişik alanlarına dâir Diyarbakır'da bulunan çeşitli kütüphanelerde bulunan eserler ve müellifleriyle ilgili bazı çalışmalar yapılmış ve şehrin söz konusu alanlara dâir birikimi gözler önüne serilmiştir. Bu çalışmada, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan tasavvufî yazma eserler incelenerek, Diyarbakır'ın manevî veçhesini ortaya koyan bu eserler ve müellifleri üzerinden şehrin fizikî konumu dolayısıyla elde ettiği kuşatıcı yapısı, hoşgörü ve bir arada yaşama kültürüne olan katkısı dile getirilmiştir. Bu anlamda Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan 3762 yazma eser incelenmiş, bu yazma eserlerin %4,5'lik kısmına tekabül eden 122 tasavvufî içerikli eser ve müelliflerine dâir değerlendirmeler yapılmıştır. Sûfî müelliflere ait olsa da kütüphanede yer alan Mevlîd, Hilye ve Dîvân türü eserler değerlendirilmeye alınmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Eser, Yazma, Diyarbakır, İl Halk Kütüphanesi.

Şûfî Written Works Found in Diyarbakır Provincial Public Library

Abstract

Diyarbakır is one of the ancient Islamic cities that met with Islam during the conquest movements in the period of Umar (r.a.). Based on the works and authors in the libraries in Diyarbakır, it is possible to reveal the scientific, political, cultural, economic and military accumulation of the city. Thousands of works in many libraries in the city center and its districts, especially the Diyarbakır Provincial Public Library and Ziya Gökalp Manuscript Libraries located in the center of Diyarbakır, are in the range of treasures depicting the material and spiritual accumulation of the city. Previously, some studies were carried out on the works and their authors in various libraries in Diyarbakır on different fields of Islamic disciplines, and the city's accumulation on these fields was revealed. In this study, the mystical manuscripts in Diyarbakır Provincial Public Library were examined, and through these works that reveal the spiritual aspect of Diyarbakır and their authors, the encompassing structure of the city due to its physical location, its contribution to the culture of tolerance and coexistence were expressed. In this sense, 3762 manuscripts in Diyarbakır Provincial Public Library were examined, and 122 works with mystical content, corresponding to 4.5% of these manuscripts, and their authors were evaluated. Even though they belong to Sufi authors, the works of Mawlid, Hilye and Dîvân in the library were not taken into consideration.

Keywords: Şûfîsm, Work, Manuscript, Diyarbakır, Provincial Public Library.

Giriş

Diyarbakır, Hz. Ömer döneminde İslam ile tanışmış, İslam medeniyetinin erken dönemde Anadolu'ya girişi ve Anadolu'da kök salması noktasında etkin rol üstlenmiş kadim şehirlerdendir.¹ Ziya Gökalp ve İl Halk kütüphaneleri başta olmak üzere Diyarbakır'da bulunan birçok kütüphanedeki yazma ve matbu eserler, bu şehrin ilmî, siyâsî, içtimâî ve kültürel birikimini yansıtmaktadır.² Şehrin bu birikimi çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur.³ Bu çalışmada şehrin birikimini gözler önüne seren akademik adımlara bir ek olması adına Diyarbakır'ın tasavvufî birikimini yansıtan Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan tasavvufî içerikli yazma eserler konu edinilmiştir. Çok kültürlü yaşamın en güzel örneklerinden biri olan Diyarbakır'a⁴ farklı İslâmî disiplinler penceresinden bakıldığında da geniş bir ilmî ve kültürel çeşitliliğin olduğu görülür.⁵ Bu çalışmada, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve belagati ve usûle dâir birçok eserin çeşitli kütüphanelerinde yer aldığı Diyarbakır'a, tasavvufî eserler veçhesi ile bakış hedeflenmiştir.

1. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufî Yazma Eserler

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 3762 yazma eserle bölgenin zengin kütüphanelerinden biridir. Kütüphane, 1954 yılında hizmete girmiş ve 1978 yılına kadar

¹ Nejat Göyünç, "Diyarbakır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/465; Abdurrahman Acar, "Amid (Diyarbakır) Şehrinin Fethi (Vâkıdî'ye Göre)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 195-203; Cuma Karan, "Diyarbakır'ın İsmi ve Fethi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu Bildiriler*, ed. Kenan Ziya Taş, Ahmet Kankal (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2004), 825-835; İbrahim Özcoşar, "Bir İslam ve Osmanlı Şehri Olarak Diyarbakır/Amid", *Osmanlıdan Günümüze Diyarbakır*, ed. İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Mustafa Öztürk, Ziya Polat (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 1-22.

² Bedri Mermutlu, "Ali Emiri Efendi'nin Mir'âtü'l-Fevâid Notlarında Diyarbakır'ın Anıtsal Tarihi Yapıları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7 (Kasım 2012), 88-100.

³ Önder Göçgün, "Diyarbakır Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazma Eserler Üzerinde Araştırmalar", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (Ankara 1979), 191-238.

⁴ Kenan Ziya Taş, "Bir İnanç Merkezi Olarak Diyarbakır'da Dini ve Kültürel Çeşitlilik", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri* (Ankara: Tüksev Yayınları, 2004), 1059-1079; Celal Çayır, "Diyarbakır'da Müslüman ve Gayrimüslimlerin Bir Arada Yaşama Tecrübesi", *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti 2* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 207-213; Murat Özaydın, "Osmanlı Dönemi Diyarbakır'ında Nakşibendilik", *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti 2* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 323-338; Bedri Mermutlu, "Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Kadiri ve Rifailik", *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti 2* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 341-350; Murat Özaydın, "Nakşî-Hâlidî Ekolünde Diyarbakır'da Yetişen Mutasavvıflar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 275-315; Abdurrahim Alkış, "XII. Ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır'da Tasavvuf Kültürü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13 (2015), 15-32.

⁵ M. Edip Çağmar, "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde Bulunan Yazma Eserler (Arap Dili İle İlgili Olanlar)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 177-193; Saadettin Özçelik, "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalar Kataloğu", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 5/2 (İzmir 2005), 247-255; Rifat Işık, "Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesindeki Nahve Dair Yazma Eserler Bibliyografyası", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 283-302; Rifat Ablay, "Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Kırâate Dair Arapça El Yazma Eserlerin Tespit ve Değerlendirmesi", *Diyanet İlmi Dergi* 58 (2022), 99-125.

Sur ilçesinde bulunan tarihî Ulu Cami avlusunda hizmet vermiştir.⁶ Sonrasında Yenişehir ilçesinde bir binada hizmet vermeye başlayan kütüphane, alanın yetersizliği ve taleplerin yoğunluğu nedeniyle bir başka binaya taşınmıştır. Günümüzde Fuat Sezgin İl Halk Kütüphanesi adıyla modern bir binada hizmet vermeye devam eden kütüphanede altmış bin kitap bulunmaktadır. Arapça, Farsça, Türkçe dillerinde olmak üzere birçok alanda pek çok eseri bünyesinde barındırmaktadır.

Yapılan taramada, kütüphanede 122 tasavvufî içerikli eser tespit edilmiştir.⁷ Bu sayı, kütüphanede bulunan yazma eserlerin %4,5'lik kısmına tekabül etmektedir. Tespit edilen tasavvufî içerikli eserler Arapça, Türkçe ve Farsça yazma eserler başlıkları altında “*Müellif, Eser Adı, Demirbaş No, Müstensih, Dili, Yazılış Tarihi, İstinsah Tarihi, Ölçüleri, Yaprak Sayısı, Satır Sayısı, Yazı Türü, Kâğıt Türü*” bilgileri şeklinde sıralanarak takdim edilmiştir. Herhangi bir başlıkta bilgi bulunamamışsa “?” ile o başlıkta bilgiye ulaşılamadığına işaret edilmiştir. Aynı müellife ait eserler peş peşe sıralanmış ve eser adları italik verilmiştir. Eserlerle ilgili bilgi verilirken, müellif ya da eser isminde gözlenen yazım yanlışlıkları ile müelliflerin ölüm tarihlerine dâir hatalı bilgiler varsa düzeltilmiş ve bu bilgi, eserle ilgili verilen bilginin sonunda parantez içerisinde ifade edilmiştir.

1.1. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Arapça Tasavvufî İçerikli Yazma Eserler

Kütüphanede 78 adet Arapça tasavvufî içerikli eser tespit edilmiştir. Eserler şunlardır:

1.1.1. Şihâb ed-dîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-Leduniye bi'l-Munehi'l-Muhammediye*, 21 Hk 910, ?, Arapça, ?, 1146/1732, 220x155-160x90 mm., 388, 23, Kıрма Nesih, Üç ay filigranlı. (Müellif adı Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî eser adı ise *el-Mevâhibü'l-ledûniyye bi'l-münehi'l-Muhammediyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.2. Muhammed b. Abd el-Bâkî ez-Zurkânî (ö. 1122/1710), *Şerhü'l-Mevâhibi'l-Ledunîye fî Sîreti'n-Nebevîye*, 21 Hk 838, ?, Arapça, 1115/1702, 1125/1712, 228x155-165x105 mm., 460, 27, Kıрма Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî eser adı ise *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledûniyye fî sîreti'n-Nebeviyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.3. Muhammed b. Abd el-Bâkî ez-Zurkânî (ö. 1122/1710), *Şerhü'l-Mevâhibi'l-Ledunîye*, 21 Hk 847, ?, Arapça, ?, ?, 210x160 mm., 770, 27, Talik Kırması, Suyolu filigranlı.

⁶ Mehmet Top, “Diyarbakır Ulu Camii ve Müstemilatı”, *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, ed. İrfan Yıldız (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2011), 204.

⁷ Sûfî müelliflere ait olsa da kütüphanede yer alan Mevlîd, Hilye ve Dîvân türü eserler değerlendirmeye alınmamıştır.

(Müellif adı Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî eser adı ise *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledûniyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.4. Şihâb ed-dîn Muhammed b. Abd el-Bâkî ez-Zürkânî (ö. 1122/1710), *Şerhü'l-Mevâhibi'l-Ledunîye*, 21 Hk 328, ?, Arapça, ?, ?, 205x155-165x110 mm., 590, 27, Bozuk Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Şihâbüddîn Muhammed Abdülbâkî ez-Zürkânî eser adı ise *Şerhü'l-Mevâhibü'l-ledûniyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.5. Şihâb ed-dîn Muhammed b. Abd el-Bâkî ez-Zürkânî (ö. 1122/1710), *Şerhü'l-Mevâhibi'l-Ledunîye*, 21 Hk 329, ?, Arapça, ?, ?, 210x155-165x110 mm., 600, 27, Bozuk Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Şihâbüddîn Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî eser adı ise *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledûniyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.6. Şihâb ed-dîn Muhammed b. Abd el-Bâkî ez-Zürkânî (ö. 1122/1710), *Şerhü'l-Mevâhibi'l-Ledunîye*, 21 Hk 340, ?, Arapça, ?, ?, 208x155-165x110 mm., 690, 27, Medrese Neshi, Abadî. (Müellif adı Şihâbüddîn Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî eser adı ise *Şerhü'l-Mevâhibi'l-ledûniyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.7. Zeyn ed-dîn Abd er-Rahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî (ö. 806/1403), *Tabsiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehi*, 21 Hk 1709/2, ?, Arapça, ?, ?, 215x160-140x85 mm., 13b-54b, 13, Harekeli Nesih, Üç ay filigranlı. (Müellif adı Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî şeklinde olmalıydı.)

1.1.8. Zeyn ed-dîn Abd er-Rahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî (ö. 806/1403), *Tabsiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehi*, 21 Hk 229/3, Hasan b. Ali Erbili, Arapça, ?, ?, 180x130-115x80 mm., 62b-99a, 15, Nesih, Abadî. (Müellif adı Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî şeklinde olmalıydı.)

1.1.9. Zeyn ed-dîn Abd er-Rahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî (ö. 806/1403), *Tabsiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehi*, 21 Hk 229/2, Muhammed Emin b. Abdullah, Arapça, ?, ?, 180x130-135x70 mm., 34b-60b, 21, Nesih, Üzüm salkımı filigranlı. (Müellif adı Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî şeklinde olmalıydı.)

1.1.10. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Risâle Beyâni Bekai Hıdır A.S.*, 21 Hk 771/9, Ömer b. Hüseyin Amidi, Arapça, ?, 1160/1746, 215x140-180x115 mm., 19b-19b, 30, Nesih, Abadî.

1.1.11. Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 505/1111), *Risâle fî't-Tevhîd*, 21 Hk 771/18, Ömer b. Hüseyin Amidi, Arapça, ?, ?, 215x140-185x120 mm., 42b-43a, 31, Nesih, Abadî. (Bu kayıтта Hâdimî'nin vefat tarihi 505/1111 şeklinde hatalı verilmiştir. Doğrusu 1175/1762 olmalıydı.)

1.1.12. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Risâle fî Kelîmeti't-Tevhîd*, 21 Hk 611/38, ?, Arapça, ?, ?, 205x150-155x85 mm., 141b-151b, 19, Nesih, İsim filigranlı.

1.1.13. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Şerhü'l-Kelîmeti't-Tevhîd*, 21 Hk 611/32, ?, Arapça, ?, ?, 205x150-150x75 mm., 123b-126a, 25, Talik, İsim filigranlı.

1.1.14. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Risâle fî Müteallika bi't-Tevhîd*, 21 Hk 771/27, Ömer b. Hüseyin Amidi, Arapça, ?, 1160/1746, 215x140-185x120 mm., 74b-78a, 31, Nesih, Abadî.

1.1.15. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Risâle fî's-Subuhât*, 21 Hk 771/29, Ömer b. Hüseyin Amidi, Arapça, ?, ?, 215x140-185x120 mm., 81a-81b, 28, Nesih, Abadî.

1.1.16. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Barikatu'l-Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkati'l-Muhammedîye*, 21 Hk 354, ?, Arapça, ?, 1168/1753, 216x145-145x85 mm., 331, 24, Nesih, Haç ve harf filigranlı. (Eser adı *Barîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi Tarîkati'l-Muhammediyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.17. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Kazâbâdî, *Risâle fî Hakki İlmi'l-Batin*, 21 Hk 771/17, Ömer b. Hüseyin Amidi, Arapça, ?, 1160/1746, 215x140-185x120 mm., 41b-42a, 31, Nesih, Abadî. (Eser adı *Risâle fî hakkı ilmi'l-bâtın* şeklinde olmalıydı.)

1.1.18. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (ö. 1175/1762), *Risâle fî Hakki Bakai Hıdır Aleyhi's-Selâm*, 21 Hk 611/6, ?, Arapça, ?, ?, 205x150-155x85 mm., 40b-42a, 19, Nesih Kırmacı, Suyolu filigranlı.

1.1.19. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l-Kulûb*, 21 Hk 183, Ahmed, Arapça, ?, 1045/1634, 210x140-160x85 mm., 140, 19, Talik, Üzüm salkımı filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî şeklinde olmalıydı.)

1.1.20. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l-Kulûb fî Şerhi Cilâ'i'l-Kulûb*, 21 Hk 890/1, İsmail b. Abdullah, Arapça, ?, 1136/1722, 210x160-170x95 mm., X+1a-143b, 21, Nesih Kırmacı, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî şeklinde olmalıydı.)

1.1.21. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l-fî Şerhi Cilâ'i'l-Kulûb*, 21 Hk 775/1, ?, Arapça, ?, ?, 215x160-170x90 mm., 1b-102a, 23, Nesih Kırmacı, Arma filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâ'i'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.22. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l fî Şerhi Cilâi'l-Kulûb*, 21 Hk 372/1, ?, Arapça, ?, ?, 220x165-165x85 mm., 1b-98a, 23, Nesih, Harf filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâi'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.23. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l fî Şerhi Cilâi'l-Kulûb*, 21 Hk 1858, ?, Arapça, ?, ?, 213x163-150x104 mm., 106, 21, Medrese Neshi, Rutubet lekeli harf filigranlı krem. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâi'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.24. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l fî Şerhi Cilâi'l-Kulûb*, 21 Hk 956, İsmail b. Hasan, ?, 1445/1731, 220x165-155x100 mm., 77, 17, Bozuk Nesih, Taç arma filigranlı krem. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâi'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.25. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l fî Şerhi Cilâi'l-Kulûb*, 21 Hk 355/1, İsmail b. H. Ali, Arapça, ?, 1108/1695, 215x145-160x75 mm., 1b-130b, 21, Nestalik, Üç ay filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâi'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.26. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l fî Şerhi Cilâi'l-Kulûb*, 21 Hk 976/4, Murad b. Hasan, Arapça, ?, 1106/1693, 143x78-220x160 mm., 45b-98b, 2-3, Nesih, Taç arma filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâi'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.27. Rızâî İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö. 1100/1688), *Ziyâ'u'l fî Şerhi Cilâi'l-Kulûb*, 21 Hk 1505, ?, Arapça, ?, 1136 (1722), 220x160-170x110 mm., 77, 23, Nesih, Krem rengi üç ay filigranlı. (Müellif adı Rızâî İshâk b. Hasan et-Tokâdî, eser adı ise *Ziyâü'l-kulûb fî şerhi cilâi'l-kulûb* şeklinde olmalıydı.)

1.1.28. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 373-393/983-1003 arası), *Tenbîhü'l-Gafîlin*, 21 Hk 1137, ?, Arapça, ?, ?, 260x180-190x110 mm., II+189, 23, Nestalik, Suyolu ve üç ay filigranlı. (Müellif adı Ebû'l-leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî şeklinde olmalıydı.)

1.1.29. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 393/1003), *Bustânü'l-Arifîn*, 21 Hk 381, Molla Receb b. Nazar, Arapça, ?, 1102/ 1690, 205x145-135x80 mm., III+122, 19, Nesih, Birleşik harf filigranlı. (Müellif adı Ebû'l-leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî şeklinde olmalıydı.)

1.1.30. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 373-393/983-1003 arası), *Burhânu'l-Arifîn*, 21 Hk 1095/2, ?, Arapça, ?, ?, 275x180-180x80 mm., 186b-272a, 25, Talik,

Suyolu üç ay ve birleşik harf filigranlı. (Müellif adı Ebü'l-leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî şeklinde olmalıydı.)

1.1.31. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhya'u Ulûmi'd-dîn*, 21 Hk 1145, ?, Arapça, ?, ?, 255x165-185x110 mm., 114, 21, Harekeli Nesih, Saykallı abâdî. (Eser adı *İhyâu Ulûmiddîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.32. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhya'u Ulûmi'd-dîn*, 21 Hk 1043, ?, Arapça, ?, ?, 240x165-165x95 mm., 263, 21, Kıрма Nesih, Abadî. (Eser adı *İhyâu Ulûmiddîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.33. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 450/1111), *İhtiyacu Ulûmi'd-dîn*, 21 Hk 1151, ?, Arapça, ?, 666/1267, 275x180-185x125 mm., 179, 21, Nesih Kırması, Saykallı abâdî. (Eser adı *İhyâu Ulûmiddîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.34. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhya'u Ulûmi'd-dîn*, 21 Hk 1157, ?, Arapça, ?, ?, 260x172-195x125 mm., I+183, 17, Nesih, Abadî krem rengi. (Eser adı *İhyâu Ulûmiddîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.35. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhya'u Ulûmi'd-dîn*, 21 Hk 792, ?, Arapça, ?, ?, 220x160-150x95 mm., 182, 21, Kaba Nesih, Üç ay filigranlı. (Eser adı *İhyâu Ulûmiddîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.36. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhya'u Ulûmi'd-dîn*, 21 Hk 1210, ?, Arapça, ?, ?, 275x195-120x155 mm., 187, 23, Nesih Kırması, Abadî. (Eser adı *İhyâu Ulûmiddîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.37. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Bidâyetü'l-Hidâye*, 21 Hk 1767, Abdurrahman b. Abdullah, Arapça, ?, 1012/1602, 210x145-145x75 mm., 59, 17, Nesih, Çapa filigranlı.

1.1.38. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Bidâyetü'l-Hidâye*, 21 Hk 197/2, ?, Arapça, ?, 899/1493, 205x135-145x95 mm., 49a-84b, 13, Bozuk Nesih, Abadî.

1.1.39. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Miškâtü'l-Ervar fî Letâ'ifî'l-Ahbâr*, 21 Hk 1687/1, ?, Arapça, ?, ?, 200x145-150x95 mm., 1b-20a, 21, Talik Kırması, Çapa filigranlı. (Eser adı *Miškâtü'l-envâr fî letâifü'l-ahbâr* şeklinde olmalıydı.)

1.1.40. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Minhacü'l-Abidîn*, 21 Hk 1961, Ahmed b. Abdal b. Hasan, Arapça, ?, 997/1588, 220x145-140x95 mm., 121, 17, Nesih, Daire içi haç filigranlı. (Eser adı *Minhacü'l-âbidîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.41. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Minhacü'l-Abidîn*, 21 Hk 863/1, ?, Arapça, ?, ?, 205x150-145x70 mm., 1b-116b, 21, Nesih, Daire filigranlı. (Eser adı *Minhacü'l-âbidîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.42. Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (ö. 638/1240), *el-İstılahatu's-Sufiyye*, 21 Hk 1538/6, ?, Arapça, ?, ?, 220x135-170x110 mm., 59a-63b, 18, Nesih, Abadî. (Müellif adı Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, eser adı ise *Istılahatu's-sûfiyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.43. Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (ö. 638/1240), *Risâle fî'l-Gavsıye*, 21 Hk 1218/8, Mustafa b. Piri, Arapça, ?, 979/1570, 240x115-170x80 mm., 47b-49b, 28, Kıрма Talik, Abadî. (Müellif adı Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî şeklinde olmalıydı.)

1.1.44. Muhyî ed-dîn Muhammed b. Alî el-Arabî (ö. 560/1164), *et-Tedbiratü'l-İlahiye fî İslahi'l-Memleketi'l-İnsaniye*, 21 Hk 1218/6, Mustafa b. Piri, Arapça, ?, ?, 240x115-180x75 mm., 31b-34b, 29, Harekeli Kıрма Nesih, Abadî. (Müellif adı Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî eser adı ise *et-Tedbiratü'l-ilâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* şeklinde olmalıydı. Bu kayıтта müellifin vefat tarihi 560/1164 şeklinde hatalı verilmiştir. Doğrusu 637/1240'tır.)

1.1.45. Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (638/1240), *Risâle fî Beyâni'l-Hakîkati'l-Muhammediye*, 21 Hk 1745/3, Muhammed Salim b. Rifat el-Gümüşhanevi, Arapça, ?, 1329/1909, 140x110-120x95 mm., 68b-70a, 13, Nesih, Cedit. (Müellif adı Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî şeklinde olmalıydı.)

1.1.46. Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (ö. 632/1234), *Avârifü'l-Ma'ârif*, 21 Hk 939, ?, Arapça, ?, ?, 230x155-165x120 mm., V+384, 17, Harekeli Kaba Nesih, Saykallı abadî. (Müellif adı Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî şeklinde olmalıydı.)

1.1.47. Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (ö. 632/1234), *Avârifü'l-Ma'ârif*, 21 Hk 1310, ?, Arapça, ?, ?, 260x175-185x115 mm., 255, 17, Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî şeklinde olmalıydı.)

1.1.48. Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (ö. 632/1234), *Vasîyet-nâme*, 21 Hk 427/2, ?, Arapça, ?, ?, 195x112 mm., 85b-86a, Değişik, Talik, Rutubet lekeli suyolu filigranlı krem. (Müellif adı Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî şeklinde olmalıydı.)

1.1.49. Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), *Akidetü Ehli't-Tevhîd*, 21 Hk 876/4, ?, Arapça; ?, ?, 205x155-150x80 mm., 93a-96, 19, Nestalik, Harf marka.

(Müellif adı Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî eser adı ise *Akîdetü ehli't-Tevhîd* şeklinde olmalıydı.)

1.1.50. Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), *Akîdetü Ehli't-Tevhîd*, 21 Hk 916/3, Molla Yusuf b. Ebi Bekir, Arapça, ?, 1132/1719, 220x150-155x70 mm., 10b-14a, 19, Nesih, Marka filigranlı. (Müellif adı Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî şeklinde olmalıydı.)

1.1.51. Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), *Akîdetü Ehli't-Tevhîd*, 21 Hk 276/2, ?, Arapça, ?, ?, 190x130-165x105 mm., 145a-146b, 19, Talik, Kap kaçak. (Müellif adı Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî eser adı ise *Akîdetü ehli't-tasavvuf* şeklinde olmalıydı.)

1.1.52. Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), *Umdetü Ehli't-Tevfîk ve't-Tesdîd fî Şerhi Akîdeti Ehli't-Tevhîd*, 21 Hk 202/4, ?, Arapça, ?, 1078 (1666), 210x150-165x105 mm., 126b-151b, Değişik, Nesih Kırmısı, Harf marka filigranlı. (Müellif adı Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî şeklinde olmalıydı.)

1.1.53. Ebû Medyen Abd-Allâh b. Sa'd-Allâh el-Hureyfiş (ö. 801/1398), *er-Ravzu'l-Fâik fî'l-Mevâiz ve'r-Rakâik*, 21 Hk 1238/1, Muhammed b. Ali el-Hamevî, Arapça, ?, 891/1485, 245x170-185x120 mm., II+1a-25a, 23, Nesih, Saykallı abâdî. (Müellif adı Ebû Medyen Abdullah Sadullâh el-Hureyfiş şeklinde olmalıydı.)

1.1.54. Muhyî ed-dîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Bûnî (ö. 622/1225), *Şemsü'l-Me'ârif ve Letâifü'l-Avârif*, 21 Hk 772, ?, Arapça, ?, ?, 210x157-150x45 mm., 128, 21, Bozuk Nesih, Rutubet lekeli isim filigranlı krem. (Müellif adı Muhyiddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Bûnî şeklinde olmalıydı.)

1.1.55. Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abd el-Hâdî es-Sindî el-Medenî (ö. 1138/1725), *Risâle fî Fuyuzatî'n-Nebeviye*, 21 Hk 775/7, İbrahim b. Halil b. Hüseyin Kevdusî, Arapça, ?, 1198/1783, 215x160-155x95 mm., 153b-161b, 23, Nesih, Harf marka filigranlı. (Müellif adı Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî el-Medenî eser adı ise *Risâle fî füyüzâtî'n-Nebeviyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.56. Sadr ed-dîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed Konavî (ö. 672/1212), *Miftâhu'l-Gayb*, 21 Hk 213, ?, Arapça, ?, ?, 180x130-140x90 mm., 86, 15, Nesih, Abadî. (Müellif adı Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Konevî şeklinde olmalıydı.)

1.1.57. Hasan b. Mehmed Amasyavî, *Risâle fî İsbâtî't-Tevhîd ve Nefyi'l-İşrâk*, 21 Hk 611/3, ?, Arapça, ?, ?, 205x150-160x80 mm., 34b-36b, 19, Nesih Kırmısı, Harf arma filigranlı.

1.1.58. Şihâb ed-dîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 517/1123), *et-Tecrîd fî İ'râbi Kelîmeti't-Tevhîd*, 21 Hk 227/1, ?, Arapça, ?, ?, 185x135-115x80 mm., 1b-31a, 17, Talik, Abadî. (Müellif adı Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî şeklinde olmalıydı.)

1.1.59. Ebû's-Su'ûd Ahmed b. Ömer el-Eskatî (ö. 1159/1746), *Mahhecu's-Sâlikin*, 21 Hk 417, ?, Arapça, ?, ?, 210x155-150x190 mm., 371, 2, Bozuk Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Ebu's-suûd Ahmed b. Ömer el-Eskatî eser adı *Mahhecü's-sâlikîn* şeklinde olmalıydı.)

1.1.60. Simâvna Kâdîsı oğlu Şeyh Bedr ed-dîn Mahmûd b. İsrâ'îl (ö. 760-823/1359-1420), *Câmi'u'l-Fusûleyn*, 21 Hk 1162, Muhammed b. Muzaffer, ?, 949/1541, 260x170-200x120 mm., 182, 27, Talik Kırması, Abadî saykallı. (Müellif adı Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedereddîn Mahmûd b. İsrâ'îl şeklinde olmalıydı.)

1.1.61. Abd er-Rezzâk b. Cemâl ed-dîn Ahmed el-Kaşanî (ö. 730/1330), *İstilahatu's-Sufiye*, 21 Hk 1613/1, ?, Arapça, ?, ?, 205x135-155x65 mm., 1b-28b, 27, Kırmalı Talik, Çapa filigranlı. (Müellif adı Abdürrezzâk b. Cemâlüddîn Ahmed el-Kâşânî eser adı ise *Istilahâtu's-sûfiyye* şeklinde olmalıydı.)

1.1.62. Ebû'l-Halîl Ahmed b. Abd el-Melik el-Asarî, *Sirâcü'l-Kulûb*, 21 Hk 355/2, İsmail b. Ali, Arapça, ?, 1108/1695, 215x145-160x80 mm., 131a-136b, 21, Nestalik, Üç ay filigranlı. (Müellif adı Ebü'l-Halîl Ahmed b. Abdülmelik el-Âsarî şeklinde olmalıydı.)

1.1.63. Muhammed Mücengerdî, *Şifâ'ü't-Tâlibin*, 21 Hk 1845/6, Muhammed b. Veli, Arapça, ?, 1203/1787, 215x155-170x110 mm., 115b-139a, 23, Nesih Kırması, Üç ay filigranlı.

1.1.64. İbrâhîm b. Hüseyin b. Alî b. İshâk el-Faradî (ö. 880/1475), *Minhacü'l-Müzekkirin ve Mi'râcü'l-Muhazzirin*, 21 Hk 1862/5, ?, Arapça, ?, ?, 210x150-150x75 mm., 79b-86b, 23, Nesih, Birleşik harf filigranlı.

1.1.65. Ebû'l-Mücâhid Ahmed b. Muhammed Abd. el-Melik el-Eş'arî Tebrizî, *Sirâcü'l-Kulûb*, 21 Hk 1391/2, ?, Arapça, ?, ?, 275x175-185-105 mm., 362a-369a, 21, Nesih, Suyolu ve çapa filigranlı. (Müellif adı Ebü'l-Mücâhid Ahmed b. Muhammed Abdülmelik el-Eşarî et-Tebrîzî şeklinde olmalıydı.)

1.1.66. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelabadî (ö. 380/990), *et-Ta'arrufu li Mezhebi et-Tasavufi*, 21 Hk 13/3, ?, Arapça, ?, 675/1276, 160x120-120x85 mm., 120b-192b, 21, Kırmalı Nesih, Abadî. (Eser adı *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* şeklinde olmalıydı.)

1.1.67. Kutb ed-dîn Abd el-Kerîm b. İbrâhîm el-Cîlânî (767-832/1365-1428), *Meratibü'l-Vücûd*, 21 Hk 1745/2, Muhammed Salim b. Rifat el-Gümüşhanevi, Arapça, ?,

1329/1909, 140x110-120x95 mm., 28b-67b, 14, Nesih, Cedid. (Müellif adı Kutbüddîn Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cîlânî şeklinde olmalıydı.)

1.1.68. Kutb ed-dîn el-Erdebîlî, *Risâle fî't-Tasavvûf*, 21 Hk 863/2, Seyyid Yusuf, Arapça, ?, 1168/1753, 205x150-165x85 mm., 117b-147b, 21, Nesih Kırmayı, İsim ve taç filigranlı. (Müellif adı Kutbüddîn el-Erdebîlî şeklinde olmalıydı.)

1.1.69. ?, *Risâle fî Beyânî't-Tasavvûf*, 21 Hk 1785/4, ?, Arapça, ?, ?, 195x140-140x80 mm., 163a-192b, 21, Talik, Çapa filigranlı.

1.1.70. ?, *Mürşidü't-Tâlibin*, 21 Hk 1845/1, ?, Arapça, ?, ?, 210x155-165x95 mm., 1a-27b, 23, Nesih Kırmayı, Üç ay filigranlı.

1.1.71. ?, *Risâle fî't-Tasavvûf*, 21 Hk 88/1, ?, Arapça, ?, ?, 180x120-140x95 mm., 1a-15a, 25, Kırmayı Talik, Abadî.

1.1.72. ?, *Risâle fî't-Tasavvûf*, 21 Hk 80/8, ?, Arapça, ?, ?, 185x115-125x75 mm., 186b-195a, 20, Nesih, Suyolu filigranlı.

1.1.73. ?, *Şerâ'itü'n-Nakşibendîye*, 21 Hk 345/4, Seyyid Hafız Hasan b. Mikail Amidi, Arapça, ?, 1227/1811, 210x150-155x95 mm., 26b-31a, 19, Bozuk Nesih, Taç arma filigranlı.

1.1.74. ?, *Risâle fî Tarîkati'n-Nakşibendî*, 21 Hk 775/24, ?, Arapça, ??, 205x150-140x85 mm., 247b-249a, 20-22, Kaba Nesih, Harf marka filigranlı.

1.1.75. ?, *Tenbîhü'z-Zakirin an Rakdeti'l-Mübtedîn*, 21 Hk 341/3, ?, Arapça, ?, ?, 207x155-150x90 mm., 84b-88a, 23, Talik, Çapa filigranlı.

1.1.76. ?, *Risâle fî't-Tasavvûf*, 21 Hk 1954/1, ?, Arapça, ?, ?, 155x105-100x70 mm., 1a-12a, 13, Nesih, Abadî.

1.1.77. ?, *Virdü Tarîkati Elvaniye*, 21 Hk 1496/2, Ahmed b. Molla Abdurrahman, Arapça, ?, 1101/1689, 210x150-150x90 mm., 22b-54b, 17, Nesih, Arma filigranlı.

1.1.78. ?, *Risâle fî Beyânî't-Ta'alluk ve't-Tahakuk bi Esmâillahi'l-Husnâ*, 21 Hk 1218/7, Mustafa b. Piri, Arapça, ?, 979/1570, 240x115-180x75 mm., 35b-47a, 29, Kırmayı Talik, Abadî.

1.2. Türkçe Yazma Eserler

Kütüphanede Türkçe tasavvufî içerikli 31 yazma eser tespit edilmiştir. Bu eserlerle ilgili bilgiler şu şekildedir:

1.2.1. Ak Alî Efendî İzmîdî (ö. 1168/1758'den sonra), *Fezâil*, 21 Hk 842, Mustafa b. Bekir, Türkçe, ?, 1031/1621, 205x120-140x65 mm., 112, 19, Dîvânî kırmayı, Çapa filigranlı.

1.2.2. Muslih ed-dîn Mustafâ b. Şa'bân Sürûrî (ö. 969/1562), *Bahrü'l-Ma'ârif*, 21 Hk 836, ?, Türkçe, ?, 1028/ 1618, 200x130-145x75 mm., 140, 19, Talik, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Muslihuddîn Mustafa b. Şabân Sürûrî şeklinde olmalıydı.)

1.2.3. Hasan Şeyhî Belhisârî, *Tuhfetü'l-Ebrâr*, 21 Hk 1607/2, ?, Türkçe, ?, 1090/1678, 205x145-160x105 mm., 152a-155a, 17, Talik, Suyolu filigranlı.

1.2.4. Yazıcıoğlu Ahmed Bî-Cân b. Sâlih Gelîbôlulu (ö. 859/1455), *Envârü'l-Aşikin*, 21 Hk 1673, İlmizade, Türkçe, 855 (1451), 1272 (1854), 290x180-215-125 mm., 300, 17, Harekeli Nesih, Çapa filigranlı. (Müellif adı Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân b. Sâlih Gelibolûvî esea adı ise *Envâru'l-âşikîn* şeklinde olmalıydı.)

1.2.5. Yazıcıoğlu Ahmed Bî-Cân b. Sâlih Gelîbôlulu (ö. 859/1455), *Envârü'l-Aşikin*, 21 Hk 1322, Molla Mustafa, Türkçe, ?, ?, 300x200-229x133 mm., 315, 17, Nesih, Ayyıldızlı avize filigranlı. (Müellif adı Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân b. Sâlih Gelibolûvî esea adı ise *Envâru'l-âşikîn* şeklinde olmalıydı.)

1.2.6. Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö. 855/1451), *Muhammedîye*, 21 Hk 1876, ?, Türkçe, ?, ?, 242x167-190x125 mm., 293, 15, Harekeli Nesih, Çok yıpranmış abâdî saykallı krem. (Müellif adı Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibolûvî eser adı ise *Muhammediyye* şeklinde olmalıydı.)

1.2.7. Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö. 855/1451), *Muhammedîye*, 21 Hk 1403, ?, Türkçe, ?, ?, 298x195-200x140 mm., 246, 19, Harekeli Nesih, Taç filigranlı krem. (Müellif adı Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibolûvî eser adı ise *Muhammediyye* şeklinde olmalıydı.)

1.2.8. Mustafâ b. Himmet el-Behisnî el-Halvetî (ö. 1127/1715), *Tuhfetü's-Sâlikin ve Hediyetü'l-Muştarşedin*, 21 Hk 1416/2, ?, Türkçe, ?, ?, 235x145-185x85 mm., 13b-55b, 17, Talik, Birleşik harf filigranlı. (Eser adı *Tuhfetü's-sâlikîn ve hediyetü'l-müstersîdîn* şeklinde olmalıydı.)

1.2.9. Şem'î Şem-Allâh Mustafâ Prizrînî (ö. 1009/1601), *Şerh-i Pend-nâme*, 21 Hk 485, Mustafa b. Osman Bosnevi, Türkçe, ?, 1000/1591, 190x110-155x65 mm., 78, 17, İnan Taliki, Hayvan arma filigranlı. (Müellif adı Şemî Şemullâh Mustafa Prizrînî şeklinde olmalıydı.)

1.2.10. Ebû'l-Kâsım, *Manzûme fî Hakki't-Tasavvuf*, 21 Hk 801/8, ?, Türkçe, ?, ?, 210x150-165x95 mm., 86a-90b, 23, İri Nesih Kırmısı, Suyolu filigranlı.

1.2.11. Hâşimî Emîr Osmân b. Mehmed Sîvâsî (ö. 1103/1692), *İlahiyât*, 21 Hk 1557/2, ?, Türkçe, ?, 1028/1618, 205x140-170x95 mm., 72b-95b, 15, Harekeli Nesih, Birleşik harf filigranlı. (Eser adı *İlahiyât* şeklinde olmalıydı.)

1.2.12. Ahmed İshâk Hocası, *Vahdet-nâme*, 21 Hk 1591, ?, Türkçe, ?, ?, 160x110-105x50 mm., 125, 12, Talik, Taç filigranlı.

1.2.13. Gulâm Zengî, *Risâle-i Tasavvûf*, 21 Hk 615/1, ?, Türkçe, ?, ?, 200x145-145x90 mm., 1a-4a, 17, Talik, Suyolu filigranlı.

1.2.14. İbrâhîm Hakkı Erzurûmî (ö. 1186/1772), *Tefviz-nâme*, 21 Hk 1538/21, ?, Türkçe, ?, ?, 220x135-145x85 mm., 212b-213b, 11, Talik, Suyolu filigranlı.

1.2.15. Şems ed-dîn Ebû's-Senâ Ahmed b. Mehmed Sîvâsî (ö. 1009/1600), *Mir'atü'l-Ahâk*, 21 Hk 888, ?, Türkçe, ?, ?, 205x130-160x90 mm., 164, 15, Harekeli Nesih, Çapa filigranlı. (Müellif adı Şemseddîn Ebû's-senâ Ahmed b. Mehmed es-Sivâsî eser adı ise *Mirâtü'l-ahlâk* şeklinde olmalıydı.)

1.2.16. Azmî Pîr Mehmed b. Ahmed Çelebî İstanbûlî (ö. 990/1582), *Enîsü'l-arifîn*, 21 Hk 893, ?, Türkçe, ?, ?, 210x145-160x100 mm., 208, 19, Nesih, Üzümlü taç filigranlı.

1.2.17. Emîrî Edirnevî (ö. 982/1576), *Terceme-i Pend-nâme-i Attar*, 21 Hk 1569/2, ?, Türkçe, 964/1556, 964/1556, 205x135-155x70 mm., 21b-35a, 21, Talik, Çapa filigranlı.

1.2.18. Hüdâ'î Şeyh Azîz Mahmûd (ö. 1539/1628), *Necâtü'l-Garîk fî'l-Cem ve't-Tefrîk*, 21 Hk 1569/1, ?, Türkçe, ?, ?, 205x135-155x70 mm., 1b-15a, 21, Talik, Çapa filigranlı. (Müellif adı Hüdâ'î Şeyh Azîz Mahmûd şeklinde olmalıydı.)

1.2.19. İlyâs Muhammed Mecd ed-dîn Akhisârî (ö. 967/1559), *Rumûzu'l-Kunûz*, 21 Hk 1567, ?, Türkçe, ?, ?, 195x130-135x70 mm., 55, 19, Talik, Üzüm salkımı filigranlı. (Müellif adı İlyâs Muhammed Mecdüddîn Akhisârî şeklinde olmalıydı.)

1.2.20. Tennûrî İbrâhîm Efendî Amâsî (ö. 887/1482), *Gülzâr-ı Manevî*, 21 Hk 1507, Süleyman b. Abdullah, Türkçe, ?, 995/1586, 280x180-185x110 mm., 141, 15, Harekeli Nesih, Abadî.

1.2.21. Köstendili Mollâ-zâde Süleymân Şeyhî Efendî (öl. 1235/1819), *Medarü's-Alîkan fî Atvari'l-Havegân*, 21 Hk 616, ?, Türkçe, ?, ?, 190x120-135x90 mm., XI+43, 15, Bozuk Nesih, Harf marka filigranlı. (Müellif adı Köstendilli Mollâzâde Süleyman Şeyhî Efendi şeklinde olmalıydı. Eser adı ise *Medâr-ı Sâlikân* şeklinde olmalıydı.)

1.2.22. ?, *Terceme-i Kimya-yı Sa'âdet*, 21 Hk 824, ?, Türkçe, ?, ?, 205x140-160x95 mm., 106, 15, Nesih, Ay yıldızlı taç filigranlı

1.2.23. ?, *Vird-i Nakşibendîye*, 21 Hk 1556/1, ?, Türkçe, ?, 1074/1662, 205x132-125x62 mm., 1b-27b, 15, Nesih, Rutubet lekeli hayvan birleşik harf filigranlı krem. (Eser adı *Vird-i Nakşibendiyye* şeklinde olmalıydı.)

1.2.24. ?, *Risâle fî Hakki Evliya Bağdad*, 21 Hk 1521/4, ?, Türkçe, ?, ?, 190x140-140x95 mm., 55a-69a, 8, Talik, Ay yıldızlı taç filigranlı. (Eser adı *Risâle fî hakki evliyâ-i Bağdâd* şeklinde olmalıydı.)

1.2.25. ?, *Miftâhu'l-Kulûb*, 21 Hk 1023/2, ?, ?, ?, 220x155-170x110 mm., 107a-114, 17, Nestalik, Hayvan filigranlı.

1.2.26. ?, *Risâle der Medhi Abdulkadir Geylani*, 21 Hk 1538/10, ?, Türkçe, ?, ?, 220x135 mm., 88b-88b, Değişik, Talik, Abadî. (Eser adı *Risâle der medh-i Abdülkâdir-i Geylânî* şeklinde olmalıydı.)

1.2.27. ?, *Risâle-i Ricâlû'l-Gayb*, 21 Hk 739/3, ?, Türkçe, ?, ?, 195x120-165x95 mm., 45b-47a, 20, Kırmalı Talik, Üzüm salkımı taç filigranlı.

1.2.28. ?, *Risâle fî Tertîbi Nefs*, 21 Hk 1922/2, ?, Türkçe, ?, ?, 225x150-165x85 mm., 27b-32a, 17, Talik Kırmalı, Suyolu filigranlı.

1.2.29. ?, *Risâle-i Tasavvûf*, 21 Hk 351/3, ?, Türkçe, 1150/1736, 215x155-155x80 mm., 92b-116b, 21, Nesih Kırmalı, Üzüm salkımı filigranlı.

1.2.30. ?, *Manzûme fî't-Tasavvûf*, 21 Hk 69/4, ?, Türkçe, ?, ?, 220x155-155x95 mm., 81a-93a, 23, Nesih Kırmalı, Üzüm salkımı filigranlı.

1.2.31. ?, *Terceme-i Pend-nâme-i Attar*, 21 Hk 578/1, ?, Türkçe, ?, 1193/1778, 210x135-145x70 mm., 1b-81a, 17, Talik, Çapa filigranlı.

1.3. Farsça Yazma Eserler

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde 14 adet Farsça tasavvufî içerikli eser tespit edilmiştir. Eserlerle ilgili bilgiler şöyledir:

1.3.1. Seyyid İzz ed-dîn, *Fütüvvet-nâme*, 21 Hk 1592/4, ?, Farsça, ?, 880/1474, 135x100-90x60 mm., 123b-126a, 15, Talik, Makas filigranlı. (Müellif adı Seyyid İzzeddîn şeklinde olmalıydı.)

1.3.2. Kemâl Gıyâs ed-dîn, *Tesbihâtü'l-Aza*, 21 Hk 1592/5, ?, Farsça, ?, 880/ 1474, ?, 126a-129a, 15, Talik, Makas filigranlı. (Müellif adı Kemâl Gıyâseddîn eser adı *Tesbihâtü'l-Âzâ* şeklinde olmalıydı.)

1.3.3. Mevlânâ Celâl ed-dîn Rûmî Muhammed b. Bahâ ed-dîn Veled (ö. 672-/1273), *Pend-nâme*, 21 Hk 1592/6, ?, Farsça, ?, 880/ 1474, 135x100-90x60 mm., 129b-158a, 15, Talik, Makas filigranlı. (Müellif adı Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Muhammed b. Bahâüeddîn Veled şeklinde olmalıydı.)

1.3.4. Mevlânâ Celâl ed-dîn Rûmî Muhammed b. Bahâ ed-dîn Veled (672/1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 21 Hk 1679, ?, Farsça, ?, ?, 225x160-160x100 mm., 146, 11, İran Taliki,

Kılıç filigranlı. (Müellif adı Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Muhammed b. Bahâüddîn Veled şeklinde olmalıydı.)

1.3.5. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Kimyâ-yı Saâdet*, 21 Hk 1752, ?, Farsça, ?, 715 (1315), 290x200-215x150 mm., 254, 25, Nesih, Saykallı abâdî.

1.3.6. Ferîd ed-dîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm (ö. 618/1221), *Pend-nâme*, 21 Hk 1590/1, ?, Farsça, ?, ?, 150x100-130x85 mm., 1b-36b, 11, Bozuk Nesih, Çapa filigranlı nohudî. (Müellif adı Ferîdüddîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm şeklinde olmalıydı.)

1.3.7. Ferîd ed-dîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm (ö. 618/1221), *Pend-nâme*, 21 Hk 1645/18, ?, Farsça, ?, ?, 197x145-150x100 mm., 70b-100a, 15, Nesih Kırmızı, Harf marka filigranlı krem. (Müellif adı Ferîdüddîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm şeklinde olmalıydı.)

1.3.8. Ferîd ed-dîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm (ö. 618/1221), *Pend-nâme*, 21 Hk 429, ?, Farsça, ?, ?; 198x130-155x80 mm., 29, 16, Talik, Rutubet lekeli üç ay filigranlı krem. (Müellif adı Ferîdüddîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm şeklinde olmalıydı.)

1.3.9. Ferîd ed-dîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm (ö. 618/1221), *Vuslat-nâme*, 21 Hk 1592/3, ?, Farsça, ?, 879/1474, 135x1000-90x60 mm., 80b-123a, 15, Talik, Makas filigranlı. (Müellif adı Ferîdüddîn Attâr Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm şeklinde olmalıydı.)

1.3.10. Sa'dî Müşerref ed-dîn Ebû Abd-Allâh Şîrâzî (691/1292), *Gülistân*, 21 Hk 62, A. Vehab b. Molla Yusuf, Farsça, ?, 1074/1662, 200x140-160x95 mm., 123, 11, Talik, Suyolu filigranlı. (Müellif adı Sadî Müşerrefüddîn Ebû Abdullâh eş-Şîrâzî şeklinde olmalıydı.)

1.3.11. Sa'dî Müşerref ed-dîn Ebû Abd-Allâh Şîrâzî (ö. 691/1292), *Gülistân*, 21 Hk 1738, Hacı Hüseyin b. Ali Katip Edirnevi, Farsça, ?, 966/1558, 195x135-115x75 mm., 98, 15, Talik, Çapa filigranlı. (Müellif adı Sadî Müşerrefüddîn Ebû Abdullâh eş-Şîrâzî şeklinde olmalıydı.)

1.3.12. Sa'dî Müşerref ed-dîn Ebû Abd-Allâh Şîrâzî (ö. 691/1292), *Gülistân*, 21 Hk 1660, Farsça, ?, ?, 195x130-140x80 mm., 116, 13, Talik, Yıldızlı taç filigranlı. (Müellif adı Sadî Müşerrefüddîn Ebû Abdullâh eş-Şîrâzî şeklinde olmalıydı.)

1.3.13. Sa'dî Müşerref ed-dîn Ebû Abd-Allâh Şîrâzî (ö. 691/1292), *Bûstân*, 21 Hk 295, Mehmed Şerif b. Hüseyin, Farsça, ?, ?, 205x140-150x85 mm., 143, 15, Talik, İsim arma filigranlı. (Müellif adı Sadî Müşerrefüddîn Ebû Abdullâh eş-Şîrâzî şeklinde olmalıydı.)

1.3.14. Mahmûd eş-Şebüsterî (ö. 717/1317), *Gülşen-i Râz*, 21 Hk 1592/1, ?, Farsça, ?, 880 (1474), 135x100-90x60 mm., 1a-28a, 15, Talik, Makas filigranlı.

Sonuç

Türkçe tasavvufî eserlerde ise İzmîdî, Şabân Sürûrî, Belhisârî, Ahmed-i Bîcân, Mehmed-i Bîcân, Behisnî el-Halvetî, Prizrinî, Ebü'l-Kâsım, Hâşimî Emîr Osman, Ahmed İshak Hocası, Gulam Zengî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Şemseddîn-i Sivâsî, Azmî Pîr İstanbûlî, Emîrî Edirnevî, Azîz Mahmûd Hüdâyî, Mecdüddîn-i Aksarâyî ve İbrahim-i Tennûrî gibi Anadolu ve Avrupa'nın birçok diyarında doğup yetişen, geniş alanlara yayılmış hizmetleriyle tanınan ve farklı tarikatlara mensup olan birçok müellifin eseri görülmektedir. Türkçe tasavvufî eserler de Diyarbakır'ın doğu-batı arasında bir geçiş noktası olduğunu ve tasavvufî kültürün Diyarbakır'da neredeyse bütün fraksiyonlarıyla hayat bulduğunu göstermektedir.

Farsça tasavvufî eserlerde de Diyarbakır'ın, Seyyid İzzeddîn, Kemâl Gıyâseddîn, Mevlânâ, Gazâlî, Attâr, Abdullâh-ı Şîrâzî ve Şebüsterî'nin eserlerine ve mesajlarına kucak açtığı görülmektedir. Tasavvufî düşüncenin dilin imkânları kullanılarak manzûm çalışmalarla, geniş kitlelere ulaşması noktasında emektâr eserleri olan çalışmaların Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde bulunması hem şehrin Farsça'ya ilgisi hem de yüksek hakikatleri dilin yüksek imkânlarıyla tanınması bakımından dikkat çekçi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Diyarbakır'da hizmet veren Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi başta olmak üzere il merkezi ve ilçelerindeki diğer kütüphanelerde bulunan yazma ve matbu eserler incelenerek tasavvufî içerikli eserler tespit edilmeli ve Diyarbakır'ın manevî veçhesini yansıtan bu eserler ve müellifleri üzerinden daha kapsamlı değerlendirmeler yapılarak Diyarbakır'ın zengin kültür yapısının tasavvufa bakan yönü ortaya çıkarılmalıdır.

Kaynakça

- Ablay, Rifat. "Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Kırâate Dair Arapça El Yazma Eserlerin Tespit ve Değerlendirmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 99-125.
- Acar, Abdurrahman. "Amid (Diyarbakır) Şehrinin Fethi (Vâkîdî'ye Göre)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 195-203.
- Alkış, Abdurrahim. "XII. Ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır'da Tasavvuf Kültürü". e-*Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13 (2015), 15-32.
- Çağmar, M. Edip. "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde Bulunan Yazma Eserler (Arap Dili İle İlgili Olanlar)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 177-193.

- Çayır, Celal. "Diyarbakır'da Müslüman ve Gayrimüslimlerin Bir Arada Yaşama Tecrübesi". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti 2*. 207-213. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Göçgün, Önder. "Diyarbakır Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazma Eserler Üzerinde Araştırmalar". *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi 3/1-2* (Ankara 1979), 191-238.
- Göyünç, Nejat. "Diyarbakır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/465. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Işık, Rıfat. "Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesindeki Nahve Dair Yazma Eserler Bibliyografyası". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 34* (2015), 283-302.
- Karan, Cuma. "Diyarbakır'ın İsmi ve Fethi Üzerine Bazı Mülahazalar". *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu Bildiriler*. ed. Kenan Ziya Taş vd. 825-835. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2004.
- Mermutlu, Bedri. "Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Kadiri ve Rifailik". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti 2*. 341-350. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Mermutlu, Bedri. "Ali Emiri Efendi'nin Mir'âtü'l-Fevâid Notlarında Diyarbakır'ın Anıtsal Tarihi Yapıları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 7* (Kasım 2012), 88-100.
- Özaydın, Murat. "Osmanlı Dönemi Diyarbakır'ında Nakşibendilik". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti 2*. 323-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özaydın, Murat. "Nakşî-Hâlidî Ekolünde Diyarbakır'da Yetişen Mutasavvıflar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1* (2013), 275-315.
- Özcoşar, İbrahim. "Bir İslam ve Osmanlı Şehri Olarak Diyarbakır/Amid". *Osmanlıdan Günümüze Diyarbakır*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 1-22. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özçelik, Saadettin. "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalar Kataloğu". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 5/2* (İzmir 2005), 247-255.
- Taş, Kenan Ziya. "Bir İnanç Merkezi Olarak Diyarbakır'da Dini ve Kültürel Çeşitlilik". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*, 1059-1079. Ankara: Tüksev Yayınları, 2004.
- Top, Mehmet. "Diyarbakır Ulu Camii ve Müştemilatı". *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*. ed. İrfan Yıldız, 204-220. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2011.



Abdal Yâkub/Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi ve Kütüphanesi
Abdâl Ya'qûb/ Hekîmoğlu Alî Pasha Lodge, Shaykh Mehmed Rıdâ Efendi

Orhan Murat Çolak
Arşiv Şefi, İslam Sanat Tarih Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)/ Türkiye

orhanm.colak@gmail.com
[orcid.org/ 0000-0002-6424-3138](https://orcid.org/0000-0002-6424-3138)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 23 Şubat 2023 / **Date Received:** 31 February 2023
Kabul Tarihi: 14 Eylül 2023 / **Date Accepted:** 14 September 2023
Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023
Cilt: 7, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 53-91 / **Volume:** 7, **Issue:** 1, **Pages:** 52-91

Atıf: Çolak, Orhan Murat. "Abdal Yâkub/Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi Ve Kütüphanesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 52-91.

Citation: Çolak, Orhan Murat. "Abdâl Ya'qûb/ Hekîmoğlu Alî Pasha Lodge, Shaykh Mehmed Rıdâ Efendi". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 52-91.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate). No plagiarism detected.

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

Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet İpşirli danışmanlığında 1998 senesinde tamamlanan *Arşiv Belgelerinin Işığında Sadrazam "Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1100-1171/1689-1758) Hayatı, İcraatı ve Hayratı"* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 1998). / This article is extracted from my master thesis entitled "Hekîmoğlu Ali Pasha's (1100-1171/1689-1758) Life, Activities and Charity" was completed on 1998 supervised by Prof. Dr. Mehmet İpşirli (Master's Thesis, Istanbul University, Istanbul, 1998).

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Orhan Murat Çolak / Abdal Yâkub/Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi ve Kütüphanesi

Öz

16. yüzyılın sonlarında İstanbul'un Fatih Davutpaşa semtinde kurulan Abdal Yâkub Tekkesi, 17. yüzyılın son çeyreğinde Şeyh Enfi İbrahim Efendi ile Halvetî, oğlu Şeyh Mehmed Rızâ Efendi ile Kadirî Tarikatı'na geçmiş ve tekke şeyhleri Enfizade ailesinden çıkmıştır. 18. yüzyılın ünlü sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa, cami, kütüphane, sebil ve çeşmelerden oluşan külliyesinin bir parçası olarak bu tekkeyi yeniden yaptırmıştır

Hekimoğlu Ali Paşa, İran ve Avusturya'da zaferler kazanmış bir komutan, reformcu ve iyi bir devlet adamı olmasının yanı sıra kültür ve sanat hamisi bir koleksiyoncu idi. Ayrıca Kadirî tarikatı mensubu veya muhibbanı olan bir derviş ve elbette Mehmed Rızâ Efendi de şeyhiydi. Ali Paşa, şeyhi için yaptırdığı hamam, mutfak ve odaların yanı sıra camisinin Cuma vaizliğini de ona ve ailesine tahsis etmiştir.

Paşa gibi iyi bir koleksiyoner olduğu anlaşılan Mehmed Rızâ Efendi, babasından intikal eden kitaplarının da olduğu koleksiyonunu 1740 yılında Hekimoğlu Ali Paşa Camii minberinin arkasında, dervişlerin uzleti için ayrılan hücrede muhafaza ve istifade edilmeleri şartıyla vakfetmiştir. Bu koleksiyonda tefsir, fıkıh, tasavvuf ve edebiyat gibi alanları ihtiva eden 299 kitap yer almaktaydı. Bugün Şeyh'in vakıf mührünü taşıyan bir kitap Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin Esad Efendi bölümünde, beş kitap ise Hekimoğlu Ali Paşa Camii bölümünde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi, Hekimoğlu Ali Paşa, Abdal Yâkub Tekkesi, Enfizade.

Abstract

Abdâl Ya'qûb Lodge which was established in the Fâtih, Davutpaşa district of Istanbul in the late 16th century. During the last quarter of the 17th century, the lodge came under the administration of the Khalwatî order under Shaykh Enfi İbrâhîm Efendî and then the Kadirî order under his son Shaykh Mehmed Rıdâ Efendî; thus, the lodge's later shaykhs came from the Enfizade family. Hekimoğlu Ali Pasha, one of the famous grand viziers of the 18th century Pasha reconstructed this lodge as part of his kulliye (building complex), which comprised a mosque, a library, a sabil (domed public fountain) and fountains.

Hekimoğlu Ali Pasha, a commander with victories in Iran and Austria, a powerful and reformist statesman, was also a patron of culture and art collector. He was also a member of the Kadirî order and therefore Mehmed Rıdâ Efendî was his shaykh. Ali Pasha not only had a public bath, a public kitchen and rooms built for his shaykh, but also entrusted him and his family with the function of preacher for the Friday sermon in his mosque.

Mehmed Rıdâ Efendî too, was a collector; he donated his book collection, in part inherited from his father, to the Hekimoğlu Ali Pasha Mosque in 1740 on condition that the books be placed and made accessible in the dervishes' chamber behind the mosque's minbar (pulpit). The collection contained 299 valuable books relating to tafsir - exegesis, Şûfism and literature. Currently, one book bearing the Shaykh's bequeathment stamp is preserved in the Esad Efendi section of Süleymaniye Manuscript Works Library and five others are in the Hekimoğlu Ali Pasha Mosque.

Keywords: Şûfism, Shaykh Mehmed Rıdâ Efendî, Hekimoğlu Ali Pasha, Abdâl Ya'qûb Lodge, Enfizade.

Giriş

Bu makalemizde İstanbul Davutpaşa'daki Abdal Yâkub Tekkesi şeyhlerinden Mehmed Rızâ Efendi ve kütüphanesi üzerinde duracağız. Fakat çalışmamız birkaç konuyu bir arada işleyecek. Bunlardan ilki Mehmed Rızâ Efendi'nin şeyh olarak irşad görevinde bulunduğu Abdal Yâkub Tekkesi'dir. İkincisi bu tekkeyi yıktırıp, daha büyük bir külliyein parçası olarak ikinci defa inşa ettiren Hekimoğlu Ali Paşa'nın ve tekkenin şeyhi Mehmed Rızâ Efendi'nin hayatıdır. Sonuncusu ve asıl konumuz ise Şeyhin vakfettiği ve Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde minberin arkasındaki hücreye koydurduğu kitaplarıdır.

Bu çalışmaya başlamamızın sebebi *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*¹ kitabının ikinci baskısında gördüğümüz Mehmed Rızâ Efendi'nin vakıf mührüdür. Hekimoğlu Ali Paşa hakkında yüksek lisans tezi çalışmalarımız sırasında Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin vakfiyesini de almış ve tezimize ilave etmiştik. Vakfiye H. 1153 tarihliydi ve eserde yer alan Mehmed Rızâ Efendi'nin mührü de H. 1153 tarihliydi. Mühür Abdal Yâkub/Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi şeyhlerinden Mehmed Rızâ Efendi'ye ait olmalıydı. Bu mühür, koleksiyonun tanıtımı ve bugünkü durumu hakkında ipucu vermektedir.

1. Abdal Yâkub Tekkesi:

Abdal Yâkub ya da Yâkub Baba Tekkesi/Zaviyesi hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Tekke, İstanbul Fatih İlçesi Davutpaşa Mahallesi'nde (Bugün Cerrahpaşa Mahallesi) 16. yüzyılın sonlarında Yâkub Baba tarafından yaptırılmıştır. Abdal Yâkub Tekkesi, Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin şadırvanının olduğu yerde fevkani yani en az iki katlı olarak inşa edilmişti. Şadırvanın olduğu civar da tekkenin haziresi idi².

1546 senesi İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde³ bulunmayan tekke, Prof. Dr. Mehmet Canatar hocamızın hazırladığı 1600 tarihli vakıf tahrir defterinde yer almakta ve hakkında şöyle bir kayıt bulunmaktadır:

“Vakf-ı Yâkub Baba: Vâkıf-ı mezburun bir zaviyesi vardır ki fukaraya meşruttur halen Seyyid Mehmed bin Murtaza yedindedir. Asl-ı vakf: Şart-ı vâkıfsâkin olanlar meremmet ideler, tevliyet hasbî dahi sâkin olanlara ola”,

¹ Günay Kut-Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 340.

² Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006) 3/420.

³ Burada Davutpaşa Mahallesi'ndeki 2045-2062 arası numara verilen 18 vakıf sayılmakta ise de Yakub Baba Vakfı bulunmamaktadır, Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970), 345-350.

Bu kayıttan vakfın mütevellisi ile vâkıfın şartlarını öğrenmekteyiz⁴.

18. yüzyılın meşhur sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa 1146-47/1733-34'te tekkenin bulunduğu yerde cami, tekke, kütüphane, türbe, sebil ve çeşmelerden oluşan bir külliye inşa ettirmiştir. Bugün külliyyede biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki hazire yer almaktadır. Türbe ile kütüphane arasındaki küçük hazire, caminin son cemaat yeri ile kütüphane arasında yer alan büyük hazireye göre daha eski olup, burada caminin inşa edildiği dönemden önceye ait mezarlar daha fazladır. Mustafa Efendi 1068/1657, Ahmed 1138/1725 kayıtları bu iddiaya delil olarak gösterilebilir⁵. Fakat büyük hazirede son cemaat yerinin sağ ucunda yer alan 1031/1622-tarihli mezar taşı külliyyedeki en eski mezar taşıdır⁶.

Hangi tarikata mensup olduğunu bilemediğimiz Abdal Yâkub, vefatından sonra türbesine defnedilmiş, yerine halifesi Üveys Dede geçmiştir. O da vefatından sonra Abdal Yâkub'un yanına defnedilmiştir. Kaynaklar Üveys Dede'den sonra şeyhin ve dolayısıyla mütevellinin Enfî İbrahim Vehbi Efendi olduğunu göstermektedir⁷ ancak arşiv kayıtlarına göre Enfî İbrahim Efendi'den önce, Seyyid Mehmed bin Murtaza mütevellidir (1009/1600)⁸.

10 Mart 1626 tarihli bir belgeye göre Abdal Yâkub Zaviyesi'ne Hazine-i Amire'den günlük 4 akçe verilmekteydi. Rebiülahir-Cemaziyelahir 1035/Ocak-Şubat 1626 tarihleri arasında iki aylık olarak toplam 240 akçe, İstanbul Gümrüğü'nden Gümrük Emini Yusuf Ağa eliyle Seyyid Ahmed'e ödenmişti⁹. Buradan da 1626'da zaviyenin mütevellisinin Seyyid Ahmed olduğunu anlamaktayız.

Seyyid Mehmed ve Seyyid Ahmed'den sonra, Seyyid İbrahim Çavuş, 1676'da Seyyid Ali Çavuş ve 1677'de ise Seyyid Şeyh İbrahim Efendi müteveli olmuştur¹⁰. Seyyid Şeyh İbrahim Efendi büyük ihtimalle Enfî İbrahim Vehbi Efendi olmalıdır.

Makalemizin asıl konusu olan Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin babası İbrahim Vehbi Efendi, Halvetî tarikatının Cihangiriye şubesini kuran Cihangirli Hasan Efendi'nin (ö. 1074/1663) halifesiydi. 1122/1710 senesinde vefat edip Abdal Yâkub Türbesi'ne

⁴ Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 1009 (1600) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004), 562.

⁵ Orhan M. Çolak, *Arşiv Belgelerinin Işığında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1100-1171/1689-1758) Hayatı, İcraatı ve Hayratı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Arşivcilik Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), XXIII.

⁶ Hüseyin Kutlu (haz.), *Kayıbolan Medeniyetimiz, Hekimoğlu Ali Paşa Câmii Hazîresindeki Tarihî Mezar Taşları* (İstanbul: Uygulamalı Türk-İslâm Sanatları Kütüphanesi, 2005), 172.

⁷ Zakir Şükrü Efendi, "İstanbul Tekkeleri, Silsile-i Meşayihî I", *İslam Medeniyeti* 4/4 (Ağustos 1980), 63-64.

⁸ Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 1009 (1600) Tarihli*, 562.

⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Murad IV [AE.SMRD.IV.]*, No. 9, 850.

¹⁰ Bu belgede yukarıda 1600 tarihli vakıf tahrir defterindeki kayıtlar da tekrar etmektedir, Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Evkaf [İE. EV.]*, No. 12, 437.

defnolunmuştur. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, güzel şiirleri vardır deyip birini örnek vermiştir¹¹:

Feyz-yâb oldu dil ü cân nefha-i cânâneden

Mest-i lâ-ya'kıl gibi bâde-i hum-hâneden

Keşf idüp vech-i cemâlin kıldı mir'âta nazar

“Lî-maa'llâh” sırrı zâhir oldu ol sad-pâreden

Ey gül-i rû-yı atûf ü ma'den-i lutf ü vefâ

Bir nefes zikrin ayırma bu dil-i pür-pâreden

Tâ ki fazlına irişsün matlab-ı a'lâya dil

Şehd-i ulyâya iregör ref' kıl vîrânedan

Vehbiyâ zikr-i Hüda'da bulunur derde devâ

Mâye-i tevhîd ile sür mâ-sivâyı aradan.

Enfî İbrahim Efendi'nin şiirlerinin yanı sıra oğlu Mehmed Rızâ Efendi'ye intikal eden kitaplarından onun ayrıca mecalis mecmuasının, duanamesinin ve ilahiyatının da olduğunu anlıyoruz¹².

Enfî İbrahim Vehbi Efendi, vefatından bir sene önce, 29 Ağustos 1709'da İstanbul Kadısı Ebu İshak İsmail Efendi'nin arzıyla şeyhliğini ve mütevelliliğini oğlu Mehmed Rızâ Efendi'ye devretmiştir¹³. İbrahim Vehbi Efendi, 1677-1709 yılları arası toplam 32 sene tekkede şeyhlik yapmıştır.

Mehmed Rızâ Efendi'nin babası kadar annesi Fatma/Azize Fatma Hatun da Abdal Yâkub Tekkesi'ne vakıf tayin etmiştir. Hacı İbrahim Efendi'nin kızı olan Fatma Hatun, Abdal Yâkub Türbesi'nde mübarek gecelerde, Cuma ve Pazartesi gecelerinde Mülk Suresi'nin okunması için günlük 3 akçe, buhur ve kandil yakılması ile balmumu masrafı için günlük 1 akçe, Yasin Suresi'nin okunması için günlük 10 akçe, hadis okutulması için günlük 4 akçe,

¹¹ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/35-36.

¹² Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 629, 37-40.

¹³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 229, 11426 derkenarda.

kâtip için günlük 10 akçe, câbi için günlük 5 akçe vakfetmişti¹⁴. Ayrıca vakfına şeyhülislami nazır tayin etmişti. Fatma Hatun'un vakıf yapacak düzeyde olması onun zengin bir aileden geldiğine işaret etmektedir. O da vefat ettikten sonra eşi İbrahim Vehbi Efendi gibi Abdal Yâkub Türbesi'ne defnolunmuştur.

Abdal Yâkub Zaviyesi'nde Enfi İbrahim Vehbi Efendi'nin şeyh olması, zaviyenin tarihinde bir dönüm noktası olmuş ve bundan sonraki şeyhler İbrahim Vehbi Efendi'nin ahfadından yani Enfizadeler'den devam etmiştir.

Şeyh İbrahim Vehbi Efendi ve eşi Fatma Hatun'un Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'den başka ismi belgelerde Avnullah Halife olarak geçen bir oğlu daha vardı. Avnullah Halife, Abdal Yâkub Türbesi'nde annesinin vakfında bir ara kâtip ve câbilik¹⁵ ve daha sonra yasinhanlık yapmıştı, 1194/1780'de vefat edince kızı Şerife Halime Hanım babasının yasinhanlık vazifesini devam ettirdi.¹⁶

2. Şeyh Mehmed Rızâ Efendi:

Mehmed Rızâ Efendi, 29 Ağustos 1709'da şeyhliği ve mütevelliliği babasından devralmıştır. Rıza Efendi, Bursalı Eşrefzâde Şeyh Ahmed İzzeddin Efendi'den tac-ı Eşrefiyye giymiştir. Cihangirli Hasan Efendi'nin halifesinin halifesi Şeyh Mustafa Kelâmi Efendi'den ve Bursa'da Eşrefzâde Tekkesi şeyhi Büyük Safiyüddin Efendi'den hilafet almıştır. Tefsir, hadis, tarih, siyer, tasavvuf ve kelâm sahasında doksan kadar eser vermiş olan Kadirî Şeyhi Muhammed b. Ahmed Akile-i Mekki'den de hilafet almıştır¹⁷. Mehmed Rızâ Efendi'nin vakfettiği kitapları arasında Şeyh Akile'nin *Tefsir-i Cevherü'l-manzûm, Kitâbü'l-ihsân alâ kavâ'id-i t-tefsîr* ve *Hadîs-i müselsel* kitapları da vardır.

Mehmed Rızâ Efendi ile beraber tekke, Halvetiye'den Kadirî tarikatına geçmiş ve tekkelerin kapatılmasına kadar (1925) da böyle devam etmiştir. Şeyh Mehmed Rızâ Efendi, muhitinde tanınan, güvenilir ve sevilen bir kişilik olarak mahkeme kayıtlarında da yer almıştır. 1725 tarihli Galata Mahkemesi'nin iki davasının şahitleri arasında Rıza Efendi, birinci sırada yer almıştır¹⁸.

¹⁴ Fatma Hatun Vakfı ile ilgili belgeler şunlardır: hadis okunması Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Abdülhamid I. [AE.SABH.I.]*, No. 193, 12914, mülkhan ve kandilcilik, *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 78, 5796, No. 290, 23251, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 3, 115, yasinhanlık, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 91, 4526, No. 514, 25998, No. 619, 31220, kâtiplik ve câbilik, *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 269-21544, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 195, 9739, No. 232, 11588, No. 634, 31951.

¹⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 232, 11588; No. 195, 9739.

¹⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 514, 25998.

¹⁷ Mustafa Koç, *Revnaoğlu'nun İstanbul'u* (İstanbul: Fatih Belediyesi, İstanbul 2021), 4/1971.

¹⁸ *Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (H. 1137-1138 / 1724-1725)*, çev. Hüseyin Kılıç - Salih Kahriman. (İstanbul: İstanbul Kültür AŞ, 2019), 316 ve 320.

Mehmed Rızâ Efendi'nin Hekimoğlu Ali Paşa ile yakınlığı da bilinmektedir. Hekimoğlu Ali Paşa, asıl külliyesini yaptırmadan önce, Tebriz Seraskerliği sırasında ahşap bir cami yaptırmış, 1727'de camiye kürsü ve minber koydurmuştur. Ayrıca Mehmed Rızâ Efendi, hatip, devirhan, sermahfel ve bir kısım cami görevlilerinin günlük 90 akçe tutan masraflarını da Hekimoğlu Ali Paşa'ya bir defterle bildirmiştir¹⁹.

Hekimoğlu Ali Paşa, Abdal Yâkub Tekkesi'ni yıktırıp, Mehmed Rızâ Efendi'nin şeyhliği zamanında yeni bir külliye yaptırmıştır. Ali Paşa, 21 Nisan 1738'de Bosna valisiyken Saraybosna'da tertip ettirdiği vakfiyesinde Mehmed Rızâ Efendi'ye tekke şeyhliğini tahsis etmiştir. Mehmed Rızâ Efendi günlük 50 akçe ile 120 akçe alan mütevelliden sonra en fazla ücret alan vakıf görevlisi olmuş, bu da Paşa'nın Şeyhe karşı tasavvufi bir sevgisinin ve bağlılığının olduğunu göstermektedir²⁰.

Bu bağlılığı ve sevgiyi iki olay açıkça ortaya koymaktadır: Bunlardan birincisi Ali Paşa'nın Ayasofya Camii'nde Hazreti Peygamber'in ruhuna Kur'an-ı Kerim okunması için kurduğu vakfın Balat Mahkemesi'nde tescilli esnasında vekilinin Şeyh Mehmed Rızâ Efendi olmasıdır (29 Şevval 1147/24 Mart 1735)²¹. Ali Paşa, Mehmed Rızâ Efendi'ye kendisine vekil yapacak kadar güvenmektedir. Diğeri ise Ali Paşa ile Mehmed Rızâ Efendi arasındaki bu sağlam ilişkinin kendileri için tehlikeli olabileceğini düşünen Paşa'nın rakipleri, Hekimoğlu Ali Paşa, 21 Safer 1148/13 Temmuz 1735'de ilk sadaretinden azledilip Midilli'ye sürüldüğünde, şeyhine de aynı akıbeti yaşatmış olmalarıdır. Mehmed Rızâ Efendi Limni'ye cezirebend²² edilmiş, bunun için Çavuşbaşı Ali Ağa'ya ve Limni kadısına emir verilmiştir²³.

Ayrıca cami hakkında ilginç detayları ortaya koyan Prof. Dr. Baha Tanman da bu yakınlığın mimari göstergelerine işaret etmektedir: Tekkenin ayrı bir tevhidhanesi olmadığından, âyinler Cuma namazından sonra caminin hariminde icra edilmekteydi. Yani camii tekkenin tevhidhanesi olarak tasarlanmıştır. Külliye'nin türbesi, aralarında geniş bir kemerle bağlantı kurulmuş iki bölümden oluşmaktaydı, biri Abdal Yâkub ve halefleri olan şeyhlere, diğeri de Hekimoğlu Ali Paşa ile aile fertlerine tahsis edilmiştir. Bu türbede Mehmed Rızâ Efendi ile Hekimoğlu Ali Paşa yan yana yattıklarından bu da Kadirî Tarikatı'na sempatisi olan Paşa'nın manevi dünyasında Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin önemli bir yeri

¹⁹ Adana Mukataası'ndan ortağı Başmuhasebeci Kiblelizade Mehmed Bey'e yazdığı mektubundan Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 443, 22416.

²⁰ Çolak, *Arşiv Belgelerinin Işığı Altında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1100-1171/1689-1758) Hayatı, İcraatı ve Hayratı*, 193.

²¹ Ali Paşa Davutpaşa Mahallesi'ndeki 355 zira arsa üzerinde bulunan ikişer katlı birbirine bitişik üç evinin kiraya verilip buradan elde edilecek gelir ile Ayasofya Camii'nin üç imamının Hazret-i Peygamberin ruhuna her gün birer cüz okumasını şart etmiştir, *İSAM Şeriye Sicilleri Arşivi, İstanbul Balat Mahkemesi*, No. 28, 83a.

²² Cezirebend, bir eserde hazirebend olarak okunmuştur, Mehmet Yılmaz Akbulut, *Hekimoğlu Ali Paşa*, (İstanbul: Timaş, 2022), 236.

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Kalebend Defterleri [A.DVNS.KLB.d.]*, No. 3, 71.

olduğuna işaret etmektedir. Hatta caminin mihrabında Kadirî Tarikati'ni simgeleyen Kadirî-Eşrefî tacı ve Kadirî gülü kabartmalarının olması ve yine cami mihrabının bulunduğu yarım kubbe ile örtülü girintinin harime bağlandığı köşelerde uzlet için ayrılan hücrelerin varlığı Paşa'nın Kadirî Tarikati'na olan muhabbetinin diğer delilleri idi²⁴.

Hekimoğlu Ali Paşa, 13 Şubat 1748'de üçüncü Bosna valiliğinde Travnik'te düzenlediği ek vakfiyesi ile Davutpaşa Mahallesi'nde yaptırdığı külliye civarında dört tarafı ahali ve hayrat ile çevrili arsasını kendi mülkünden çıkarıp, yine kendi parasıyla bu arsa üstüne, Kadirî Tarikati'na bağlı olan fakirlerin sâkin olması için 10 adet oda, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi için 2 kargir oda, 1 kargir mutfak, hamam, taamhane, fevkanî bir oda, iki çeşme ve abdest almak için 4 tane musluk yaptırmıştır.

Hekimoğlu 10 adet odada Kadirî dervişlerinin, 2 odada da Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin sâkin olup Abdal Yâkub Zaviyesi'ne şeyh olmasını şart etmişti.

Hekimoğlu, Mehmed Rızâ Efendi'nin zaviyenin hücrelerinde sâkin Kadirîlere, ilmihâl talim ettirip, bu tarikatın adabını öğreterek terbiye etmesini, evrâd²⁵, ezkâr²⁶, tevhîd, salavât²⁷ ve delâil-i şerîfe²⁸ olmak üzere Kadirî Tarikati'nin 4 usulü ile meşgul olarak, beş vakit namazlarını camide cemaatle kılıp, akabinde devletin bekâsı, kendisi, annesi, babası ve cümle ölmüş Müslümanların ruhlarına dua etmelerini istemiştir.

Yine Ali Paşa zaviyenin hücrelerinde sâkin olacak kişilerin ihraç ve ithalini tamamen Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'ye bırakmış, zaviye için de her ay vakıftan verilmek üzere 300 akçe tayin etmiştir.

Ayrıca Ali Paşa, zaviyenin meşihatini ve camiinin Cuma vaizliğini Şeyh Mehmed Rızâ Efendi ve soyundan gelecek kişilere tahsis etmiş, şayet onun nesebi inkıza uğrarsa yine onun halifelerinden Kadirî Tarikati'na ârif ve âlim olan bir halifesinin şeyh ve vaiz olmasını istemiş, vaazın akabinde vakfiyede geçtiği şekilde ".....kıyâmen ve ku'ûden tarîkat-ı Kadirîye üzere tevhîd-i şerîf edeler....." diyerek Cuma Namazı akabinde Kadirî Tarikati üzere âyin yapılmasını ve şayet zaviye şeyhi Halvetiye Tarikati'na da ârifse, o tarikat üzere de âyin yapılmasını ".....âyin-i Halvetiye üzere dahi tevhîd ve zikr-i şerîfe kıyâm edeler....." diyerek vakfiyesinde belirtmiştir.

²⁴ Baha Tanman, "Hekimoğlu Ali Paşa Camii'ne İlişkin Bazı Gözlemler", *Aslanapa Armağanı* (İstanbul: Bağlam, 1996), 257-259.

²⁵ Allah'a yaklaşmak için belirli zamanda ve belli miktarda yapılan ibadet, dua ve zikri ifade eden tasavvuf terimi.

²⁶ Dinî literatürde "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamında kullanılan Zikir kelimesinin çoğuludur.

²⁷ Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyetini selâmlama anlamında bir tabirdir.

²⁸ Türkler arasında *Delâil-i Şerîf*, *Delâil-i Hayrât* ve *Delâil* diye bilinen *Delâilü'l-Hayrât*, Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) tarafından derlenen salavat mecmuasıdır.

Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin halifelerinden ehil bir kimse bulunmazsa vakıf nazır tarafından Kadirî Tarikatı'na âlim ve ârif birinin zaviye ile camiye şeyh ve vaiz tayin edilmesini, camiye müteveli olanların bu vakfa da müteveli olmasını istemiştir²⁹.

Mehmed Rızâ Efendi, aynı zamanda annesi Fatma Hatun vakıflarının mütevellisi idi. Fatma Hatun'un tayin ettiği cihetler, onun arzıyla "tebdîl ve tağyîr ve taklîl ve teksîr" edilmesi Mehmed Rızâ Efendi'ye şart edilmişti. O da bu şarta binaen yasinhan olan kızı Habibe Hanım'ın çocuksuz vefatı üzerine bu cihetten alınan günlük 10 akçenin 4 akçesini türbede hadis okuyan Molla İbrahim'e, 3 akçesini Molla Hasan'a, yine 3 akçesini mülkhan olan Molla Ahmed'e tevcih ettirmişti (1153/1740)³⁰. Fatma Hatun vakfının câbiliğini yapan Seyyid Yahya Halife, yine onun arzıyla bu vazifesini İbrahim Halife b. Mehmed'e devretmişti (1154/1741)³¹.

Bu mütevelliliğinin yanı sıra Mehmed Rızâ Efendi'nin konumuz olan kütüphane vakfı ve ayrıca hatm-i hacedgân³² vakfı vardı. Rıza Efendi, hatm-i hacedgân vakfında zaviyeye şeyh olanın kendi vakfına da günlük 4 akçe ile müteveli olmasını istemişti. Onun 1750'de vefatından sonra 1751'de oğlu İbrahim Edhem Efendi, onun da vefatıyla 1807'de oğlu Mehmed Nasır:eddin Efendi tekkeye şeyh, vakfa da müteveli olmuştu³³. Hatm-i hacedgan vakfının günlük 3 akçe ile nazır, kâtip ve cabilik cihetleri 1751'de Hasan Halife b. Hacı Ahmed'e, onun da 1792'de çocuksuz vefatıyla Mehmed Fazlı Halife'ye tevcih edilmişti³⁴.

Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin açıldığı 13 Şaban 1147/8 Ocak 1735 Cuma günü Mehmed Rızâ Efendi'nin tekkesindeki halife sayısı altıydı³⁵. Mehmed Rızâ Efendi'nin bilinen halifeleri arasında Ali Uryani el-Kadirî, Şeyh el-Hac Mehmed Efendi, Ördek Baba Tekkesi Şeyhi Limnili Hasan Efendi, Abdal Yâkub Tekkesi şeyhlerinden Şeyh Abdülkadir Efendi ve Fatih'deki Gavsî Efendi Tekkesi bânisi Şeyh Mustafa Gavsî Efendi yer almaktadır³⁶.

²⁹ Çolak, *Arşiv Belgelerinin Işığında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1100-1171/1689-1758) Hayatı, İcraatı ve Hayratı*, 197-198.

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 619, 31220.

³¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 634, 31951.

³² Nakşî tarikatı müritlerinin şeyh huzurunda diz üzerine oturup fikri ve nazarı masivadan tecerrüt ederek şeyhe ve dolayısıyla Hakka vasl ile teveccüh edip, şeyhin işaretleriyle Fatiha, İhlas, İnşirah surelerini muayyen adetlerde okumak yerinde kullanılır bir tabirdir, Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983), 1/767.

³³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 155, 7714.

³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Selim III. [AE.SSLM.III.]*, No. 385, 22233.

³⁵ Bu açılışta Sultan I. Mahmud altı dervişe altı tam zer-i mahub, yeniçeri sakaları ve fakirlerden sekiz kişiye de yarım zer-i mahub ihsan etmişti. İhsan edilen toplam zer-i mahub 25 gurusu yapmaktaydı, Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TSMA.d.]*, No. 2378.

³⁶ Adalet Çakır, *Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kâdîrilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006), 424.

3-Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin Kütüphane Vakfı:

Şeyh Mehmed Rızâ Efendi 299³⁷ kitabını, Hekimoğlu Ali Paşa Camii minberinin arkasındaki hücreye koydurarak, vakfetmiştir. Vakfiye tarihi 23 Cemaziyevvel 1153/16 Ağustos 1740 olup, Hekimoğlu Ali Paşa bu tarihte ilk Mısır valiliğindedir. Vakfiye, Mahmud Paşa Mahkemesi Naibi Hüseyin Şâkir ve İstanbul Kadısı Dürrîzâde Mustafa Efendi taraflarından tasdik edilmiştir. Vakfiye, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin evinde, müteveli tayin ettiği İmam Ahmed Efendi bin Abdurrahman Efendi ve şahitler huzurunda düzenlenmiştir. Fakat vakfiye suretinde şahitler kısmı yazılmamıştır. Vakfiyede Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin vakfettiği kitaplar teker teker zikredildikten sonra, bu kitapların caminin minberinin arkasında bulunan hücreye konulup burada muhafaza edilmesini, Pazartesi ve Perşembe günleri öğle namazından sonra hücrenin açılıp, kitapları mütalaa etmek isteyenlerin yine bu hücrede istifade etmesini ve daha sonra kitapların yerine konulup, hücre dışına çıkarılmamasını, hayattayken kendisinin hâfız-ı kütüb olduğunu söylemiş, vefatından sonra bu görevi evladının ekberine şart etmiştir. Ayrıca müderrislerden Mahirzade es-Seyyid Mustafa Şâkir Efendi'nin³⁸ de kitaplara hâfız-ı kütüb olmasını, onun vefatından sonra da büyük çocuğunun aynı görevi devam ettirmesi ve bunun mukabelesinde annesi Fatma Hatun'un vakfettiği mülkleri vakfından günlük 5 akçe almasını, birinin nazır olup günlük 3 akçe almasını istemiştir. Ayrıca annesi Fatma Hatun, Abdal Yâkub Türbesi'nde bir muhaddisin ve hadis talebesinin ders vermesini istemiş, bu ders sırasında ihtiyaç duyulan kitapların da kendi vakfettiği kitaplardan hafız-ı kütübler nezaretinde verilmesini ve ders sonunda geri alınarak yerine konmasını istemiştir. Mücellit esnafından birinin de yine annesi Fatma Hatun'un vakfından günlük 2 akçe almasını ve karşılığında her ay hafız-ı kütüb ile birlikte kitapların tozunu alıp, tamire ihtiyacı olan kitapları tamir edip ücretini annesi vakfının mütevellisinden almalarını şart etmiştir. Yine bir kişinin de kütüphane açıldığında kapısı önünde kayyım/kapıcı olup, günlük 2 akçe vazife almasını, ayrıca annesinin vakfına kim müteveli olursa kendi vakfına da müteveli olmasını şart etmiştir³⁹.

Mehmed Rızâ Efendi Kütüphanesi'nin günlük 2 akçe mücellit ve 2 akçe kapıcılık vazifeleri 1221/ 1806 senesinde Şeyhin torunu Mehmed Nasıreddin Efendi'ye tevcih

³⁷ Yüksek lisans tezimizde 296 kitap olduğunu söylemiştik, Şeyhin vakfiyesindeki iki numaradaki Mushaf'ın dört ayrı cilt olabileceğini düşünememiştir.

³⁸ Müderris olup, 1160/1747'de vefat etmiştir, şairdir, Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311), 3/124.

³⁹ Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 629, 37-40. Mehmed Rızâ Efendi'nin vakfiyesini ilk tespit eden İsmail Erünsal'dır. İsmail Erünsal, *Türk Kütüphaneler Tarihi II* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1988), 84, 187.

edilmişti⁴⁰. Hafız-ı kütüblüğü ise günlük 5 akçe vazifeyle 18 Haziran 1809'da Şeyh Ali Efendi bin Ahmed'e verilmişti⁴¹.

Mehmed Rızâ Efendi'nin vakfettiği kitapları şunlardır:

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
1	<u>Mushaf-ı şerîf: Çelebi Hasan⁴² hattıyla fıstık ta'âîr olunur tabaka kâğıtta tahrîr olunmuş ve etrâfı altın ile mücedvel ve müzehheb, kebîr</u>	1	Kur'an
2-5	<u>Mushaf-ı şerîf</u>	4	Kur'an
6	<u>Tefsîr-i Kadı Beyzavî</u>	2	Tefsir
7	<u>Tefsîr-i Kadı Beyzavî; etrâfı Şeyhzâde Hâşiyesi'yle muhaşşâ Sûre-i En'âm-ı şerîfe değîn</u>	1	Tefsir
8	<u>Hâşiyeye-i Şeyhzâde ale'l-Beyzavî</u>	1	Tefsir
9	<u>Hâşiyeye-i Beyzavî li-Abdûlgani Nablusî</u>	1	Tefsir
10	<u>Tefsîr-i Keşşaf</u>	3	Tefsir
11	<u>Tefsîr-i Kevasî</u>	2	Tefsir
12	<u>Tefsîr-i Cevherü'l-manzûm li-Şeyh Akile</u>	1	Tefsir
13	<u>Tefsîr-i ma'âlimi't-tenzîl</u>	3	Tefsir
14	<u>Tefsîr-i Ebû's-suûd Efendi</u>	4	Tefsir
15	<u>Tefsîr-i Kemal Paşazâde Efendi</u>	2	Tefsir
16	<u>Tefsîr-i Necmeddin el-Kübrâ</u>	3	Tefsir
17	<u>Tefsîr-i Ebu'l-leys</u>	1	Tefsir
18	<u>Tefsîr-i İbni Atâ</u>	1	Tefsir
19	<u>Tefsîr-i Vâhidî</u>	1	Tefsir
20	<u>Tefsîr-i Kâşânî</u>	1	Tefsir
21	<u>Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha li-Sadreddin el-Konevî</u>	1	Tefsir
22	<u>Tefsîr-i Sûre-i Nebe' ale't-tasavvuf</u>	1	Tefsir
23	<u>Tefsîr-i Sûre-i Fatiha li-İbni'l-Kemal ve Üssam ve Süruri</u>	1	Tefsir
24	<u>Tefsîr-i Sûre-i Yâsin li-Sadreddinzâde</u>	1	Tefsir
25	<u>Hâşiyeye alâ Sûre-i Hûd ilâ Sure-i Ra'd li-Seyyid Hüseyin</u>	1	Tefsir
26	<u>Akvâl fi âyâtî'l-mevâzin li-Ömer Efendi alâ Tefsîri'l-Beyzavî</u>	1	Tefsir
27	<u>Eczâ'-i Tefsîr-i Hanefî</u>	1	Tefsir
28	<u>Revnakü't-tefâsîr⁴³</u>	1	Tefsir
29	<u>Kitâbü'l-ihsân alâ kavâ'idi't-tefâsîr li-Şeyh el-Akile</u>	2	Tefsir
30	<u>Câmi'ü'l-letâyif alâ Sûre-i Yusuf</u>	1	Tefsir
31	<u>Ta'lîkât-ı Tefsîr-i Kadı Beyzavî min Sûre-i Hûd ilâ Sûre-i Ra'd li-İsmail en-Nablusî</u>	1	Tefsir
32	<u>Mecmû'a-i eczâ et-tefâsîr</u>	1	Tefsir
33	<u>Metn-i hadîs-i erba'în</u>	1	Hadis

⁴⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Selim III. [AE.SSLM.III.]*, No. 66, 3998.

⁴¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Haremeyn Muhasebesi Defterleri [EV.HMH.d.]*, 746.

⁴² Hasan Çelebi (ö.1002/1594'ten sonra), meşhur hattat Ahmed Karahisarî'nin kölesi ve öğrencisidir, M. Uğur Derman, "Hasan Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/312.

⁴³ Muhammed b. Necib el-Karahisarî'nin eseri, Davut Ayduz, "Muhammed Fuzûlî Elyazmaları Enstitüsü ve Enstitü'nün Kütüphanesinde Bulunan Tefsir ve Kurân Bilimlerine Dair Elyazmaları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Haziran 2001), 98.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
34	Metn-i meşârik-i şerîf ⁴⁴	1	Hadis
35	Câmi'ü'l-Buharî	1	Hadis
36	İbn Melek li-şerhi meşârik-i ş-şerîf	2	Hadis
37	Şerh-i dibâce-i meşârik-i şerîf	1	Hadis
38	Şerh-i meşârik li-Şeyhzâde ve ba'zen Hirevî	1	Hadis
39	Şerh-i hadîs-i erba'în li-Ali el-Kârî	1	Hadis
40	Şerh-i hısn-ı hasîn li-Ali el-Kârî	1	Hadis
41	Kitâbu câmi'ü'l-usûl fi hadîsi'r-Resûl Aleyhisselâm	1	Hadis
42	Hayâtü'l-kulûb ⁴⁵	1	Vaaz
43	Taharetü'l-kulûb ⁴⁶	1	Tasavvuf
44	Mişkâtü'l-envâr	1	Felsefe
45	Megâribü'z-zamân ⁴⁷	1	Tasavvuf
46	Tenbîhü'l-gâfilîn ⁴⁸	1	Nasihât
47	Delâ'ilü'l-hayrât ⁴⁹	1	Mecmua
48	Şerh-i delâ'ilü'l-hayrât li-Muhammed el-Fasî ⁵⁰	1	Mecmua
49	Tenbîhü'l-en'âm fi fezâ'ili salâti seyyidi'l-enâm ⁵¹	1	Vaaz
50	Riyâzü's-sâlihîn fi hadîsi seyyidi'l-mürselîn ⁵²	1	Hadis
51	Zübdetü'l-ahbâr ve tuhfeti'l-ahyâr fi vürûdi hadîsi'l-kudsî	1	Hadis
52	Hülasatü'l-ahbâr ⁵³	1	Tasavvuf
53	Zuhru'l-âbidîn li-İbni Melek ⁵⁴	1	Vaaz
54	Metn-i hısn-ı hasîn ⁵⁵ ve Sûre-i Kadîr	1	Hadis
55	Mecâlis-i Ümmi Sinanzâde	1	Vaaz
56	Şerh-i fezâ'ili's-salât fi delâ'ili mecâlis-i Ümmi Sinanzâde	1	Edebiyat
57	Mecâlis-i Şemseddinzâde	1	Vaaz

⁴⁴ Radiyyüddin es-Saganî'nin (ö.650/1252) *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye* eseri, Mehmet Görmez, "Sâgânî, Radiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/488.

⁴⁵ Abdülbarî es-Sinobî'nin (ö.936/1530) eseridir, Faruk Özdemir, "Abdülbarî es-Sinobî'nin Hayâtü'l-Kulûb Adlı Eserinde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin "Firavun İman Üzere Ölmüştür" İddiasına Reddiyesi", *Asos Journal* 6/78 (Eylül 2018), 222-239.

⁴⁶ Vakfiyede *Taharetü'l-kulûb li-İbni'l-Hacer el-Askalanî* şeklinde olsa da Askalanî'ye ait böyle bir kitap maalesef bulunamadı. Büyük ihtimalle Dirinî'ye (ö. 694/1295) ait *Taharetü'l-kulûb ve'l-ğudu li-allâmi'l-guyûb* olmalıdır, Mehmet Şener, "Dirinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/374.

⁴⁷ Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (ö.855/1451) eseridir, Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/362.

⁴⁸ Ebu'l-Leys Semerkandî'nin (ö.373/983) eseridir, İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 36/475.

⁴⁹ Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezulî'nin eseridir, Süleyman Uludağ, "Delâ'ilü'l-Hayrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/113-114.

⁵⁰ *Me'tâli'u'l-müsirrât bi-cila'i Delâ'ilü'l-hayrât*, Uludağ, "Delâ'ilü'l-Hayrât", 9/114.

⁵¹ el-Kayravani, Abdülcelil b. Muhammed b. Ahmed (ö. 960/1553).

⁵² Nevevî'nin (ö.676/1277) eseridir, Raşit Küçük, "Riyâzü's-Sâlihîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/146-147.

⁵³ Aziz Mahmud Hüdâi'nin (ö.1038/1628) eseridir, Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/340.

⁵⁴ İbn Melek'in (ö.821/1418'den sonra) *Bedrül-vaizîn ve zuhrü'l-âbidîn* adlı eseridir, Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/176.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) eseridir, Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/556.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
58	Mev'ize ve Du'ânâme ve Mesâ'il-i Abdullah b. Selâm ⁵⁶	1	Vaaz
59	Mecâlis mecmû'ası ⁵⁷	1	Vaaz
60	Mecmû'a-i tefâsîr ve ehadîs ve mev'ize	1	Mecmua
61	Fezâ'il-i şuhûr li-Ümmi Sinanzâde	1	Edebiyat
62	Kitâb-ı tırâzü'l-menkûş fi mehâsinî'l-hubûş ⁵⁸	1	Tarih
63	Mebâhisi zikri'l-cehri li-Muhyiddin el-Arabî	1	Tasavvuf
64	Ta'îlmü'l-müte'allim	2	Fıkıh
65	Es'ile ve ecvibe ve kısâs-ı enbiyâ	1	Tarih
66	Evveliyât-ı Ali Dede ⁵⁹	1	Fıkıh
67	Kitâb-ı mehâsinü's-seniyye fi şerhi'l-erba'în	1	Hadis
68	Hadîsü'l-erba'în li-Şeyh İsmail el-Mevlevî ⁶⁰	1	Hadis
69	Kıt'a min mesâbih ve'l-ehâdîs	1	Hadis
70	Hadîs-i müselsel-i te'lif-i Şeyh Akile	1	Hadis
71	Kitâbü'l-hubûr fi men yezûri'l-kubûr li-İbni'l-Abbas Ahmedi Teymiyye	1	Fıkıh
72	Miftâhü'l-ibâd fi fezâ'ili'l-gazve ve'l-cihâd	1	Edebiyat
73	Şemsü'l-ma'ârifî'l-kübrâ ⁶¹	1	Havas
74	Şemsü'l-ma'ârifî's-suğrâ ⁶²	1	Havas
75	Şemsü'l-âfâk ⁶³	1	Havas
76	Havâssü'l-Kur'ânî'l-azim li-Abdullah et-Temimi Arabî ve Farisî	2	Havas
77	Havâssü'l-Kur'ân li-İmâm es-Sarahsi el-müsemmâ bi-fevâ'idî'l-mâye	1	Havas
78	Havâssü'l-Kur'ân li-İmâm el-Yafii müsemmâ bi-dürri'n-nâzım ⁶⁴	1	Havas
79	Kabsu'l-ihtidâ li's-Şeyh Ebi'l-Abbas el-Bunî	1	Havas
80	Ta'îlkâtu'l-bûniyye ve'l-lum'atî'l-vakfiyye	1	Havas
81	Müstevcibetü'l-mehâmid fi şerhi Hatem Ebi Hamid ⁶⁵	1	Felsefe
82	Minhâcü'l-hanîf fi ismihi te'âlâ el-latîf	1	Akaid
83	Gâyetü'l-magnem fi ismillahi'l-a'zam ⁶⁶	1	Tasavvuf

⁵⁶ Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/135.

⁵⁷ Şeyh Enfizade İbrahim Vehbi Efendi'nin (ö.1122/1710) eseridir.

⁵⁸ Alâeddîn Muhammed b. Abdülbaki el-Mekkî el-Buharî, Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beyan, 1995), 241.

⁵⁹ Bosnevî Ali Dede'nin (ö.1007/1598) *Muḥaḍarâtü'l-evâil ve müsâmerâtü'l-evâhir* adlı eserinin ilk kısmıdır, Mehmet Serhan Tayşi, "Ali Dede, Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/386.

⁶⁰ Ankaravî İsmail Rusuhî'nin (ö.1041/1631) eseridir, Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusuhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/213.

⁶¹ Ahmed b. Ali el-Bunî'nin (ö.622/1225) eseridir, Semih Ceyhan, "Şemsü'l-Maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/532-533.

⁶² Ahmed b. Ali el-Bunî, Ceyhan, "Şemsü'l-Maârif", 38/533.

⁶³ Abdurrahman b. Muhammed Bistamî'nin (ö.858/1454) eseri, Mustafa Çağırıcı, "Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/218.

⁶⁴ Ebu Muhammed Abdullah b. Esad el-Yafî'nin eseri, Derya Baş, "Yâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/176.

⁶⁵ Gazzali.

⁶⁶ İbnü'd-Düreyhim'in (ö.762/1360) eseri, Mahmut Kaya, "İbnü'd-Düreyhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/18.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
84	Cevâhirü'l-hams şerhi esmâ'-i cehl ⁶⁷	1	Tasavvuf
85	Hizbü'l-a'zam li-Ali el-Kârî	1	Fıkıh
86	Lem'atü'n-nûrâniyye ⁶⁸	1	Cifr
87	Du'ânâme-i makâmât-ı müteberreke-i Fârisi	1	Edebiyat
88	Du'ânâme-i azîzân ve meşâyih-merdân	1	Edebiyat
89	Kenzü'l-arş	1	Edebiyat
90	Du'ânâme-i Cevşen li-İmâm Ali radyallahu anhu	1	Edebiyat
91	Mudarriye ve şerh-i istiğfâr-ı Alemî	1	Edebiyat
92	Dimyâtiyye	1	Edebiyat
93	Ed'iyye-i müstecâbe	1	Edebiyat
94	Evrâd-ı fethiyye	1	Edebiyat
95	Vird-i eş-Şeyh Hamid-i Aksarayî ⁶⁹	1	Tasavvuf
96	Da'vât mecmû'ası	1	Edebiyat
97	Dürer-i gurer	1	Fıkıh
98	Metn-i vikâye ⁷⁰	1	Fıkıh
99	Şerh-i vikâye	1	Fıkıh
100	Mültekâ ⁷¹	1	Fıkıh
101	Şerh-i mültekâ-i Damad ⁷²	1	Fıkıh
102	Şir'atü'l-İslâm şerhi Seyyid Alizâde ⁷³	1	Fıkıh
103	Hâşiye ale'l-hidâye	1	Fıkıh
104	Şerhi ikmâl ale'l-hidâye	1	Fıkıh
105	Gunyetü't-tâlibîn li-Şeyh Abdülkadir el-Geylanî	1	Ahlak
106	Şerh-i ta'lîmü'l-müte'allim ve mütenebbih	2	Fıkıh
107	Şerh-i fikh-ı ekber li-Ebi'l-Müntehâ ve bi-kavli'l-iber	1	Fıkıh
108	Mukaddime-i Ebu'l-leys ve eyyuhe'l-veled ve tuhfetü'l-mülûk	1	Fıkıh
109	Kitabü'n-nihâye fi şerhi'l-hidâye ⁷⁴	1	Fıkıh
110	Şerh-i kitâbü'l-hâc li-İbni Kemal ale'l-hidâye	1	Fıkıh
111	Fıkıh-ı Keydanî ma'a akâ'id	1	Fıkıh
112	Umdetü'l-islâm	1	Fıkıh
113	Cevâhirü'l-islâm ma'a akâ'id	1	Akaid

⁶⁷ Muhammed Gavs'in (ö.970/1563) eserine şerh, Khaliq Ahmad Nizami, "Gavs, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/403-404.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî'nin eş-Şeceretü'n-Numaniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye risalesine Sadreddin Konevî'nin yazdığı şerhtir, İrfan Gündüz, "Sadreddin Konevî'nin eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 1989), 101-111.

⁶⁹ Mahmut Ulu, "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 140.

⁷⁰ Burhanüşşerîa Mahmud b. Sadrüşşeria'nın eseridir, Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/106-108.

⁷¹ İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö.956/1549) eseridir, Şükrü Selim Has, "Mülteka'l-Ebhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/548-551.

⁷² Şeyhîzâde Abdurrahman'ın (ö.1078/1667) eseridir, Tahsin Özcan, "Şeyhîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/86.

⁷³ Muhammed b. Ebu Bekir İmamzâde'nin (ö.573/1177) eserine Yakub b. Seyyid Ali er-Rûmi el-Bursevî'nin yaptığı şerhtir, Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/210.

⁷⁴ Siğnakî'nin (ö.714/1314) eseridir, Rahmi Yaran, "Siğnakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/165.

Orhan Murat Çolak/ Abdal Yâkub/Hekimoğlu Ali Paşa Tekkesi, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi ve Kütüphanesi |66

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
114	Mecmû'a-i resâ'il	1	Mecmua
115	Mu'addilü's-salât ⁷⁵ ve resâ'il	1	Fıkıh
116	Ferâ'iz-i Ruşenâyinâme ⁷⁶	1	Ahlak
117	Mecmû'a-i ferâ'iz	1	Mecmua
118	Manzûme-i İbn Vehban ⁷⁷	1	Fıkıh
119	Metn-i akâ'id-i Ömer Neseî	1	Fıkıh usulü
120	Şerh-i akâ'id-i Ömer Neseî Menâr-ı İbn Melek	1	Fıkıh usulü
121	Şerh-i akâ'id-i Salahaddin li-Sadeddin et-Taftazanî	1	Kelam
122	Şerh-i akâ'id-i Hayali	1	Kelam
123	Ravzatü'l-cennât fi usûli'l-i'tikâdât ⁷⁸	1	Kelam
124	Risâle-i Adudiyye ⁷⁹	1	Ahlak
125	Mesud-ı Rûmî ⁸⁰	1	Adab
126	Akâ'id ve yakulü'l-abd ⁸¹	1	Akaid
127	Akâ'id ve menâkıb-ı Ebi Eyyub el-Ensârî	1	Tarih
128	Risâle-i mezâhibü'l-müte'allimîn li-Abdûlgani en-Nablusî	1	
129	Hanefiyye ve telhîs-i miftâh	1	Belagat
130	Akâ'id li-Birgivî Mehmed Efendi	1	Kelam
131	Şerh-i tavâli' li-seyyid eş-şerîf ⁸²	1	Kelam
132	Mecmû'atü'r-resâ'il	1	Mecmua
133	Sekkâkî ⁸³	1	Belagat
134	Mutavvel	1	Belagat
135	Muhtasar-ı me'âni ⁸⁴	1	Belagat
136	Şerh-i ebyâti'l-me'âni el-îzâh	1	Belagat
137	Kara Hâşiye	1	Mantık
138	İsaguci	1	Mantık

⁷⁵ İmam Birgivî'nin (ö.981/1573) eseridir, Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/193.

⁷⁶ Nâsır-ı Hüsrev'in (ö.465/1073'ten sonra) eseridir, Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/396-397.

⁷⁷ İbn Vehban'ın (ö.768/1367) eseridir, Ahmet Özel, "İbn Vehbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/442.

⁷⁸ Hasan Kâfi-i Akhisârî'nin (ö.1024/1615) eseridir, Muhammed Aruçi, "Hasan Kâfi Akhisârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/327.

⁷⁹ Adudüddin el-İcî'nin (ö.756/1355) eseridir, Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/413.

⁸⁰ Kemalüddin Mesud b. Hüseyin eş-Şirvanî'nin *Şerhu Âdâbi's-Semerkindî adlı eseri, Adem Güney, "Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkindî Adlı Eseri'nin Tenkitli Neşri", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, (2010) 85-93.

⁸¹ Ebu Muhammed Siracüddin Uşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî* adlı eseridir, M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/73-75.

⁸² Şemseddin el-İsfahanî'nin Kadı Beyzavî'ye ait *Ṭavâli'u'l-envâr'a* yaptığı şerhe Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö.816/1413) yazdığı hâşiyedir, Sadreddin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/136.

⁸³ Ebu Yakub es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseridir, İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebü Ya'küb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/333.

⁸⁴ Sadeddin et-Teftazanî'nin (ö. 792/1390) şerhidir, Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/299-308.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
139	Kul Ahmed ⁸⁵	1	Mantık
140	Tasdîkât	1	Mantık
141	Tasdîkât ve Tasavvurât	1	Mantık
142	Hüssam-ı Kâtib	1	Mantık
143	Metn-i Mesnevi-i şerîf li-Mevlânâ Celâleddin kuddise sirruhu	1	Edebiyat
144	Mesnevi	1	Edebiyat
145	Şerh-i Mesnevi-i şerîf	1	Edebiyat
146	Müfredât-ı Mesnevi li-Yusuf Sineçak	1	Edebiyat
147	Kâşifü'l-esrâr ⁸⁶	1	Edebiyat
148	Menâkıb-ı sevâkıb li-Mevlânâ Celâleddin	1	Tarih
149	Menâkıb-ı sipehsâlâr li-Mevlânâ Celâleddin	1	Tarih
150	Mantiku't-tayr li-Şeyh Attar	1	Tasavvuf
151	Şerh-i Pend-i Attar	2	Nasihah
152	Esrârname ve Terceme li-Şeyh Attar	2	Tasavvuf
153	Silsiletü'z-zeheb li-Mevlânâ Cami	1	Edebiyat
154	Bahâristân li-Mevlânâ Cami	1	Ahlak
155	Şerh-i rübâ'ıyyât li-Mevlânâ Cami	1	Tasavvuf
156	Şerh-i mu'âmmây-ı Cami li-Süruri ⁸⁷	1	Beyan
157	Nefehâtü'l-üns li-Mevlânâ Cami	1	Tasavvuf
158	Miftâhü'l-felâh ⁸⁸	1	Tasavvuf
159	Gülistân şerhi li-Yâkub Azmi	1	Edebiyat
160	Metn-i Bostân li-Şeyh Sadi	1	Edebiyat
161	Şerh-i Bostân li-Şem'î ve Süruri	1	Edebiyat
162	Mezheb-i Metn-i Hoca Hâfız-ı Şirazî	1	Edebiyat
163	Hoca Hâfız-ı Şirazî	1	Edebiyat
164	Şerh-i Hâfız li-Süruri	1	Edebiyat
165	Şerh-i Hâfız li-Şem'î	1	Edebiyat
166	Seyr-i Ebu İshak Kazerunî kuddise sirruhu	1	Tasavvuf
167	Dakâykü'l-hakâyık nazîre-i Gülistân te'lîf-i İbn Kemal	1	Lugat
168	Gülşen-ı râz	1	Edebiyat
169	Şerh-i Gülşen-i râz	1	Edebiyat
170	Mirsâdü'l-'ibâd li-Şeyh Necmeddin el-Kübrâ	1	Tasavvuf
171	İhyâ'ü'l-ulûm li'l-Muhyiddin el-Arabî ve resâ'il	5	Tasavvuf
172	Kitâbü'l-akîde el-müsemmâ bi-dürri'd-dürer li'l-Muhyiddin Arabî	1	Tasavvuf
173	Tecelliyât-ı Muhyiddin el-Arabî	1	Tasavvuf
174	Mecmû'a-i gavsıyye li-Muhyiddin el-Arabî	1	Tasavvuf
175	Şerh-i Tercümânü'l-eşvâk li-Muhyiddin el-Arabî	1	Edebiyat

⁸⁵ Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) şerhine yazılmış hâşiyedir, İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/246.

⁸⁶ Hasan-ı Zarîffî'nin (ö. 977/1569-70) Mesnevî şerhidir, Elif Temiz, "Hasan-ı Zarîffî'nin Mesnevî Şerhi Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Kış 2019), 759-761.

⁸⁷ Gelibolulu Sürurî'nin (ö. 969/1562) şerhidir, İsmail Güleç, "Sürurî, Muslihuddin Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/171.

⁸⁸ *Miftâhü'l-felâh eş-Şeyh Attar* adlı bu kitap Şeyh Attar'ın değil Şeyh Ataullah'ın yani İbn Ataullah İskenderî'nindir (ö. 709-1309), Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/337.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
176	Behcetü'l-envâr li'l-Abdülkadir el-Geylanî kuddise sirruhu ⁸⁹	1	Tarih
177	Fütüvvetnâme ve resâ'il li-Abdülkadir el-Geylanî	1	Tarih
178	Fütühü'l-gayb li-Abdülkadir el-Geylanî	1	Tasavvuf
179	Kitâb-ı kibritü'l-ahmer ve ulûmî's-Şeyhi'l-ekber li-Abdülvehhab eş-Şa'ranî	1	Tasavvuf
180	Cevâhirü'd-dürer li-Şa'ranî	1	Tasavvuf
181	Dürerü'l-gavvâs alâ fetâvâ Seyyidi Ali el-Havvas	1	Tasavvuf
182	Kitâbü'l-mîzân li's-Şa'ranî	1	Fıkıh
183	Şerhiyle Dîvân-ı Ömer bin el-Fârız	1	Edebiyat
184	Kasîde-i Ahmeriyye ma'a şerh-i Dîvân-ı Ömer bin el-Fârız	1	Edebiyat
185	Subhatü'l-envâr ⁹⁰	1	Edebiyat
186	Şerh-i Subhatü'l-envâr li-Mevlânâ Şem'î	1	Edebiyat
187	Avârifü'l-ma'ârifî'l-İmâm Şehabeddin es-Sühreverdi	1	Tasavvuf
188	Îzâhü'l-hikem li-şerhi metni'l-heyâkil li-Şehabeddin ⁹¹	1	Tasavvuf
189	Zahîretü'l-mülûk li-Şahabeddin el-Hemedanî	1	Siyaset
190	Letâ'ifü'l-metn li-Ebi'l-Hasan eş-Şazelî	1	Tasavvuf
191	Meslekü't-tâlibîn li-Şeyhü'l-İlahi kuddise sirruhu	1	Tasavvuf
192	Leme'ât-ı Fahreddin ⁹²	1	Tasavvuf
193	Kitâbı metni'l-me'âd ma'a şerhi lemahât li-Ebu'l-Vefa	1	
194	Câmî'ü'l-esrâr fi't-tasavvuf	1	Tasavvuf
195	Cevâhirü'l-esrâr ve zevâhiri'l-envâr ⁹³	1	Edebiyat
196	Keşfü'l-esrâr ⁹⁴ ve resâ'il	1	Tasavvuf
197	Kitâbü'l-müte'arrif li-mezhebi ehli't-tasavvuf	1	Tasavvuf
198	Risâle li-Mecdüddin Bağdadî fi't-tasavvuf	1	Tasavvuf
199	Miftâhü'l-cinân	1	
200	Gâyetü'l-imekân ⁹⁵	1	Tasavvuf
201	Menâkıb-ı Emir Sultan	1	Tarih
202	Hadâyikü's-şu'ârâ	1	Tarih
203	Resâ'il fi kıssa-i Nil ve Tûr-ı Sinâ	1	Edebiyat
204	Risâle li-Hoca Muhammed Parsa ve gayruhu	1	Tasavvuf
205	Enîsü'l-fukarâ li-İsmail Efendi ⁹⁶	1	Tasavvuf

⁸⁹ Abdülkadir-i Geylanî'nin (ö. 561/1166) menkıbelerinin en meşhuru Ali b. Yûsuf Şattanûffî'nin (ö. 713/1314) eseridir, Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/237.

⁹⁰ Molla Camî'nin (ö. 898/1492) *Subhatü'l-ibrâr* adlı eseridir, Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/97.

⁹¹ Ankaravî İsmail Rûsuhî'nin (ö. 1041/1631) Şehabeddin Sühreverdi'ye yaptığı şerhtir, Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", 3/212-213.

⁹² Fahreddin-i Irakî'nin (ö. 688/1289) eseridir, Orhan Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/85-86.

⁹³ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEK), "Kemâl ed-dîn Hüseyin b. Hasan el-Harezmi", <http://yazmalar.gov.tr/eser/cevahirul-esrar-ve-zevahirul-envar/29444> (Erişim 29.04.2023)

⁹⁴ Yiğitbaşı, Ahmed Şemseddin b. İsa'nın (ö. 910/1504) eseridir, Süleyman Uludağ, "Ahmed Şemseddin, Yiğitbaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/136.

⁹⁵ Taceddin Mahmud el-Üşnühi'nin eseridir, Abdülmelik İbrahimoğlu, "Muhammed Pârsâ'nın Başyapıtı Faslı'l-hitâb", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 14/3 (Aralık 2022), 1134.

⁹⁶ Erhan Yetik, "Minhâcü'l-Fukarâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/108-109.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
206	Menâkıb-ı evliyâ	1	Tarih
207	Şerh-i esmâü'l-hüsnâ	1	Edebiyat
208	Hadâyikü'l-hakâyık li-Şeyh Muhammed bin Ebi Bekir er-Razı	1	Tasavvuf
209	Şakâyikü'n-Numâniyye	1	Tarih
210	Vesâyây-ı İmâm-ı azam radyallahu anhu	1	Kelam
211	Vesâyây-ı kudsiyye li'l-Bişri'l-Hafi kuddise sirruhu	1	Tasavvuf
212	Merrâtü'l-aşk ve mişkâti's-sıdk	1	
213	Gencine-i râz ve risâle-i kutbâniyye	1	Edebiyat
214	Kürretü'l-uyûn ⁹⁷	1	Tasavvuf
215	Minhâcü'l-kâsîdîn ⁹⁸	1	Fıkıh
216	Kenzü'r-rümûz li-Şeyh Hüseyin ⁹⁹	1	Edebiyat
217	Mi'yârü't-tarîk ve hukûki'l-insân ¹⁰⁰	1	Tasavvuf
218	Kimyây-ı sa'âdet li-İmâm Gazzâlî	1	Tasavvuf
219	Risâle-i İmâm Kuşeyrî	1	Tasavvuf
220	Evrâdü'l-ahbâr	1	Tasavvuf
221	Tevârîh-i Taberî ¹⁰¹	1	Tarih
222	Istîlâhât-ı sûfiyye el-İmâm Kâşânî	1	Tasavvuf
223	Risâle-i tahkikiyye ve atvâr-ı seb'a li-Sünbül Efendi kuddise sirruhu ¹⁰²	1	Tasavvuf
224	Resâ'il-i adâb-ı tarîkât li's-Şeyh Abdülehad Nuri	1	Tasavvuf
225	Mevâ'idü'l-hakâyık li-Muhammed el-Mısırî kuddise sirruhu ¹⁰³	2	Tasavvuf
226	Kasîde-i bürde li's-Şeyhzâde	1	Edebiyat
227	Hilye-i hakanî	1	Edebiyat
228	Şerh-i kazâ-i ebyât-ı sitte	1	Edebiyat
229	Risâle fi tarîk-i ehullah fi't-tasavvuf li's-Şeyh Abdüllatif	1	Tasavvuf
230	Şerh-i kelimât-ı çehâryâr li-Ömer er-Resid	1	Edebiyat
231	Kelimât-ı çehâryâr radyallahu anhum	1	Edebiyat
232	Çend kelime li-İmâm Ali radyallahu anhu	1	Edebiyat
233	Osman ebvâb ¹⁰⁴	1	
234	Kısâs-ı eslâf	1	Edebiyat
235	Dîvân-ı Ruşenî ¹⁰⁵	2	Edebiyat

⁹⁷ Ahmed Rauff'nin (ö.1170/1756-57) eseridir, M. Baha Tanman, "Ahmed Raûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 2/120.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) eseridir, Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/548.

⁹⁹ Hüseyinî Sâdât el-Gurî'nin (ö. 729/1329'dan sonra) eseridir, Khaliq Ahmad Nizami, "Hüseyinî Sâdât El-Gürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/24.

¹⁰⁰ Abdülmecid-i Sivasî'nin (ö. 1049/1639) eseridir, Cengiz Gündoğdu, "Sivâsî, Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/287.

¹⁰¹ Muhammed b. Cerir Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eseridir, Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/317.

¹⁰² *Risâle-i Tahkikiyye ve Atvâr-ı Seb'a Sünbül Sinan Efendi'nin* (ö. 936/1529) iki farklı risalesidir, Hür Mahmut Yücer, "Sünbül Sinan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/136.

¹⁰³ Niyazi-i Mısırî'nin (ö. 1105/1694) eseridir, Mustafa Aşkar, "Niyâzi-i Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/167.

¹⁰⁴ Silik olduğundan okunamadı.

¹⁰⁵ Dede Ömer Ruşenî'nin (ö. 892/1487) eseridir, Mustafa İsmet Uzun, "Dede Ömer Rûşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/82.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
236	Kitâbü'l-mecmû' ma'a el-kisâs ve'l-eş'âr	1	Tasavvuf
237	Resâ'il fi hakki's-semâ ve'd-devr	1	Tasavvuf
238	Mecmû'a-i resâ'il fi't-tasavvuf ve evrâd-ı Saadeddin	1	Tasavvuf
239	Semâ-i ehl-i zikr li-Molla Arab ¹⁰⁶	1	Tasavvuf
240	Mecmû'a-i tasavvuf	1	Tasavvuf
241	Kitâbü's-siyâset fi tedbîri'r-riyâset	1	Siyaset
242	Mecmû'a-i Tımışvarî	1	Nasihât
243	Resâ'il-i Kâfiye ¹⁰⁷	1	Edebiyat
244	Ta'bîrnâme-i sagîr	1	Tabir
245	Risâletü'l-mekine fi't-tasavvufi's-sûfiyye	1	Tasavvuf
246	Risâletü't-teslîki'l-mürîd li's-Şeyh Abdullah eş-Şa'ranî	1	
247	Risâle-i atvâr-ı seb'a li-Sünbül Efendi ve Adli Efendi ¹⁰⁸	1	Tasavvuf
248	Risâletü's-sûfiyye-i sagîre te'lîf-i Osman el-Kayserî	1	Tasavvuf
249	Risâletü't-tecvîzi'z-zikr bi'd-deverân ve Risâletü't-tecvîd-i Kur'ân	1	Tasavvuf
250	Mecmû'a fi't-tasavvuf li-Mecdeddin el-Bağdadî	1	Tasavvuf
251	Dîvân-ı şâh ü gedâ ¹⁰⁹	1	Edebiyat
252	Dîvân-ı Şeyh Muhyi	1	Edebiyat
253	Dîvân-ı Hüdayî li-Şeyh Mahmud-ı Üsküdarî kuddise sirruhu	1	Edebiyat
254	Müferrihnâme ¹¹⁰	1	Edebiyat
255	Dîvân-ı Saib	1	Edebiyat
256	Nizâmü't-tevârîh ¹¹¹	1	Tarih
257	Dîvân ve gazeliyyât ve ilahiyyât	4	Edebiyat
258	Şeyh İbrahim Efendi ¹¹² 'nin İlahiyyâtı	1	Edebiyat
259	Şahidî ¹¹³	2	Edebiyat
260	Dîvân-ı Nefî	1	Edebiyat
261	Mecmû'a-i kâr ü nakış	1	Musiki
262	Kasâ'id-i Arabiyye	1	Edebiyat
263	Risâle-i sebeb-i zuhûr-ı vebâ	1	Tıp
264	Kalâyidü'l-ıkyân fi fezâ'il-i Âl-i Osman ¹¹⁴	1	Tarih
265	Mecmû'a-i ma'ârif-i ilahiyye ve'l-hakâyıki'l-keviyye	1	
266	Risâletü't-tafsîl	1	

¹⁰⁶ Molla Arap'ın (ö. 938/1531) eseridir, Tahsin Özcan, "Molla Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/241.

¹⁰⁷ Kemalpaşazade'nin eseridir, İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/246.

¹⁰⁸ Adli Hasan Efendi'nin (ö. 1062/1617) eseridir, Hür Mahmut Yücer, "Sünbülüyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/137.

¹⁰⁹ Taşlıcalı Yahya'nın (ö. 990/1582) eseridir, Bayram Ali Kaya, "Taşlıcalı Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/157.

¹¹⁰ Şeyhî, Yusuf Sinan b. Ahmed el-Germiyanî'nin (ö.834/1431) mesnevi türünde eseridir, Halit Biltekin, "Şeyhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/82.

¹¹¹ Kadı Beyzavî'nin (ö. 685/1286) eseridir, Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/102.

¹¹² Şeyh Mehmed Rıza Efendi'nin babası Şeyh Enfizade İbrahim Vehbi, (ö.1122/1710).

¹¹³ İbrahim Şahidî'nin (ö. 957/1550) divanıdır, Mustafa Çıpan, "Şahidî, İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/274.

¹¹⁴ Zeynüddin Mer'î b. Yusuf b. Ebi Bekr b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kermî'nin (ö. 1033/ 1624) eseridir, Kasım Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/186.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
267	Eş-Şeyh İbrahim Efendi ¹¹⁵ 'nin Du'ânâmesi	1	Edebiyat
268	Tuhfe fi fenni'l-hesâb	1	Matematik
269	Risâletü'l-felekiyyât-ı Süruri	1	Astronomi
270	Kitâb fi'l-hendese	1	Geometri
271	Risâle-i ceyb ve mukantarât	2	Astronomi
272	Pendnâme bâbü'l-ebvâb	1	Edebiyat
273	Risâle müte'allik fi illeti'l-mesâne	1	Tıp
274	Risâle-i Akdeniz hudûdu	1	Coğrafya
275	Kâfiye ¹¹⁶	1	Nahiv
276	Monlâ Cami ¹¹⁷	1	Nahiv
277	Dav ¹¹⁸	1	Nahiv
278	İsam ale'l-Cami ¹¹⁹	1	Nahiv
279	Misbâh ¹²⁰	1	Nahiv
280	Şerh-i misbâh	1	Nahiv
281	İftitâh ¹²¹	01	Nahiv
282	Şerh-i dibâce ¹²²	1	Nahiv
283	Şerh-i muğni'l-lebîb ¹²³	1	Nahiv
284	Avâmil-i İmâm Abdülkadir ¹²⁴	1	Nahiv
285	Avâmil-i cedîd ve resâ'il	1	Nahiv
286	Kavâ'id-i A'râb	1	Nahiv
287	Ünmûzec ¹²⁵	1	Nahiv
288	Mutavassıt ¹²⁶	1	Nahiv
289	Şerhiyle İzhâr	1	Nahiv
290	Şerh-i avâmil-i cedîd ¹²⁷	1	Nahiv

¹¹⁵ Şeyh Enfizade İbrahim Vehbi, (ö.1122/1710).

¹¹⁶ İbnü'l-Hacib'in (ö. 646/1249) eseridir, Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/57.

¹¹⁷ Abdurrahman-ı Camî'nin (ö. 898/1492) *Kafiye*'ye şerhi, Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7/98.

¹¹⁸ İsamüddin İsfarayînî'nin (ö. 945/1538) eseridir, İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsamüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516-517.

¹¹⁹ İsfarayînî'nin hocası Abdurrahman-ı Camî'nin *el-Fevâ'idü'z-Ziyâiyye* adlı eserine yazdığı hâşiyedir, Durmuş, "İsferâyînî, İsamüddin", 22/517.

¹²⁰ Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) eseridir, M. Sadi Çögenli, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/376.

¹²¹ Mutarrizî'nin *Misbah*'ına Hasan Paşa Niksarî'nin (ö. 827/1424) şerhidir, Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa, Niksarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/339.

¹²² Teftazanî'nin *Şerhu Dibâceti'l-Misbâh* eseridir, Özen, "Teftâzânî", 36/307.

¹²³ İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) eserine yapılan şerhtir, Mehmet Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/74-75.

¹²⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu."Abdülkâhir el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/248.

¹²⁵ Vakfiyede Nahiv kitapları arasında *Muzec* şeklinde yazılmış olan bu kitap, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Ünmûzec* adlı eseri olmalıdır, Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/237.

¹²⁶ İbnü'l-Hacib'in *el-Kafiye* adlı eserine Hasan b. Şerefşah'ın (ö. 715/1315 [?]) yaptığı şerhtir, Mustafa Çağrıç, "Hasan b. Şerefşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/354.

¹²⁷ Birgivî'nin (ö. 981/1573) eserinin şerhidir, Yüksel, "Birgivî", 6/193.

Sıra No	Eserin adı	Cilt Adedi	Konusu
291	Sarf cümlesi ¹²⁸	1	Sarf
292	Şafiyye ¹²⁹	1	Sarf
293	Sarf-ı Alaeddin el-Hocendî	1	Sarf
294	Sadeddin ve Şerh-i İzzî ¹³⁰	1	Sarf
295	Şerh-i İzzî es-Seyyid Hüseyin el-Halvetî	1	Sarf
296	Maksûd şerhi Hacı Baba	1	Sarf
297	Merâh şerhi Hasan Paşa ¹³¹	1	Sarf
298	Merâh şerhi Dunkuz ¹³²	1	Sarf
299	Şerhiyle Emsile ¹³³	1	Sarf

Bu kitapları ilim tasnifi bakımından şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

Konu	Kitap adedi
Adab	1
Ahlak	4
Akaid	3
Astronomi	2
Belagat	5
Beyan	1
Cifr	1
Coğrafya	1
Edebiyat	58
Felsefe	2
Fıkıh	23
Fıkıh Usulü	2
Geometri	1
Hadis	16
Havas	8
Kelam	6
Kur'an	5
Lugat	1
Mantık	6
Matematik	1
Mecmua	6
Musiki	1
Nahiv	16

¹²⁸ Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî ve el-Merâh adlı eserlerdir, Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253.

¹²⁹ Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", 21/57.

¹³⁰ Sadüddin et-Teftazanî'nin İzzeddin ez-Zencanî'nin eserine yaptığı şerhtir, Özen, "Teftâzânî", 36/306

¹³¹ Hasan Paşa Niksarî'nin *Merâhu'l-ervâh şerhi*, Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa, Niksârî", 16/339.

¹³² Kenan Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/166.

¹³³ İsmail Durmuş, "el-Emsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/166-167.

Konu	Kitap adedi
Nasihât	3
Sarf	9
Siyaset	2
Tabir	1
Tarih	14
Tasavvuf	56
Tefsir	27
Tıp	2
Vaaz	7
Toplam	291
Tespit edilemeyen	8
Genel Toplam	299

Tabloda da görüldüğü üzere Mehmed Rızâ Efendi'nin kitapları en çok Edebiyat ve Tasavvuf konularındadır. Edebiyat konusunda 58, Tasavvuf konusunda 56 kitap mevcuttur. Bu iki konudaki toplam kitap sayısı bütün koleksiyonun üçte birinden fazladır.

3.1. Edebiyat:

Koleksiyondaki edebi eserlerin detaylarına baktığımızda amellerin, vakitlerin, şahısların, şehir, ülke ve milletlerin faziletlerini anlatan fezâil kitapları, dua kitapları, Allah'a yaklaşmak için belirli zamanda ve miktarda yapılan ibadet, dua ve zikirleri anlatan evrad kitapları, divanlar, kıssalar, kasideler, esmaü'l-hüsna ve ism-i azam kitapları göze çarpmaktadır.

Edebiyat konulu kitapların yazarları arasında Ümmî Sinanzâde, Mevlânâ Celâleddin Rumî ve şârihleri, Molla Cami, Sadi-i Şirazi, İbn Fârız, Şeyhî ayrıca divanları olan Ruşenî, Şeyh Muhyi, Saib, Şahidî ve Nefî dikkat çekmektedir.

3.2. Tarih:

Tarih konusunda kıssalar, şüara tezkireleri, Eyyub-ı Ensarî, Mevlânâ Celâleddin Rumî, Abdülkadir-i Geylanî ve Emir Sultan'ın menakıbnameleri mevcuttur. Klasik tarih kitaplarından koleksiyonda sadece Taberî'nin tarihi¹³⁴ vardır.

Alâaddin Muhammed b. Abdülbaki el-Mekkî el-Buharî'nin (ölm. H.991) Habeşîlerin iyi özelliklerini anlatan *Kitâb-ı trâzü'n-menkûş fi mehâsini'l-hubûş* adlı kitabının koleksiyonda olması ilgi çekicidir. Şeyhin veli-nimeti Hekimoğlu Ali Paşa'nın en önemli

¹³⁴ *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk.*

siyasi destekçilerinden Darüssaade Ağası Hacı Beşir Ağa'nın Habeşî kökenli olduğu düşünüldüğünde bu kitabın koleksiyonda olması anlamlı gelmektedir.

Ayrıca Şeyh, devletini ve Osmanlı hânedanını sevmektedir. Osmanlı hânedanını yüceltmek için onun şerefli bir soya bağlama amacını güden Mer'i b. Yusuf el-Kermî'nin (1033/1624) *Kalâyidü'l-ıkyân fi fezâ'il-i Âl-i Osman* adlı eseri ile Muhyiddin İbn Arabî'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu çok önceden işaret ettiği *eş-Şeceretü'n-Numaniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye* risalesinin şerhi olan Sadreddin Konevî'nin *Lem'atü'n-nûrâniyye* adlı eserinin koleksiyonda olması buna güzel delillerdir.

3.3. Tefsir:

Tefsir konusunda Beyzavî ve hâşiyeleri, Keşşaf, Kevaşî, Şeyh Akile-i Mekkî, Ebussuud Efendi, Kemal Paşazâde, Necmeddin el-Kübrâ, Ebu'l-leys Semerkandî, İbn Atâ, Vâhidî, Kâşânî, Sadreddin-i Konevî ve Muhammed b. Necib el-Karahisarî'nin eserleri mevcuttur.

3.4. Hadis:

Bu konuda ise İmam Buharî, İbn Melek, Ali el-Kârî, Şeyhzâde, Hirevî ve Şeyh Akile-i Mekkî'nin kitapları vardır.

3.5. Sarf ve Nahiv:

Sarf konusunda *Sarf Cümlesi (Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî ve el-Merâh)* denilen beş kitabın tamamı ve bunların bazı şerhleri mevcuttur. Nahiv konusunda yazarlar ise İbnü'l-Hacib, Mutarriżî ve şârihleri ile Cürcanî ve Zemahşerî'dir.

3.6. Tasavvuf:

Koleksiyonda Tasavvuf konusunda çok sayıda âlim, tasavvuf büyüğü ve şeyhlerin adlarını görebiliyoruz. Bu isimler; Yazıcıoğlu Mehmed, Aziz Mahmud Hüdaî, Muhyiddin-i Arabî, İbnü'd-Düreyhim, Somuncu Baba, Şeyh Ataullah, Molla Cami, Kazerunî, Şeyh Necmeddin el-Kübrâ, Abdülkadir-i Geylanî, Abdülvehhab Şa'ranî, Seyyid Ali el-Havvas, Sühreverdi, İsmail Rüsühi Ankaravî, Şahabeddin Hemedanî, Ebu'l-Hasan Şazelî, Şeyhü'l-İlahî, Fahreddin-i Irakî, Mecdüddin-i Bağdadî, Hoca Muhammed Parsa, Ebubekir er-Razî, Ahmed Raufî, Abdülmecid-i Sivasî, İmam Gazzalî, İmam Kuşeyrî, İmam Kâşânî, Sünbül Sinan Efendi, Abdülehad Nuri, Niyazi-i Mısırî, Şeyh Abdüllatif, Molla Arap, Adli Hasan Efendi, Osman el-Kayserî, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, Dirinî, Taceddin Mahmud Üşnuhî ve Mehmed Rızâ Efendi'nin babası Enfî İbrahim Vehbi Efendi'dir.

Sayınca en fazla Muhyiddin-i Arabî'ye ait eser vardır ve bunlar; *İhyâü'l-ulûm, Kitâbü'l-akîde el-müsemmâ bi-Dürri'd-dürer, Tecelliyât-ı Muhyiddin el-Arabî, Mecmû'a-i Gavsîyye ve Şerh-i Tercümânü'l-eşvâk*'dir.

Devran, sema ve zikrin yasaklanması tartışmaları, bir tekkenin şeyhi olan Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'yi de yakından ilgilendirmekteydi ve tabii olarak konuyla alakalı birkaç risale de koleksiyonunda mevcuttu. Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye ve Atvâr-ı Seb'a* adlı eseri devran, sema ve zikri savunurken, Molla Arap'ın *Semâ-i ehl-i zikr* risalesi bunların haram olduğunu iddia etmekteydi. Ayrıca *Resâ'il fi hakki's-semâ ve'd-devr* ve *Risâletü't-tecvîzi'z-zikr bi'd-deverân* bu konuya eğilen diğer eserlerdi.

3.7. Kur'an:

Koleksiyonda toplam beş adet Mushaf yer almaktadır. Bunlardan biri Ahmed Karahisarî'nin öğrencisi Hasan Çelebi'nin (1002/1594'ten sonra) hattıyla fıstık denilen tabaka kâğıda yazılmış, etrafı altın ile mücedvel ve müzehheb büyük boyda idi ve belki de koleksiyonun sanat bakımından en nadide eseri idi.

3.8. Koleksiyonun Teşekkülü ve Bugünkü Durumu:

Koleksiyonda bulunan çok az eserin nereden geldiğini biliyoruz. Listede de görüleceği üzere koleksiyonda Enfi İbrahim Vehbi Efendi'ye ait bir cilt *Mecâlis Mecmû'ası*, bir cilt *İlahiyyât* ve bir cilt *Du'ânâme* mevcuttur. Bunlar Mehmed Rızâ Efendi'ye babasından intikal ettiğini bildiğimiz kitaplardır. Ancak daha fazlası intikal etmiş olmalıdır. Arşiv belgelerinde Mehmed Rızâ Efendi'nin babasından Mevlânâ İbrahim diye bahsedilmektedir ¹³⁵, bu da bize büyük ihtimalle medrese eğitimi aldığını düşündürmektedir. Medrese eğitimi almış ve eser yazmış bir şeyhin kitaplarının hatta kütüphanesinin olmaması düşünülemez. Sonuç olarak Mehmed Rızâ Efendi'ye babasından epeyce bir kitap intikal ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Koleksiyonun oluşumunda katkısı olduğunu bildiğimiz ikinci isim Mehmed Rızâ Efendi'nin hilafet aldığı Kadirî Şeyhi Muhammed b. Ahmed Akile-i Mekkî'dir. Mehmed Rızâ Efendi'nin koleksiyonunda Şeyh Akile'nin üç kitabı bulunmaktadır. Bunlardan ikisi şeyhin *Tefsîr-i cevherü'l-manzûm* ve *Kitâbü'l-ihsân* adlı tefsir kitapları, üçüncüsü ise *Hadîs-i müselsel* adlı hadis kitabıdır. Şeyh Akile Mekke'de yaşamış olmasına rağmen 1145/1732'de İstanbul'dadır ve Mehmed Rızâ Efendi ile de görüşmüş ve ona hilafet vermiştir. Görüştüğü bu zaman zarfında üç kitabını da hediye ettiği görülmektedir.

Hadis, tefsir, kelâm, tasavvuf ve tarih alanında eserler veren Şeyh Akile, Mekke'de doğmuş ve uzun süre burada yaşamış, ömrünün sonuna doğru Bağdat, Şam, Halep'te ders

¹³⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 229, 11426 derkenar.

okutup, icazet vermiş, 1143/1731'de Bağdat'ta Hintli sufi Seyyid Ali b. Abdullah el-Ayderus'un icazetiyle Şeyh Kasım b. Muhammed el-Bağdadî'nin elinden Kadirî şeyhliği hırkası giymiştir. Bazı kaynaklarda Şam'dan Anadolu veya İstanbul'a da geçtiği dillendirilmekteyse de bu konuda bir açıklık olmadığı ifade edilmektedir¹³⁶.

Fakat arşiv belgeleri Şeyh Akile'nin İstanbul'a geldiğini, gelmeden önce de Berekât ve Said ailesinin Mekke şerifliği mücadelelerinde Yahya b. Berekât'ın şerifliği için sadrazama mektup yazdığını göstermektedir. Yahya b. Berekât, 1130/1718-19 ve 1134/1722'de iki defa Mekke şerifi olmuş, ikincisinde yolsuzluk yaptığından dolayı azledilerek yerine Abdullah b. Said getirilmişti (Receb 1136/Nisan 1724)¹³⁷. Yahya b. Berekât bir ara Şam'da ikamete memur edilmiş, burada bazı isyan hareketlerine karıştığından dolayı Rodos'a gönderilmesi emredilmiştir (Zilkade 1136/Ağustos 1724)¹³⁸.

İşte bu olaylar akabinde Yahya b. Berekât'ı tekrar şerif seçtirmek isteyenler adına Şeyh Akile, sadrazama bir mektup yazmış ve bu mektubu ve arzları Mekke ahalisinden Şeyh Salih ile İstanbul'a göndermiştir. Bu mektubunda Şeyh Akile: "*şimdiki zamânda sadât-ı eşrâfda dîninde ve aklında ve kemâlinde ve hak ve şer'e ittibâ'ında Yahya bin Berekât'a bir ehad müsâvi ve müdâni yoktur*" diyerek Şerif Yahya'yı övmektedir¹³⁹.

Şeyh Akile, 1145/ 1732'de İstanbul'dadır. Bunu kendisi ve maiyetindekilerin İstanbul'dan deniz yoluyla Mısır üzerinden Mekke'ye dönüşlerini kolaylaştırmak için kalyon kaptanına verilen Cemaziyelahir 1145/ Aralık 1732 tarihli emirden anlamaktayız¹⁴⁰. Bu zaman zarfında hem Mehmed Rızâ Efendi ile hem de Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa ile görüşmüştür. İkisine de kitaplarından hediye etmiştir. Paşa'ya hediye ettikleri, bugün Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü'ndeki beş cilt *Cehverü'l-manzûm* (no: 58-62) ile bir cilt *ez-Ziyâde ve'l-ihsân/Kitâbü'l-ihsân* (no: 105) kitaplarıdır. Paşa'nın kütüphanesinde koleksiyon numarası 59 olan *Cehverü'l-manzûm*'un ikinci cildinin başındaki aşağıdaki ifade kitabın hediye edildiğini göstermektedir¹⁴¹.

¹³⁶ Abdülhamit Birışık, "İbn Akile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/304.

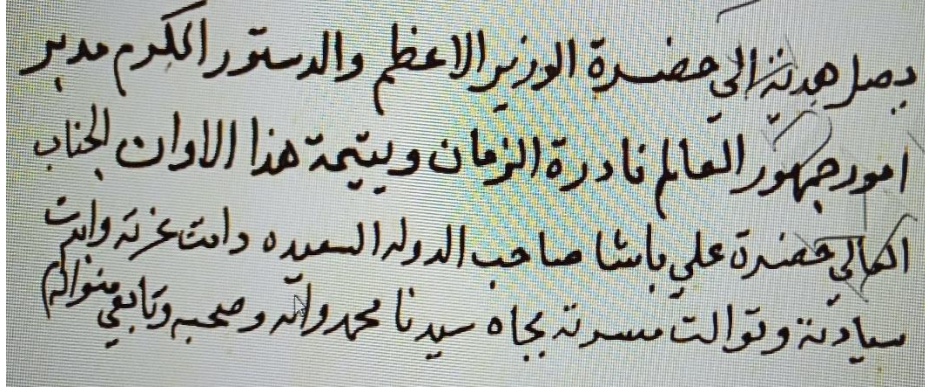
¹³⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Mühimme Defterleri [A.DVNSNMH.d.]*, No. 7, 40.

¹³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Ahmed III. [AE.SAMD.III.]*, No. 192, 18577.

¹³⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Ahmed III. [AE.SAMD.III.]*, No. 223, 21517.

¹⁴⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Mühimme Defterleri [A.DVNSNMH.d.]*, No. 139, 61.

¹⁴¹ İbn Akile-i Mekkî, *el-Cevherü'l-manzum* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 59), 1a.



وصل هدية الى حضرة الوزير الاعظم والدستور المكرم مدير امور جمهور العالم نادرة الزمان وبتيمة هذا الاوان الجناب العالي حضرة علي باشا صاحب الدولة السعيدة دامت عزته وايدت سيادته و توالت مسرته بجاه سيدنا محمد وآله و صحبه وتابعي منواله

Mehmed Rızâ Efendi'ye hediye ettikleri ise bugün Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü'ndeki bir cilt *Cehverü'l-manzûm* (no: 19/967¹⁴²) ile iki cilt *ez-Ziyâde ve'l-ihsân/Kitâbü'l-ihsân* (no: 5-6/954-955) kitaplarıdır. Bu kitaplardan *Cehverü'l-manzûm*'un 1a, 320b ve *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ın ilk cildinin 1a ve 290b varaklarındaki silik mühürler Mehmed Rızâ Efendi'ye ait olmalıdır.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü'nde şu an 29 eser vardır ve bu eserler 29 Nisan 1910 tarihinde camiden alınarak Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi'ne konmuştur. İçlerinde bazı tefsir kitaplarında silik de olsa Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin mühürleri seçilebilmektedir. Bunlardan koleksiyon no: 13/961 olan İbnü'l-Hadevs'in (ö. 630/1233) *Nihâyetü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsir kitabının 1a ve 319a, koleksiyon no: 14/962 olan Vahidî'nin (ö. 468/1076) *El-Vasit fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tefsir kitabının 1a ve 217a, koleksiyon no: 17/965 olan Ebu'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru Ebi'l-Leys Semerkandî* adlı kitabının 1a ve 251b varaklarında bu mühürler yer almaktadır.

Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü'nün hem camiden alınması hem de içlerinde Şeyhin mührünün olması, bu kitapların makalemizin konusu olan koleksiyondan kalanlar olduğu izlenimini vermektedir.

¹⁴² Burada iki farklı numara olması Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer alan Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü'nün, Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü'nden bağımsız bir bölüm olarak düşünülmemesinden ve Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü'nün son numarası olan 949'dan sonra Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü'nün 950'den devam eden numara almasındandır.

Ayrıca bu makalenin çıkış noktası olan Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin vakıf mührü, ilk defa *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri* kitabının ikinci baskısında neşredilmiştir. Arapça olan ve sülüsle yazılan bu mührde:

الله ذوالعطا وقف للشيخ محمد رضا 1153

“Allahu zü'l-'atâ vakfun li's-Şeyh Mehmed Rızâ sene 1153¹⁴³” yazılıdır.



Resim 1 Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin vakıf mührü

Fakat burada şu sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Mühür, bugün Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 183 numarada kayıtlı eserden alınmıştır. Yani yukarıda listesini verdiğimiz 299 eserlik koleksiyondan bir kitap nasıl Esad Efendi Bölümü'ne ya da eski tabiriyle Esad Efendi Kütüphanesi'ne girmiştir. Zebidî'nin (ö. 893/1488) hadisle ilgili *El-Fevâid ve's-sılat ve'l-avâid* adlı eseri olan Esad Efendi'deki bu kitap, Şeyhin mührünün olduğu varağındaki el-Hac Ahmed b. el-Hac Abdürrezzak'a ait temellük kaydından kitabın Şeyhin kütüphanesinden bir şekilde çıktığını ve el-Hac Ahmed'in eline geçip sonra Esad Efendi'nin kütüphanesine girdiğini göstermektedir.

Yeri gelmişken Şeyh Mehmed Rızâ Efendi kütüphanesinde tabii ki hırsızlık vakaları yaşanmış, bu şekilde koleksiyondan kitaplar da zayi olmuştur. 1892 senesinde türbede bulunan bir Kelam-ı Kadim'in çalınması buna iyi bir örnektir. Bu hırsızlığa ise külliye'nin kapılarını zamanında kapatmayan kapıcı sebep olmuştur¹⁴⁴. Yukarıda da bahsedildiği üzere türbede ders veren bir muhaddis ile onun talebesinin ihtiyaç duydukları kitaplar, Mehmed

¹⁴³ Yani Allah ihsan sahibidir. Şeyh Mehmed Rızâ'nın vakfidir, Kut-Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 340.

¹⁴⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 143, 86; 152, 2.

Rızâ Efendi'nin koleksiyonundan veriliyordu. Çalınan Kelam-ı Kadim'in de Şeyhin koleksiyonundan olduğuna şüphe yoktur.

4-Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'den Sonra Abdal Yâkub Tekkesi Şeyhleri Ve Enfizadeler:

Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin 1163/1750'de vefatından sonra tekkenin şeyhliği ve türbenin zaviyedarlığı şeyhin oğlu İbrahim Edhem Efendi'ye geçmiştir (12 Cemaziyelevvel 1164/ 8 Nisan 1751)¹⁴⁵.

Şeyh İbrahim Edhem ile Hekimoğlu Ali Paşa Vakfı mütevellisi olan Ali Paşa'nın oğlu Mehmed Galip Bey¹⁴⁶ (ö. 1182'den sonra) arasında vakfa ait evler konusunda bir mahkeme söz konusu olmuştu. Şeyh İbrahim Edhem Efendi bir şekilde vakfa ait 44 evi tasarrufuna geçirmiş, bunun üzerine vakıf mütevellisi Mehmed Galip Bey dava açmıştı. Altı ay süren bu dava sonunda 19320 akçe kira getirisi olan 44 ev, tekrar vakfa ilhak edilmiş ve vakıf bu dava için 4855 akçe masraf yapmıştı (Rebiülevvel-Şaban 1175/Ekim 1761-Mart 1762)¹⁴⁷

İbrahim Edhem Efendi aynı zamanda babaannesi Fatma Hatun vakıflarının mütevelliliğini de yapmıştır. Fatma Hatun vakfıyla ilgili onun döneminde çokça tevcihat yapılmıştır¹⁴⁸. İbrahim Edhem Efendi 22 Cemaziyelahir 1206/16 Şubat 1792'de vefat etmiş ve Abdal Yâkub Türbesi'nde babasının yanına defnolunmuştur.

İbrahim Edhem Efendi'nin vefatında oğlu 1200/1786 senesinde doğan Mehmed Nasıreddin Efendi küçük olduğundan zaviyenin şeyhliğine bir müddet Mehmed Rızâ Efendi'nin halifesi olan Şeyh Abdülkadir Efendi (ö. 1223/1808-09) vekalet etmiştir¹⁴⁹. Bu dönemde Fatma Hatun vakfının mütevelliliğini ise ablası Şerife Fatma Hanım yapmaktadır¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 229, 11426.

¹⁴⁶ Kapıcıbaşı ve mirahur-ı sani.

¹⁴⁷ Çolak, *Arşiv Belgelerinin Işığında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1100-1171/1689-1758) Hayatı, İcraatı ve Hayratı*, 220.

¹⁴⁸ İbrahim Edhem Efendi'nin arzlarıyla Fatma Hatun Vakfı'ndan yapılan cihet tevcihleri şunlardır; kitabet ciheti 24 Şaban 1175/20 Mart 1762'de Avnullah Halife'ye, 8 Cemaziyelevvel 1194/12 Mayıs 1780'de İbrahim b. Mehmed'e, Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 232, 11588; *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 269, 21544; câbilik ciheti 16 Şevval 1175/10 Mayıs 1762'de Ali Rüstem b. Nuh Halife'ye, 1 Cemaziyelevvel 1182/13 Eylül 1768'de Avnullah Halife'ye, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 195, 9739; 634, 31951; Mülkhan ve kandilci cihetleri 2 Zilkade 1179/12 Nisan 1766'da Osman b. Ramazan'a, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No.3, 115, 18 Rebiülevvel 1180/24 Ağustos 1766 *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 78, 5796; 3 Rebiülevvel 1184/27 Haziran 1770'de Ebubekir b. Abdullah'a, *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 290, 23251; türbede hadis okuma ciheti 22 Cemaziyelahir 1194/25 Haziran 1780'de İbrahim b. Mehmed'e, *Ali Emiri Abdülhamid I. [AE.SABH.I.]*, No. 193, 12914; yasinhan ciheti 7 Şaban 1194/8 Ağustos 1780'de Avnullah Halife b. Molla İbrahim'in vefatıyla kızı Şerife Halime Hanım'a tevcih olunmuştur, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 514, 25998.

¹⁴⁹ Zakir Şükrü Efendi, "İstanbul Tekkeleri, Silsile-i Meşayih I", 64; Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 4/1972.

¹⁵⁰ 1797 senesinde yasinhanlık cihetinin oğlu Mehmed Fazlullah Halife'ye tevcihi, mütevelliyeye Şerife Fatma Hanım'ın arzıyla olmuştur, Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 91, 4526.

1216/1801'de ise Mehmed Nasıreddin Efendi'ye Mehmed Emin Efendi vekâlet etmektedir. Bu tarihte tekkenin tahsisatı yetmediğinden, tekkenin işlerini tanzim etmekle görevlendirilen Eyüp'teki Şah Sultan Zaviyesi Şeyhi Ahmed Efendi'nin (ö. 1229) arziyle ekmek, pirinç ve et ihtiyaçları karşılanmıştır¹⁵¹.

Yukarıda bahsi geçtiği gibi Nasıreddin Efendi hem tekkenin şeyhliğini hem de dedesi Mehmed Rızâ Efendi'nin kütüphane vakfının mütevelliliğini, mücellitliğini ve kapıcılığını deruhte etmiştir. Ayrıca hatm-i haccân vakfının mütevellisi olmuştur (1212/1798)¹⁵².

Mehmed Nasıreddin Efendi 3 Cemaziyelevvel 1272/11 Ocak 1856'da vefat etmiş ve yine Abdal Yâkub Türbesi'ne defnedilmiştir. Mehmed Nasreddin Efendi'nin oğlu olmadığından şeyhlik, damatları Sünbül Efendi Türbedarı Şeyh Hamdullah Efendi'nin oğlu İsmail Sadeddin Efendi (Şerife Hesna Hanım'ın eşi) ile Mevleviye'den Seyyid Yahya Efendi'ye (Necmeddin Necibe Hanım'ın eşi) beraberce verilmiştir. Bu iki damat birer hafta nöbetleşe olarak icray-ı meşihat etmişler, Yahya Efendi'nin vefatıyla hissesi oğlu Rıza Efendi'ye kalmış, İsmail Sadeddin Efendi zikir yaptırırken, Rıza Efendi imamlık vazifesini icra etmiştir, Rıza Efendi'nin de vefatıyla hissesi Sadeddin Efendi'ye tevcih olunmuştur (Şevval 1310/Nisan-Mayıs 1893)¹⁵³.

İsmail Sadeddin Efendi, şeyhliği döneminde 1277/1861'de tekkede sâkin dervişlere Hekimoğlu Ali Paşa Vakfı'ndan verilen tahsisat yetmediğinden Evkaf Nezareti'ne başvurmuş ve bir miktar pirinç ve yağ tahsis edilmesini sağlamıştır¹⁵⁴. 1896 Ramazanı'nda Davudpaşa Mahallesi ve civarındaki Kadirî tekkelerine dağıtılan kurban, ekmek ve atıyyelerden Şeyh İsmail Sadeddin Efendi ve dervişlerine de ihsan edilmiştir¹⁵⁵.

Mısırlı Abbas Hilmi Paşa'nın validesinin şeyhi olduğundan Vâlîde şeyhi diye anılan İsmail Sadeddin Efendi, 17 Rebiülevvel 1331/24 Şubat 1913'de vefat etmiş ve Hekimoğlu Ali Paşa Camii haziresine defnedilmiştir. Mezartaşında: "Bu hânîkâh-ı âlide altmış bir sene seccâde-nişîn-i irşâd ve mülâzimet-i ezkâr ve evrâd iken dergâh-ı hakka intikâl eyleyen Vâlîde-i hazret-i Hıdîvî'nin şeyhi hâdimü'l-fukarâ es-Seyyid eş-Şeyh İsmail Sadeddin İbnü's-Şeyh Hamdullah Efendi" yazmaktadır.

İsmail Sadeddin Efendi'den sonra Abdal Yâkub Tekkesi'nin şeyhliğine oğlu Mehmed Eşref Efendi geçmiştir. 1273/1857'de doğan Eşref Efendi, Şevval 1288/1872'de Enderun-ı Hümayun ağalığına girmişse de bir yıl sonra istifa etmiş, Muharrem 1295/1878'de Rüşumat Emaneti Sergi Kalemî'ne, 4 Şaban 1312/31 Ocak 1895'de Rüşumat Emaneti Muhasebe

¹⁵¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 128, 6351.

¹⁵² Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 155, 7714.

¹⁵³ Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 4/1972.

¹⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemî Nezaret ve Devair Evrakı [A.MKT.NZD.]*, No. 345, 24.

¹⁵⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Zabtiye [Y.PRK.ZB.]*, No. 17, 27.

Kalemi Matbaası kâtipliğine tayin edilmiştir¹⁵⁶. 1913 senesinde vefat eden Mehmed Eşref Efendi, babasının parmaklıklı kabri içinde yatmaktadır.

Mehmed Eşref Efendi'den sonra şeyhliğe oğlu Hüseyin Müfid Erencan geçmiştir. Müfid Efendi, Davud Paşa Mahallesi'nde Hekimoğlu Ali Paşa Dergâhı'nda 1307/1890 senesinde doğmuştur. İlkokulu Gazi Ahmed Paşa Mektebi'nde, ortaokulu Davud Paşa Mektebi'nde okuyup, 1323/1906 senesinde mezun olmuştur. Vefa İdadisi'nde beş sene tahsil etmesine rağmen diploma alamadan Bayezid Camii'nde İstanbullu Hoca Mustafa Efendi'den üç sene Arapça tahsil etmiştir. 12 Şaban 1331/17 Temmuz 1913'te Hekimoğlu Ali Paşa Dergâhı şeyhliğine tayin edilmiştir¹⁵⁷. Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra İnhisarlar İdaresi'nde veznedarlık yapmış, 3 Kasım 1942'de Ramazan Bayramı'nın ikinci günü Üsküdar İskelesi'nde ani bir kriz sonucu vefat etmiştir. Hüseyin Müfid Efendi Rumelihisarı'nda Durmuş Dede Tekkesi'nin haziresine defnedilmiştir¹⁵⁸.

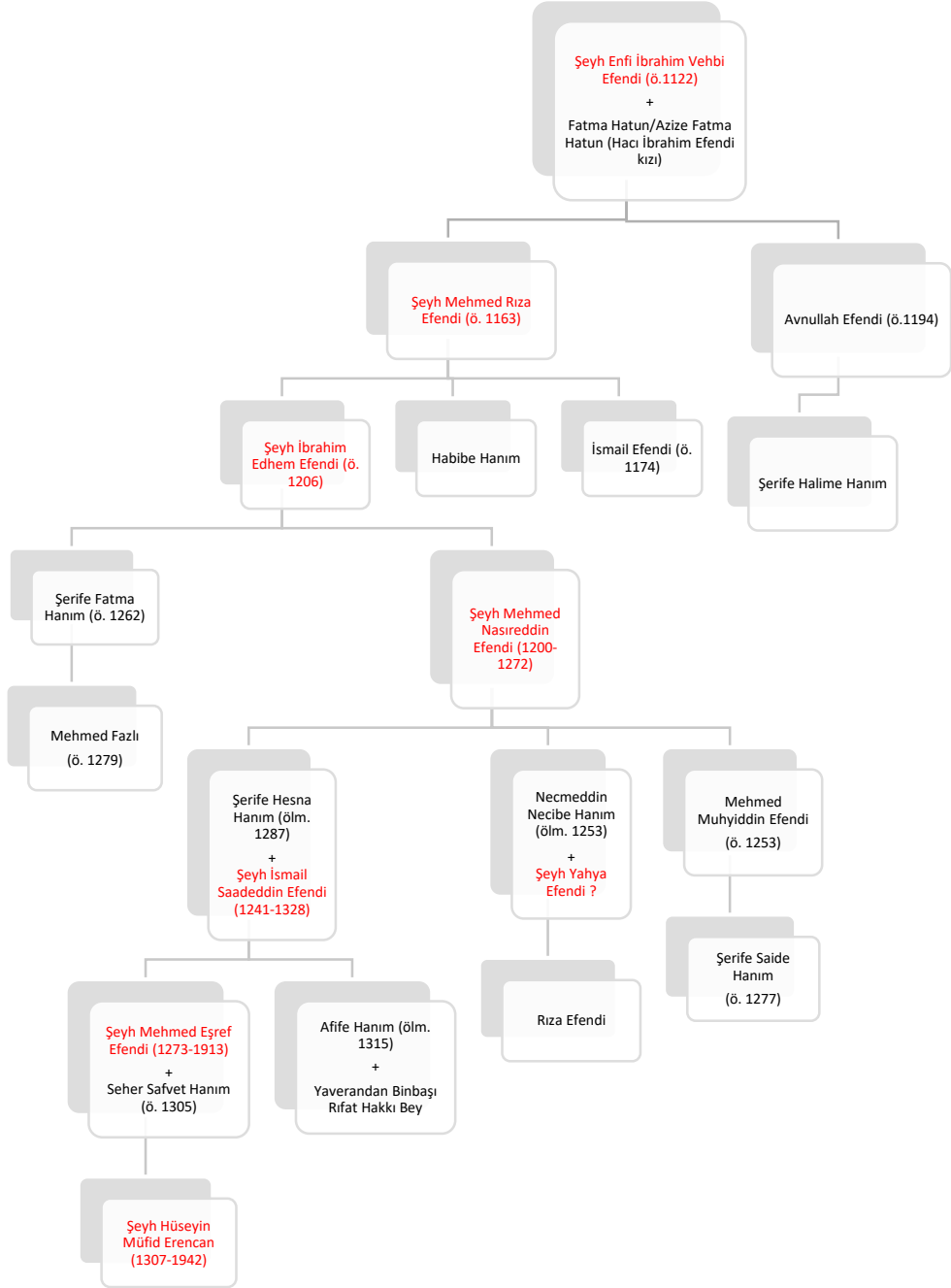
Hekimoğlu Ali Paşa'nın yaptırdığı tekke ile cami arasından Esekapı Sokağı geçmektedir. Esasen tekke binası, harem, selamlık ve derviş hücrelerinden ibaretti. Tekke bahçesi üzerinde bugün Tomarzalılar Kültür ve Yardımlaşma Vakfı (Hekimoğlu Kültür Merkezi) faaliyet göstermektedir.

¹⁵⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Defterleri [DH.SAİD.d]*, No. 6, 795.

¹⁵⁷ İsmail Kara, "Meclis-i Meşayih, Ulema-Tarikat Münasebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Terceme-i Hali", *Kutadgubilig* 1 (Ocak 2002), 200-201.

¹⁵⁸ Koç, *Revnaoğlu'nun İstanbul'u*, 4/1974.

Enfzade Ailesi'nin şeceresi ise şöyledir:¹⁵⁹



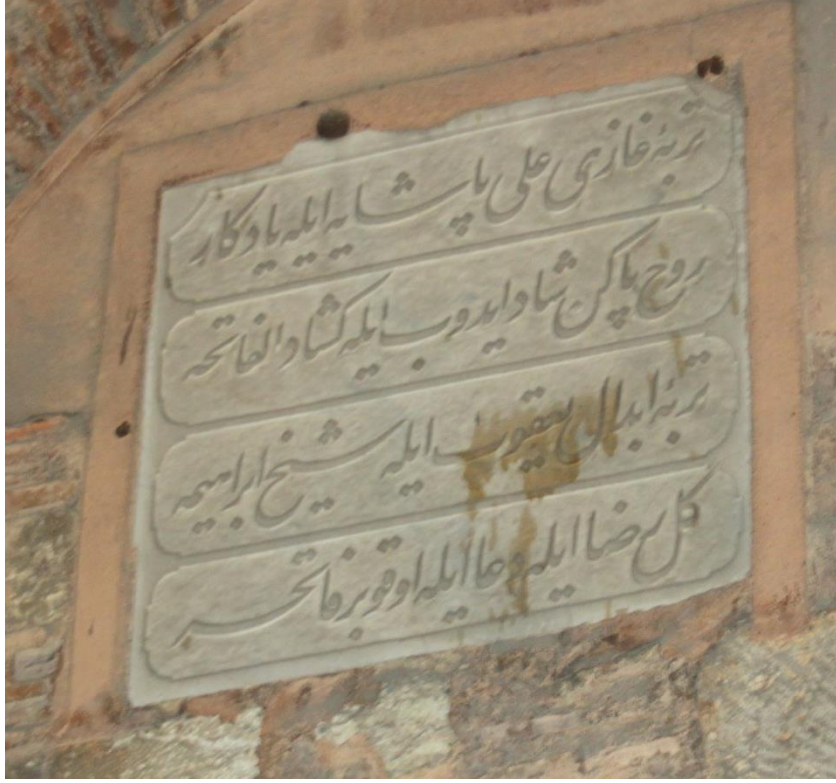
¹⁵⁹ Şeyhler kırmızı fontla gösterilmiştir.

Sonuç:

Büyük bir medeniyet kuran ecdadımız, sahip oldukları kitaplarla kütüphaneler kurup bunları Allah rızası için vakfederek gelecek nesillere aktarılmasını amaçlamıştır. Önceleri medrese ve camilerin içinde veya yanında kurulan kütüphaneler, zamanla müstakil olarak ortaya çıkmışlardır. Köprülü Kütüphanesi bunun iyi bir örneği olup, 18. Yüzyıl ve özellikle I. Mahmud zamanı Türk kütüphaneciliğinin altın devri olmuştur. Aynı dönemde büyük bir koleksiyoner ve sanat hâmisisi bir sadrazam olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın ve Abdal Yâkub Tekkesi'nin şeyhi, Şeyh Mehmed Rızâ Efendi de 1740'da Paşa'nın yaptırdığı caminin bir hücrelerinde yaklaşık 300 kitaplık bir kütüphane vakfı kurmuştur. Tasavvuf ve edebiyat konularında zengin olan bu koleksiyondan bazı kitaplar, yine külliye'nin bir parçası olan Abdal Yâkub Türbesi'nde yapılan derslerde okutuluyordu. Şeyhin vefatından sonra soyundan gelenler tekkeye şeyh olurken kütüphanesi vakfına da müteveli olmuşlardır. Zamanla hırsızlık gibi sebeplerden dolayı kitaplar zayi olmuştur. Koleksiyondan kalan az sayıda eser, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Camii Bölümü'nde yer almaktadır.



Resim 1 Hekimoğlu Ali Paşa Türbesi, fotoğraf: Orhan M. Çolak, 2014.



Resim 2 Hekimoğlu Ali Paşa Türbesi kitabesi, fotoğraf: Orhan M. Çolak, 2020.

Kaynakça

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Abdülhamid I. [AE.SABH.I.]*, No. 193, 12914.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Ahmed III. [AE.SAMD.III.]*, No. 192, 18577.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Ahmed III. [AE.SAMD.III.]*, No. 223, 21517.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Murad IV [AE.SMRD.IV.]*, No. 9, 850.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 78, 5796.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 269, 21544.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mustafa III. [AE.SMST.III.]*, No. 290, 23251.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Selim III. [AE.SSLM.III.]*, No. 66, 3998.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Selim III. [AE.SSLM.III.]*, No. 385, 22233.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Kalebend Defterleri [A.DVNS.KLB.d.]*, No. 3, 71.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Mühimme Defterleri [A.DVNSNMH.d.]*, No. 7, 40.
BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Mühimme Defterleri [A.DVNSNMH.d.]*, No. 139, 61.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 229, 11426.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 3, 115.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 91, 4526.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 128, 6351.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 155, 7714.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 195, 9739.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 229, 11426.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 232, 11588.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 443, 22416.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 514, 25998.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 619, 31220.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No: 634, 31951.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Defterleri [DH.SAİD.d.]*, No. 6, 795.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Haremeyn Muhasebesi Defterleri [EV.HMH.d.]*, 746.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Evkaf [İE. EV.]*, No. 12, 437.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 143, 86; 152, 2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Devair Evrakı [A.MKT.NZD.]*, No. 345, 24.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri [TSMA.d.]*, No. 2378.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Zabtiye [Y.PRK.ZB.]*, No. 17, 27.
- İSAM Şeriye Sicilleri Arşivi, İstanbul Balat Mahkemesi, No. 28, 83a.
- VGMA, Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Defter No. 629, 37-40.
- Akbulut, Mehmet Yılmaz. *Hekimoğlu Ali Paşa*. İstanbul: Timaş, 2022.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aruçi, Muhammed. "Hasan Kâfi Akhisârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/326-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aşkar, Mustafa. "Niyâzî-i Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/166-169. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
-

- Aydüz, Davut. "Muhammed Fuzûlî Elyazmaları Enstitüsü ve Enstitü'nün Kütüphanesinde Bulunan Tefsir ve Kurân Bilimlerine Dair Elyazmaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Haziran 2001), 89-102.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Baktır, Mustafa. "İbn Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Barkan, Ömer Lütfi – Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970.
- Baş, Derya. "Yâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bilgin, Orhan. "Fahreddîn-i Irâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/84-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Biltekin, Halit. "Şeyhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/80-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Birişik, Abdülhamit. "İbn Akile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Canatar, Mehmet. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 1009 (1600) Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004.
- Ceyhan, Semih. "Şemsü'l-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cici, Recep. "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağırıcı, Mustafa. "Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çağırıcı, Mustafa. "Hasan b. Şerefşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/353-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çakır, Adalet. *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kâdîrilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
-

- Çıpan, Mustafa. "Şâhidî, İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çolak, Orhan M.. *Arşiv Belgelerinin Işığı Altında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın (1100-1171/1689-1758) Hayatı, İcraatı ve Hayratı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Arşivcilik Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Çögenli, M. Sadi. "Mutarrizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Demirayak, Kenan. "Merâhu'l-Ervâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Derman, M. Uğur. "Hasan Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. "el-Emsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "İsferâyînî, İsâmüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'küb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erünsal, İsmail. *Türk Kütüphaneler Tarihi II*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Görgün, Tahsin. "Îcî, Adudüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Görmez, Mehmet. "Sâgânî, Radiyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güleç, İsmail. "Sürûrî, Muslihuddin Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/170-172. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gündoğdu, Cengiz. "Sivâsî, Abdülmecid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
-

- Gündüz, İrfan. "Sadreddin Konevî'nin eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 1989), 101-111.
- Güney, Adem. "Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkindî Adlı Eseri'nin Tenkitli Neşri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010), 85-93.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhir el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Has, Şükrü Selim. "Mülteka'l-Ebhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- İbn Akile-i Mekki. *el-Cevherü'l-manzûm*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 59, 1a.
- İbrahimoğlu, Abdülmelik. "Muhammed Pârsâ'nın Başyapıtı Faslü'l-hitâb". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14/3 (Aralık 2022), 1116-1143.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Galata Mahkemesi 259 Numaralı Sicil (H. 1137-1138 / 1724-1725)*. çev. Hüseyin Kılıç - Salih Kahriman. İstanbul: İstanbul Kültür AŞ, 2019.
- Kara, İsmail. "Meclis-i Meşayih, Ulema-Tarikat Münasebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Terceme-i Hali". *Kutadgubilig* 1 (Ocak 2002), 185-214.
- Kara, Mustafa. "İbn Atâullah el-İskenderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/337-338. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Bayram Ali. "Taşlıcalı Yahyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'd-Düreyhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kırbıyık, Kasım. "Mer'î b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Koç, Mustafa. *Revnaoğlu'nun İstanbul'u*. 4 cilt. İstanbul: Fatih Belediyesi, İstanbul 2021.
- Kut, Günay - Bayraktar, Nimet. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Kutlu, Hüseyin (haz.). *Kaybolan Medeniyetimiz, Hekimoğlu Ali Paşa Câmii Hazîresindeki Tarihî Mezar Taşları*. İstanbul: Uygulamalı Türk-İslâm Sanatları Kütüphanesi, 2005.
-

- Küçük, Raşit. "Riyâzü's-Sâlihîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. 3. cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan, 1995.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Gavs, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Hüseynî Sâdât el-Gürî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. 3. cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "İbn Hişâm en-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özcan, Tahsin. "Molla Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/240-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Özcan, Tahsin. "Şeyhîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/86. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdemir, Faruk. "Abdülbârî es-Sînôbî'nin Hayâtü'l-Kulûb Adlı Eserinde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin "Firavun İman Üzere Ölmüştür" İddiasına Reddiyesi". *Asos Journal* 6/78 (Eylül 2018), 222-239.
- Özel, Ahmet. "İbn Vehbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mustafa – Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". 44/235-238. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1.cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1983.
-

- Şener, Mehmet. "Dîrînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tanman, Baha. "Hekimoğlu Ali Paşa Camii'ne İlişkin Bazı Gözlemler". *Aslanapa Armağanı*. İstanbul: Bağlam, 1996), 253-280.
- Tanman, M. Baha. "Ahmed Raûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/120. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Ali Dede, Bosnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/386. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Temiz, Elif "Hasan-ı Zarîfî'nin Mesnevî Şerhi Kâşîfu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Kış 2019), 759-761.
- TYEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Kemâl ed-dîn Hüseyin b. Hasan el-Harezmi". Erişim 29.04.2023. <http://yazmalar.gov.tr/eser/cevahirul-esrar-ve-zevahirul-envar/29444>
- Ulu, Mahmut. "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri". *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 135-146.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Ahmed Şemseddin, Yiğitbaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Delâilü'l-Hayrât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Dede Ömer Rûşenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uzun, Mustafa. "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaran, Rahmi. "Siğnakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hasan Paşa, Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
-

- Yetik, Erhan. "Ankaravî, İsmâil Rusûhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yetik, Erhan. "Minhâcü'l-Fukarâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Aziz Mahmud Hüdâyî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki – Avcı, Yavuz-Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". 20/543-549. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sünbül Sinan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sünbülüyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/136-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2010..
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zakir Şükrü Efendi. "İstanbul Tekkeleri, Silsile-i Meşayih I". *İslam Medeniyeti* 4/4 (Ağustos 1980), 51-96.



Kur'ân Bağlamında Cin Gayb İlişkisi ve Cinlerin Gaybı Bilmelerinin İmkânı
The Relationship Between the Jinn and the Unseen in the Context of the Qur'ân and the Possibility of the Jinn's
Knowledge of the Unseen

Hasan Hüseyin İSLAM

Dr., Din Görevlisi, Diyânet İşleri Başkanlığı / Türkiye

hislam@live.nl

[orcid.org/ 0000-0001-9913-7055](https://orcid.org/0000-0001-9913-7055)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

Geliş Tarihi: 17 Nisan 2023 / **Date Received:** 17 April 2023

Kabul Tarihi: 28 Ağustos 2023 / **Date Accepted:** 28 August 2023

Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023

Cilt: 7, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 92-115 / **Volume:** 7, **Issue:** 1, **Pages:** 92-115

Atıf: İslam, Hasan Hüseyin. "Kur'ân Bağlamında Cin Gayb İlişkisi ve Cinlerin Gaybı Bilmelerinin İmkânı".
Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Eylül 2023), 92-115.

Citation: İslam, Hasan Hüseyin. "The Relationship Between the Jinn and the Unseen in the Context of the
Qur'ân and the Possibility of the Jinn's Knowledge of the Unseen". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu
University* 7/1 (September 2023), 92-115.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate,) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate,). No plagiarism detected.

Etik Beyan/ Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların
kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Hüseyin İslam)./ It is declared that scientific and ethical
principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have
been properly cited (Hasan Hüseyin İslam).

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile
lisanslanmıştır.

This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0
International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Hasan Hüseyin İslam/ Kur'ân Bağlamında Cin Gayb İlişkisi ve Cinlerin Gaybı Bilmelerinin İmkânı

Öz

Gayb, üzerinde tartışmaların en fazla yapıldığı konulardan birisidir. Çünkü insanın doğasında bilinmeyene, görünmeyene, esrarlı olana karşı bir merak duygusu bulunmaktadır. İnsanın bu merak duygusu, onu sürekli olarak görünenin ötesiyle ilgilenmeye yönlendirmiştir. Bu durum, cin ve rûh gibi varlıklardan *gaybî* bilgiler aldıklarını ve böylece gaybı bildiklerini öne sürerek maddi ve manevi çıkarlar sağlayan şaman, kâhin ve müneccim gibi birçok istismarcı kimselerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslam dinine göre cinlerin varlığı Kur'ân ayetleri ile tespit edilmektedir. Fakat cinlerin gaybı bildiklerini belirten herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Öte yandan gaybın *mutlak gayb*, *izafî gayb* şeklindeki taksimatı göz önünde bulundurulduğunda *gayb* bilgisine ulaşmanın imkânı bakımından insanlar ve cinler arasında bir takım farklılıkların olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla cinlerin hangi gaybî bilgilere ulaşmalarının mümkün olup olmadığı sorunsal bir problem olarak cevap beklemektedir. Çalışmamızda bu problem Kur'ân bağlamında cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Buna göre cinlerin, *izafî gayb* kısmına giren konularda bazı bilgilere sınırlı olarak ulaşabileceklerinin imkân dâhilinde olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Cin, Gayb, İmkân.

The Relationship Between the Jinn and the Unseen in the Context of the Qur'ân and the Possibility of the Jinn's Knowledge of the Unseen

Abstract

The unseen (gayb) is one of the most discussed topics. Because in human nature, there is a sense of curiosity towards the unknown, the unseen and the mysterious. This sense of curiosity of man has led him to be constantly interested in the beyond. This situation has led to the emergence of many abusive people such as shamans, soothsayers and astrologers who gain material and spiritual benefits by claiming that they receive information about the unseen from beings such as jinn and spirits and thus know the unseen. According to the religion of Islam, the existence of jinn is determined by the verses of the Qur'ân. However, there is no verse stating that jinn know the unseen. However, when the division of the unseen as the absolute unseen and the relative unseen is taken into account, it is seen that there are some differences between humans and jinn in terms of the possibility of accessing the knowledge of the unseen. Accordingly, the question whether it is possible for the jinn to reach the unseen information awaits an answer as a problem. In this study, this problem has been tried to be answered in the context of the Qur'ân. Accordingly, it is thought that it is possible for the jinn to have limited access to some information on the subjects that are in the relative unseen.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Jinn, Unseen, Possibility.

Giriş

İslam literatüründe *gayb* kavramı, görünen ve bilinebilen alanın zıddı anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'a göre mutlak gayb bilgisi, Allah'ın imkân vermesi ile mümkün olabilen bir kısım istisnalar dışında Allah'a aittir.¹ Herhangi bir varlığın bu bilgi alanına ulaştığını söylemesi, Allah'ın mutlak gayb bilgisine ortak olduğunu iddia etmesi anlamına gelmektedir ki bu da Kur'ân'ın temel ilkesi olan tevhid inancına tamamen ters düşmektedir. Ancak akıl ve merak sahibi olan insanoğlu, duyularıyla ve algılayabildikleri ile yetinmemiş, Gayba dair bilginin peşine düşmüştür. Bunun için gizli ve esrarlı bir âlemin varlığı gündemini her zaman meşgul etmiştir.² Kimilerine göre insanlığın gündeminde olan görünmeyen âlemin bulunuşu, o âleme ait varlıklardan ve oluşlardan söz edilişi, insanın korkularının, endişe ve kaygılarının sonucudur.³ Bu durum, hem ilkel kabile dinlerinde hem de semavî dinlerin mensuplarında görülmektedir. Semavi olmayan dinlerdeki görülmeyen varlıklara (cin, şeytan ve iblis) olan bu inanç Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da bulunmakla birlikte bu varlıklar tarif ve tanım bakımından birbirine karıştırılmıştır. İslam dinine göre ise net olarak tanımlanan ve Kur'ân tarafından bildirilen bu varlıkların mevcudiyetine iman etmek farzdır.

Çalışmamızın amacı, cinlerin gayb ile ilişkilerinin doğru olarak anlaşılmasını sağlamak ve bu bağlamda cinlerin gaybi bilgilere ulaşmalarının mümkün olup olmadığını ortaya koymaktır. Çalışmamız, konuyla ilgili önceki yapılmış çalışmalardan farklı olarak gaybın bilinebilir olan kısımlarının olup olmadığı, hangi kısım gaybın bilenebileceği ve kimler tarafından bilenebileceği sorunsalını ortaya koymak suretiyle gayb-cin ilişkisi hakkında tam olarak bir yere oturtulamayan; cinlerin *gaybî* bilgilere ulaşabilmelerinin imkânını/imkansızlığını ortaya koymak şeklinde olacaktır. Bu paralelde İ. Halil Erdoğan'ın "Metafizik Alemde Cinlerle İrtibatın İmkânı" şeklinde yapmış olduğu çalışması konuyu kelâm disiplini açısından ele alan bir çalışma olup bu çalışmada daha çok cinlerle irtibat konusu üzerinde durulmuştur. Biz ise cinlerin gaybî bilgilere ulaşabilmelerinin mümkün olup olmadığını tefsir disiplini açısından değerlendirerek ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle cinlerin mahiyeti, onların teklifle muhatap olmaları ve insanların onlarla irtibata/iletişime geçmelerinin; insanlar tarafından görülebilmelerinin mümkün olup olmadığı hakkında bir bilgi verilecek daha sonra da gayb problemi üzerinde durularak cinlerin gayb ile ilişkilerinin neler olduğu konusu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹ el-En'âm 6/59.

² Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 15.

³ Albayrak, *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*, 26.

Bu çalışmamızda başta Kur'ân olmak üzere çeşitli tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm kitaplarından, konumuzla ilgili yapılmış çalışmalardan (kitaplardan) ve bu konuda yazılan makalelerden istifade edildi.

1. Cin Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça *ce-ne-ne* kökünden türeyen ve müfredi *cinn*, çoğulu ise *cinne* olan⁴ *cinn* kelimesi, bir şeyi hislerden örtmek, gizlemek ve saklamak anlamlarına gelmektedir.⁵ İbn Manzûr'a vd. dilcilere göre gözlerden gizlenen ve yaratılan her türlü varlık cin anlamını içermektedir.⁶ Bu anlamda insanın duyu ve kavrayışının ötesinde kalan ruhsal varlık türlerinden olan *cin*, *melek*⁷ ve *şeytan* kelimeleri, bir üst kavram olarak *cin* kelimesi ile ifade edilebilmektedir. Ayrıca göğüs tarafından kapatıldığından dolayı kalbe *cenân*, akli örtmesinden dolayı deliliğe *cinnet*, kalkan gibi insanı arkasında saklayan şeylere de *cünne*,⁸ anne karnında gizlenmesinden dolayı bebeğe de *cenin* denilmektedir.⁹ “Şeytanlar da gizlenmeleri konusunda cinlerle aynı özellikleri taşıdıklarından dolayı cinlerden bir nevi olarak kabul edilmiştir.”¹⁰ Bundan dolayı Kur'ân'da “*Gecenin karanlığı onu kaplayınca*”¹¹ ifadesi kullanılmış, bununla karanlığın onu gizlemesi ve örtmesi ifade edilmiştir. Kur'ân'da cinlerin “yabancı”¹², “kâhin-müneccim”¹³, ve “hünerli usta”¹⁴ şeklinde nitelendiği de görülmektedir.

Kur'ân'da kullanılan *İblîs* kelimesi hakkında Âdem'in (as) insanlığın atası olduğu gibi cinlerin ilk atası ve onun için özel isim olduğu¹⁵ yönündeki görüşlerin ise isabetli olmadığı görülmektedir. Araştırmacılar, Kâbil'in insanların ilk günah işleyeni olduğu gibi *İblîs*'in de cinlerden ilk günah işleyene ve ilk şeytan olana verilen isim olduğunu belirtmektedirler. Nitekim cinlerden inkâr yolunu seçenler *şeytan*, inkâr yolunu seçmeyip imana yönelenler

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119/1707), 704.

⁵ Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Kahire: Dâru'l-Meymeniyye, 1324/1906), 98.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 701.

⁷ Ancak Kur'ân'da “*Kıyamet günü, Allah Teâlâ onların hepsini bir araya toplar ve meleklere: 'bunlar size mi tapıyorlardı?' der. Melekler de: 'seni tenzih ederiz; onlar değil, sen bizim dayanağımızsın. Aksine onlar, cinlere tapıyorlardı ve onlara inanyorlardı.*” şeklindeki diyalogta meleklerin ve cinlerin birbirinden ayrı varlıklar olduklarına işaret edilmektedir. Bk. Sebe' 34/40-41.

⁸ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Makâyîsü'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Fikr), ts., 422.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 701.

¹⁰ Ahmed İzzuddîn Beyânünî, *el-İmânu bi'l-melâike* (Dâru's-Selâm, 1405/1985), 110.

¹¹ el-En'âm 6/76.

¹² el-Ahkâf 46/29-32; el-Cin 72/3-5, 16.

¹³ Sebe' 34/14.

¹⁴ Sebe' 34/13.

¹⁵ Ömer Ahmed Muhtâr, *el-Mu'cemu'l-mevsû li elfâzi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm ve kıraâtihi* (Riyâd: Müessesetü sûtûru'l-Ma'rife, 1423/2002), 60.

cin diye isimlendirilmiştir. Buna göre Allah'a ilk isyan eden cinin *İblîs* olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶

Konumuz cinlerle gayb arasındaki ilişkiyi ortaya koymak olduğu için öncelikle cinlerin mahiyetinin, onların görülebilmelerinin ve onlarla irtibatın mümkün olup olmadığının ortaya konulması gerekmektedir.

1.1. Cinlerin Mahiyeti

Kur'ân'da 50 ayette geçen cin kelimesi ve türevleri; 11 surede 22 ayette *cinn*, 4 surede 7 ayette *cann*, 7 surede 10 ayette *cinne* ve 9 surede 11 ayette *meclûn* şeklinde geçmektedir.¹⁷ Bu ayetlere göre cinlerin insanlardan önce dumansız bir¹⁸ ateşten yaratıldığı¹⁹, bu ateşin²⁰ yalın (yükselen sarı ve yeşilimsi)²¹ kavurucu bir alev olduğu ve onların duyularla algılanamayan varlıklar olduğuna²² vurgu yapılmaktadır.²³ Bunun yanısıra latif cisimler olan cinler bir ruha sahiptirler. Farklı şekillere girmeye kabiliyetli olarak yaratılmış varlıklardır. Yerler, içerler, evlenirler, tıpkı insanlar gibi çoğalırlar ve ölürler.²⁴ Cinler çok uzak mesafeleri çok kısa zamanda katedebilen²⁵, gökyüzüne çıkabilen²⁶, insanların güçlerinin yetmediği çok zor ve büyük işlere güç yetirebilen²⁷, kendilerine uyarıcı ve peygamberler gönderilen²⁸ irade ve şuur sahibi varlıklardır.²⁹ Ayrıca cinlerin kalplerinin, gözlerinin, kulaklarının³⁰, seslerinin olduğu³¹ ve konuştukları³² da Kur'ân ayetlerinde bildirilmektedir.

¹⁶ 'Abdullah Sirâcî'd-Dîn, *el-Îmânu bi'l-Melâike* (Halep: Dâru'l-Felâh, 1391/1972), 236.

¹⁷ İbrahim Kemal Ethem, *e's-Sihru ve's-seharatu min minzâri'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Beyrut: Dâru'n-Nedve el-İslamiyye, 1411/1991), 76.

¹⁸ el-Hicr 15/27

¹⁹ el-A'râf 7/12; Ayrıca bk. İsfehânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân* "Ays", 261.

²⁰ Bazı âlimler bu ateşin bilinen ateşten yetmiş kat yoğun ve çok etkili olduğunu söylemektedir. Bk. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3059.

²¹ er-Rahman 55/15.

²² el-A'râf 7/27.

²³ Cinler, ancak yılan, akrep, köpek ve siyah kedi gibi suretlere büründükleri takdirde görünebilirler. Bk. Ethem, *e's-Sihru ve's-seharatu min minzâri'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 129.

²⁴ Beyânûnî, *el-Îmânu bi'l-melâike* (Dâru's-Selâm, 1405/1985), 109; Sirâcî'd-Dîn, *el-Îmânu bi'l-Melâike*, 237.

²⁵ en-Neml 27/39.

²⁶ el-Cin 72/8-9.

²⁷ Süleyman (as)'ın kendisi Şam'da iken Yemen'deki Belkıs'ın tahtını kendisine kimin getirebileceğini sorması üzerine "Cinlerden bir ifrit'in sen makamından kalkmadan ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter ve bana güvenebilirsiniz!" demesi buna işaret etmektedir. Bk. en-Neml 27/38-39; Ayrıca cinlerden bir kısmının Süleyman'ın (as) emrinde çalıştıkları, onların Süleyman'a kalelerden, heykellerden, havuzlar kadar (geniş) leğenlerden, sabit kazanlardan ne dilerse yaptıkları belirtilerek cinlerin zor işlere güç yetirebildikleri bildirilmektedir. Bk. Sebe' 34/12-13.

²⁸ el-En'âm 6/130.

²⁹ M. Süreyya Şahin, "Cin", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/5.

³⁰ el-A'râf 7/179; el-Cin 72/1.

³¹ el-İsrâ 17/64.

³² el-Cin 72/1-5.

İslam âlimleri cinlerin mahiyeti ile ilgili olan ayetlerin tefsir ve yorumundan ve bu konudaki hadislerden yola çıkarak iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir: 1. Cinler kendi başına kâim olan gayri maddî cevherlerden oluşur ki ve Gazzâlî v. bu görüşte olanlardır. 2. Cinler maddî cevherlerden oluşur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkılânî v. olmak üzere Eş'arîler'in çoğunluğu da bu görüştedirler. Bu grupta yer alan İbn Haldûn ise duyularla algılanamadıklarından ve neye delâlet ettikleri bilinemediğinden Kur'ân'da geçen melek, ruh, cin gibi kavramların müteşâbihattan kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Reşid Rıza gibi bir kısım son dönem araştırmacıları, cinlerin mikroplardan³³ veya kozmik ışınlardan³⁴ ibaret oldukları tarzında birtakım görüşler ileri sürmüşler de bunlar ilmî bakımdan temellendirilememiş teoriler niteliğindedir. İslam âlimlerinin genel görüşüne göre cinler, meleklerin ve insanların dışında üçüncü bir varlık âlemidir. Cinler akıl ve idrak sahibi varlıklardır.³⁵ Bu görüşün delili de Kur'ân ve hadislerdir. Zira Kur'ân ayetleri ve hadislerde bildirilenlerin dışında cinlerin mahiyeti ile ilgili sahih ve doğru bilgiye ulaşmamız mümkün değildir.

1.2. Cinlerle İrtibatın İmkânı

İnsanoğlunun tarih boyunca gayb esrarına olan merakından dolayı kâhinlere ve arraflara gittikleri görülmektedir. Bunun sebebi kâhinlerin ve arrafların cinlerle irtibat kurdukları yönündeki inançlarıdır.³⁶ Kur'ân'ın "*Ki, o (Kur'ân) elbette değerli bir elçinin sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! Âlemlerin Rabb'inden indirilmiştir.*"³⁷ ifadesi, vahyin indiği dönemde müşriklerin, şairlerin ve kâhinlerin cinler vasıtasıyla gök haberlerini aldıklarına inandıklarını göstermektedir. Öte yandan günümüzde de "adeta bir sektör haline gelen falcılık, medyumluk, kehanet, sihir ve büyücülük gibi faaliyetlerin alt yapısı cinler ile iletişime dayandırılmaktadır. Hatta cinler ile iletişim kurduğunu iddia ederek toplumda alternatif tıp oluşturma çabası içinde olan ve şifacılık yapan kimselerin bulunduğu"³⁸, konu hakkında bilgisi olmayan günümüz insanının da bunlara inandıkları, kâhinler veya cinciler tarafından istismar edildikleri görülmektedir. Buna göre maddi menfaat sağlamak amacıyla yapılan bu tür aldatıcıların iddialarına ilmi olarak cevap verilmesi gerekmektedir. Burada karşımıza cinler insanlar tarafından görülebilir mi? Onlarla iletişime geçmek mümkün

³³ Ahmet Saim Kılavuz, "Cin (Kelam)", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/9.

³⁴ Hayati Aydın, "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1636.

³⁵ Ömer İbni Süleymân İbni Abdillâh el-Aşkar 'Atîbî, '*Âlemu'l-cin ve 'ş-şeyâtîn* (Küveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1404/1984), 13.

³⁶ Ethem, *e's-Sihru ve 's-seharatu min minzâri'l-Kur'ân ve 's-Sünne*, 85.

³⁷ el-Hâkka 69/40-42.

³⁸ Bk. İbrahim Halil Erdoğan, "Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı: Etimolojik ve Epistemolojik Bir Analiz", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (Ekim 2019), 1954.

müdür? Bu iletişimin boyutu ne şekilde olabilir? Cinler gaybı bilebilir mi? soruları çıkmaktadır.

1.3. Cinleri Görmenin İmkânı

Kur'ân'ın bildirdiği ve haber verdiği varlıklardan olan cinler³⁹, Yine Kur'ân'a göre insanlar tarafından görülemeyen varlıklardır.⁴⁰ Öte yandan Kur'ân'da Hz. Peygamber'in (s.a.v.), cinlerden bir gruba Kur'ân okuduğu, onlara İslam dinini tebliğ ettiği ve bu cinlerin de bu davete icabet ettiği bildirilmektedir. Cin Suresi'nde anlatılan bu hadisede “*De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur'ân'ı dinledikleri bana vahy edildi*”⁴¹ şeklinde meçhûl sigasıyla ifade edilmesi, Hz. Peygamber'in cinleri görmediğine işaret ettiğini düşündürmektedir. Hz. Peygamber'in bu ayetleri okuduğu sırada cinleri gördüğü ile ilgili hadis literatüründe bir kısım rivayetlerin geldiği de görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in cinleri görüp görmediği ile ilgili gelen bu rivayetler bize bu konuda tam bir yanıt vermemektedir. Nitekim cinlerle ilgili gelen ve “cin gecesi” diye tabir edilen İbnu Abbas kaynaklı rivayetlere göre Hz. Peygamber (as), cinleri görmemiştir.⁴² Bunun yanı sıra İbnu Mes'ud kaynaklı gelen diğer rivayetlere göre ise Hz. Peygamber, cinleri görmüş, onlarla konuşmuş ve dinin hükümlerini onlara tebliğ etmiştir.⁴³ Bu rivayetler bağlamında düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in cinleri gördüğü konusuna kesinlik kazandırmak mümkün görünmemektedir.⁴⁴ Öte yandan sahabeden bazılarının (Ebû Hureyre gibi) cinleri görmeleriyle ilgili rivayetler de söz konusudur ve bu durum cinlerin mahiyeti hakkındaki bilgilerle çelişmektedir.

Kur'ân ayetlerini ve Hz. Peygamber'den gelen bir kısım rivayetleri inceleyen bazı âlimler bir orta yol bularak cinlerin ancak “aslî suretlerinin dışında bir insan veya bir hayvan şekline büründüklerinde -insanlar tarafından- görülebileceğini kabul etmektedirler.”⁴⁵ Nitekim Cebrail'in (as) de normal bir insanla (Meryem'le) iletişime

³⁹ “Cinler âlemi denilen âlemin varlığı bir gerçektir ve hakır. Hayal ve yanıldan ibaret bir varlık âlemi olmadığı gibi bu varlıklar, mikrop cinsinden bir canlı da değildir. Bu konuda bir te'vil yapılması da mümkün değildir.” Bk.

Beyânûnî, *el-İmânu bi'l-melâike*, 110.

⁴⁰ el-A'râf 7/27.

⁴¹ el-Cin 72/1.

⁴² Muhammed b. İsa Et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şirketü Maţba'atü Mustafâ, 1395/1975), “Tefsirü'l-Kur'ân: Suretu'l-Cin”, 3323.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Müsned, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/214-215; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), “Salât” 150; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ, *Delâilü'n-Nübüvve ve ma'rifetü ahvâli Sâhibi's-Şerî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), 2/230; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Camîu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 22/136.

⁴⁴ Mahmut Yazıcı, “Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilâflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 785.

⁴⁵ Beyânûnî, *el-İmânu bi'l-melâike*, 110; Sirâcü'd-Dîn, *el-İmânu bi'l-Melâike*, 237; Elmalılı, cinlerin muhtelif şekiller olarak görünebileceğini belirtir. Bk. Elmalılı, 8: 5389.

geçmek istediğinde insan şekline bürünerek görünmesi⁴⁶ ve Hz. Peygamber'e (as) vahyi getirdiği esnada da bir beşer suretine bürünerek vahyi iletmesi⁴⁷ yaratılış bakımından mahiyet farkı bulunan varlıklar arasında sağlıklı bir şekilde iletişimin sağlanması için sureten de olsa bu mahiyet farkının ortadan kalkması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Buhârî'nin Vekâlet Babı'nda rivayet ettiği bir hadiste Peygamberimiz (as) tarafından Ramazan zekâtlarını korumakla görevlendirilen Ebû Hureyre'nin 3 gün boyunca akşamları bir hırsızla karşılaştığı ve onu tutuklamak istediğinde muhtaç bir ailesinin olduğunu söyleyerek kendisini bırakmasını istediği, bunun üzerine Ebû Hureyre'nin onu serbest bıraktığı, 3. günden sonra Hz. Peygamber'in (as), Ebû Hureyre'ye o hırsızın bir cin olduğunu söylemesi ile Ebû Hureyre'nin onun bir cin olduğunu anladığı anlatılmaktadır.⁴⁸ Bu hadiste geçen ifadelerle göre Ebû Hureyre o cini bir insan şeklinde görmüş ve onunla konuşmuştur. Hatta 3 gün boyunca onun bir cin olduğunu anlamaması da cinlerin insan veya hayvan şekline temessül etmesiyle gözükebileceğine işaret etmektedir.⁴⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in (as), siyah köpeğin⁵⁰, evlerde görülen ve çıkması söylendiği halde evden çıkmayan yılanın şeytan olduğunu söylemesi,⁵¹ cinlerin hayvan veya insan gibi farklı kılıklarda temessül edebileceğine işaret etmektedir.⁵² Bunun yanı sıra şeytanların rüyada dahi Peygamberimiz'in suretine temessül edemeyeceği de bizzat Hz. Peygamber tarafından bildirilmektedir.⁵³ Öte yandan İslam hukukçularının, cinlerle evliliğin caiz olup-olmadığı,⁵⁴ cinlerin bebeklere içirdikleri süttten dolayı insanlarla sütkardeşliğinin meydana gelip

⁴⁶ "Biz ona meleğimiz (Cebrail'i) gönderdik de ona tam bir insan şeklinde göründü." "Meryem: "Ben senden Rahmân (olan Allah) a sığınırım. Eğer Allah'dan korkuyorsan (bana dokunma)" dedi." Bk. Meryem 19/17-18. Bu ayette Hz. Meryem'e görünenin, insan cinsinden bir erkek olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁷ Suyûtî ve Zerkeşi, vahyin Hz. Peygamber'e iki şekilde gelebileceğini, bunlardan birincisinin Hz. Peygamber'in meleik suretine bürünerek mahiyet farkının ortadan kalkması, ikincisi ise Cebrail'in insan suretine bürünerek mahiyet farkının ortadan kalkması ve iletişimin sağlanması şeklinde olduğudur ki birinci şeklin yani Hz. Peygamber'in meleik suretine bürünerek vahyi almasının daha zor bir ihtimal olduğunu ifade etmektedirler. Bk. Celâluddîn Abdurrahmân Suyûtî, *el-İkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed İbn. Alî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 1/150; Bedruddîn Muhammed Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebi'l-Fadl e'd-Dimyâti (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 161.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buḥârî, *el-Câmi u'ş-şâhiḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Vekâlet", 40 (No. 2311).

⁴⁹ Erdoğan, bizim çalışmamızdan farklı olarak sadece cinlerle irtibatın imkânı konusuna yoğunlaştığı çalışmasında cinlerin vesvese dışında insanlarla irtibata geçmelerinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bk. Erdoğan, "Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı, 1959; Oysa zikrettiğimiz bu hadis ve bunun dışında rivayet edilen hadisler, cinlerin insan veya hayvan şekline temessül ederek insanlarla irtibata geçebileceğine delil teşkil etmektedir.

⁵⁰ Müslim "Salât", 510.

⁵¹ Müslim "Selâm", 2236.

⁵² İbnu'l-Arabî, Cinlerin asli suretleri ile görülmelerinin mümkün olmadığını ancak bir kısım hayvanların suretlerinde gözükebileceklerini belirtmektedir. Bk. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/316.

⁵³ Bk. Buḥârî, "Ta'bir", 91 (No. 2993-2994); Müslim, "Rüya", 2266.

⁵⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. 'Abdülaziz İbn 'Abidin, *Reddü'l-muḥtâr 'alâ dürrü'l-muḥtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1412/1992), 3/28; Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed el-Hatîbi'ş-Şirbinî, *Muḡni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî el-fâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/286.

gelmemesi⁵⁵ ve kiraya verilen bir evin cinler tarafından taşlanması durumunun akdin feshedilebilmesine bir özür olarak kabul edilip edilmeyeceği⁵⁶ gibi konularda görüş bildirmelerinin de cinlerle bir şekilde irtibatın sağlanabileceğine delil olabileceğini düşündürmektedir. Âtibî, cinlerin bazen insan suretinde görünebileceği, sadece sesinin duyulup cisminin görülemeyeceği ve bazen da çok garip şekillere bürünerek görünebileceğini belirtmektedir.⁵⁷ Yukarıda verdiğimiz bilgiler çerçevesinde cinlerin asli suretleriyle görülemeyeceği ancak onların farklı suretlere ve şekillere bürünmeleriyle gözükebileceği ve bu şekilde bir iletişim ve irtibatın kurulabileceğini söylemek mümkün gözükmektedir.

Cinlerle ilgili olarak görülen en önemli konuların başında cinlerin gaybı bilmeleriyle ilgili problem gelmektedir. Buna göre cinler gaybı bilebilir mi? Gaybı bilme konusunda cinler ile insanlar arasında bir fark olabilir mi? İnsanlara göre gayb olan hangi konular cinlere göre gayb değildir? Allah'ın bilgisinde olan gayb konuları ile mahlûkat tarafından bilinebilecek gayb konuları arasında farklar var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Gaybın kategorileri nelerdir? Gibi bir kısım sorular cevap beklemektedir.

İslam literatüründe *gayb* kavramı, görünen ve bilinebilen alanın zıddı anlamında kullanılmaktadır. *Gayb*, elle tutulamayan, gözle görülemeyen, duyularla algılanamayan, pozitif ilimlerle tespit edilmesi mümkün olmayan bir bilgi alanıdır. İsfehânî, beş duyu ile insanın algılayamadığı her şeyin *gayb* kapsamına girdiğini belirtmektedir.⁵⁸ Ebû İshak, İnsanların bilgisi dâhilinde olmayıp peygamberler tarafından haber verilen her şeyin gayb olduğunu⁵⁹ söylemektedir. Buna göre *gayb*, hakkında bir delilin, işaretin olmadığı ve hiçbir mahlûkun ilminin ona taalluk edemediği, duyularla hissedilemeyen ve duyularla bilinme kuvvetinde olmayan,⁶⁰ delil ve emaresi bulunmayan insan bilgisinin kapsamı dışında kalan ve duyuların idrak sınırlarını aşan mevcut veya henüz ma'dum durumda olan varlık alanıdır.⁶¹

Kur'ânî bir tabir olan **الْغَيْبُ** *ğayb* kelimesi ve türevleri Kur'ân'da toplam 60 ayette geçmektedir. Buna göre 34 surede 49 ayette **الْغَيْبُ** *ğayb*, 3 surede 4 ayette **الْغُيُوبُ** *ğuyûb*, 3 surede 3 ayette **غَائِبِينَ** *ğâibîn*, 1 surede 2 ayette **الْغَيْبَةَ** *ğayâbe*, 1 surede 1 ayette **غَائِبَةً** *ğâibe*, 1

⁵⁵ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/124.

⁵⁶ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr alâdürri'l-muhtâr*, 6/81.

⁵⁷ Âtibî, *âlemu'l-cin ve's-şeyâtin*, 93.

⁵⁸ İsfehânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân*, 366; Ayrıca bk. Ebu'l-Fidâ İsmail İbnü Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-ażim*, thk. Sami İbn Muhammed (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 1/165.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3321.

⁶⁰ Eyyûb b. Musa el-Hüseyinî el-Karîmî el-Kûfî Ebû'l- Bekâ, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahâtı ve'l-furûki'l-luğaviyyât* (Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1998), 667-8.

⁶¹ İlyas Çelebi, "Gayb", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/407

surede 1 ayette ise **يَغْتَابُ** *yeğteb* şeklinde gelmektedir.⁶² Kur'ân'da zikredilen *ğayb* kelimesi, Allah (cc), hesap, sırat, cennet, cehennem,⁶³ zulmet/karanlık,⁶⁴ Süleymân'ın (as) ölümünün cinler tarafından bilinmemesi⁶⁵, Hz. Peygamber'in (as) ne zaman öleceğini bilememesi,⁶⁶ yağmur,⁶⁷ levhi mahfuz,⁶⁸ nefis ve mal,⁶⁹ azabın inmesi,⁷⁰ zan,⁷¹ gıybet/zina⁷² ve vahy⁷³ şeklinde 11 anlamda kullanılmaktadır.⁷⁴ Zikredilen bu ayetlerde 11 anlamda kullanılan gayb kavramının zaman açısından geçmiş zaman,⁷⁵ şimdiki zaman/hal⁷⁶ ve gelecek zaman⁷⁷ olmak üzere üçe ayrıldığı görülmektedir.

Zikredilen bu ayetlerin bir kısmında gaybın sadece Allah'a ait olduğu⁷⁸ ve bu gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği⁷⁹ şeklinde anlatılırken, diğer kısmında ise Allah'ın peygamberlerinden dilediğine gaybı bildirmek için seçeceği⁸⁰ belirtilmekte; Yusuf'a (as) rüya yorumlarının bildirildiği⁸¹ Hz. İsa'nın ise (as) insanların yediklerini ve evlerinde biriktirdiklerini bildiği ve haber verdiği,⁸² Hz. Muhammed'e de (as) *"işte bunlar, gayb haberlerindedir. Biz onları sana vahy ediyoruz. Bunları, ne sen ne de kavmin biliyordu"*⁸³ şeklinde örnekler verilmektedir. Zikredilen bu bilgilere göre gayb bilgisinin sadece Allah'a

⁶² Bk. Muhammed Fu'âd Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfheş li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: 1364/1945), 507; İbrahîm Medkûr, *M'ucemu elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: 1409/1989), 829.

⁶³ el-Bakara 2/3.

⁶⁴ Yûsuf 12/10-15.

⁶⁵ Sebe' 34/14.

⁶⁶ el-A'râf 7/188.

⁶⁷ el-En'âm 6/59.

⁶⁸ Meryem 19/78.

⁶⁹ en-Nisâ 4/34.

⁷⁰ el-Cin 72/26.

⁷¹ Sebe' 34/53.

⁷² Yûsuf 12/52.

⁷³ et-Tekvîr 81/24.

⁷⁴ Hüseyin İbnu Muhammed Dâmağânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vucûhi ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984), 344-346.

⁷⁵ Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf ve Meryem ile ilgili verilen bilgilerde bunların gayb haberleri olduğu ifade edilir. Bk. Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yûsuf 12/102; el-Kehf 18/26, 83-98.

⁷⁶ Hal ile ilgili gaybî bilgiye örnek olarak Mümtehine Suresi 1. ayetinde Hatîb bin Beltaa'nın Mekke'deki yakınlarını korumak amacıyla Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethine hazırlandığını gizlice haber vermek üzere gönderdiği mektubun Allah'ın bildirmesi ile o mektubun ele geçirilmesi hadisesi; Hucurat Suresi 6. ayetinde Beni Müstalik kabilesinin zekâtlarını ödemedikleri şeklinde getirilen yanlış haberin Allah'ın bildirmesi neticesinde ortaya çıkması ve Nûr Suresi 11-12 ayetlerde zikredilen İfk Hadisesi'nin iç yüzünü açıklayan ayetler buna örnek olarak verilebilir.

⁷⁷ Taberî, Lokmân Suresi 31/34'inci ayetin tefsirinde mugayyebâti hamse (beş bilinmeyen) olarak kabul edilen beş konuda; kıyametin saati, yağmurun ne zaman yağacağı, rahimlerde olanları, kişinin yarın ne elde edeceği ve nerede öleceği hakkındaki bilginin sadece Allah'a ait olduğunu belirtmektedir ki bu tür gayb bilgisi, gelecekle ilgilidir ve sadece Allah tarafından bilinebilir. Bk. Taberî, *Camîu'l-Beyân ...*, 20/159; Mugayyebâti hamse konusunda Hz. Peygamber'den gelen bir hadiste de aynı ifadeleri görmekteyiz. Bk. Buḥârî, "İstiska", 15 (No. 1039).

⁷⁸ Yûnus 10/20.

⁷⁹ el-En'âm 6/59; 6/73; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77; el-Kehf 18/26; en-Neml 27/65; Fâtır 35/38; et- Tegâbün 64/18.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27.

⁸¹ Yûsuf 12/21-37.

⁸² Âl-i İmrân 3/49.

⁸³ Hûd 11/49.

ait bir bilgi olduğu ve bu bilgiyi elçilerinden seçtiklerine de bildirdiği şeklinde iki anlamda özetlemek mümkündür. Buna göre gaybı sadece Allah'ın bildiği ve bir de peygamberlerinden dilediğine bildireceği ifadelerinden peygamberlere bildirilen gaybın da Allah'a ait bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla peygamberler de gaybı ancak Allah'ın kendilerine dilediği bir zamanda ve dilediği kadarıyla öğrenebilirler. Nitekim Hz. Peygamber de (as) yaşadığı dönemde meydana gelen bir kısım olaylar hakkında Allah bildirmedikçe bu vakaların iç yüzünü bilememiştir. Bu bağlamda Kur'ân'da Hz. Muhammed'in (as) gaybı bilmediğine⁸⁴ dair birçok ifadenin bulunduğunu görmekteyiz.⁸⁵ Bunlara örnek olarak İfk Hadisesi,⁸⁶ Mescid-i Dırâr ile ilgili işin iç yüzü⁸⁷ hakkındaki bilgileri bu bağlamda anlamamız mümkündür. Hz. Peygamber'in bilemeyeceği bu gaybî durumlar, geçmişe, hâle ve geleceğe dair konuları ihtiva etmektedir. Ayrıca hadis literatüründe de Hz. Peygamber'in gaybı bilmediğine dair bir kısım rivayetler görmekteyiz. Örneğin, Hz. Cibril'in, Hz. Peygamber'e kıyamet gününün ne zaman olduğu sorusunu sorması üzerine Hz. Peygamber'in (as) "*Soru sorulanın sorandan daha fazla bir bilgiye sahip olmadığını*"⁸⁸ ifade etmesi, Hz. Aişe'nin "*Kim Hz. Peygamberin yarın ne olacağı hakkında bilgi sahibi olduğunu söylese Allah'a karşı en büyük iftirayı yapmış olur.*"⁸⁹ demesi ve Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'in beş şeyi "*Allah'dan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini*" buyurduğunu ve bunun peşinden "*Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek Allah'a mahsustur. Hiçbir kimse yarın nerede öleceğini ve ne kazanacağını bilemez. Yağmuru O yağdırır. Rahimdekileri O bilir.*"⁹⁰ ayetini okuduğu⁹¹ rivayetleri de Hz. Peygamber'in gaybı bilemeyeceğine işaret etmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz ayet ve hadislerden gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ancak seçmiş olduğu elçilerine dilediği zaman ve dilediği kadar bildireceği anlaşılmaktadır. Öte yandan Allah'ın gayb bilgisini yalnız kendine has kılmasının en önemli hikmetlerinden birisi de kullarından birinin istemediği halde iman etmek zorunda kalmamasıdır. Çünkü gaybın bilgisini elde etme imkânına sahip olan kimse, geleceğe dair elde ettiği cennet-cehennem bilgisi sebebiyle istemese de iman etmek zorunda kalacaktır. Bu durum ise, imtihan gerçeği açısından sorunlara yol açacaktır.⁹²

⁸⁴ el-El-En'âm 6/50.

⁸⁵ el-A'râf 7/188.

⁸⁶ Bk. en-Nûr 24/11-16.

⁸⁷ Bk. et-Tevbe 9/107-108.

⁸⁸ Buḥârî, "İman", 2 (No. 50).

⁸⁹ Tirmizi, "Tefsîru'l-Kur'ân: Suretu'l-Enâm", 3068.

⁹⁰ Lokmân 31/34.

⁹¹ Buḥârî, "İman", 2 (No. 50).

⁹² Ebu'l-Kasım Mahmud Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an haḳâiki gavâmiu't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 3/379.

Müfessirlerin cumhuru, gayb konusunu genel olarak mutlak bilinmezlik açısından *mutlak gayb*, izafî bilinmezlik (delillerle bilinebilme) açısından da *izâfî gayb* şeklinde iki kategoride mütalaa etmişlerdir.⁹³

Mutlak gayb, akıl ve duyular ile kavranılamayan, sadece Allah'ın bilgisinde olan ve zaman zaman dilediği peygamberlerine dilediği kadar vahiy yoluyla bildirilen bilgi alanıdır.⁹⁴ Aslında *gayb* kavramı ile murad edilen de *mutlak gaybtır*. Yani yaratılanların ulaşamadığı bilgi alanına *mutlak gayb* denir.⁹⁵ Mutlak gaybı iki grupta incelememiz mümkündür. Birincisi: Allah'ın yarattığı mahlûkatından hiç kimsenin ulaşamayacağı bilgi alanı ki Kur'ân'da bu konuda "*De ki gaybı bilmek Allah'a mahsustur.*"⁹⁶ "*O, bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz.*"⁹⁷ "*De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım.*"⁹⁸ "*De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez.*"⁹⁹ ayetleri ile "*İnsanlar sana kıyametin zamanını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah katındadır. Ne bilirsin, belki de zamanı yakındır.*"¹⁰⁰ kıyametin kopma zamanı ile ilgili bilginin¹⁰¹ ve rahimlerde olanı, kişinin başına neler geleceğini ne zaman, nerede ve ne şekilde öleceği¹⁰² gibi hususlar da mahlukattan hiçbir kimsenin (peygamber dahi olsa) Allah'ın mutlak gaybî bilgisine ulaşmasının imkansızlığını belirtmektedir. İkincisi: Allah'ın peygamberlerinden dilediğine gaybî bilgileri bildirebileceği şeklindedir ki Kur'ân'da "*Allah size gaybı bildirecek değildir*¹⁰³; *fakat Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer.*"¹⁰⁴ şeklinde ifade edilen ayette mutlak gayb bilgisinin sadece Allah'a mahsus bir bilgi olduğu, peygamberlerin de kendiliklerinden gaybı bilemeyecekleri¹⁰⁵ ancak

⁹³ Bu izaha, Allah'ı, sıfatlarını, ahireti, nübüvveti, dinî hüküm ve emirleri bilmek girer. Çünkü istidlal yolu ile bütün ilimleri elde etmek çileli bir yoldur. Bk. Faḥruddin Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb e't-tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İḥyâu't-Turâsi'l-'Arabî), 1420/1999), 2/273.

⁹⁴ Çelebi, "Gayb", 13/404

⁹⁵ Muhammed Mütevelli Şar'âvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî* (y.y., 1998), 16/10138.

⁹⁶ Yûnus 10/20.

⁹⁷ el-Cinn 72/26.

⁹⁸ el-En'âm 6/50.

⁹⁹ en-Neml 65.

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/63.

¹⁰¹ el-A'raf 7/187; el-Ahzâb 33/63.

¹⁰² Lokmân 31/34.

¹⁰³ Elmalılı bu ayetin tefsirinde "Allah hepinizi gaybden haberdar kılabak değildi. Yani sizin hepinizi münafıkların kalblerinden haberdar etmek suretiyle onları ayırt ettirecek değildi." demektir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/1236; Taberî ise bu ayetin tefsirinde "'Ey müminler, Allah sizleri, kullarının kalbindekine vâkıf kılabak değildir ki, onlardan mümin olanları, münafık ve kâfirlerden ayırtedebilirsiniz. Bu sebeple Allah, kullarını bir kısım sıkıntı ve belalarla birbirlerinden ayırır. Nitekim Uhut Savaşı'nda düşmana karşı savaşma yoluyla onları birbirlerinden ayırtedmiştir. Böylece sizler, müminleri kâfir ve münafıklardan ayırtedebilirsiniz. Ancak Allah, peygamberlerinden bazıları vahiy yoluyla, kullarının kalbinde bulunan şeylere vâkıf kılar." demektir. Bk. Taberî, *Camîu'l-Beyân...*, 7/427.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/179.

¹⁰⁵ Raci' ve Bi'ri Maune Hadiselerinde Hz. Peygamber'in (as) gaybı bilmediği açık bir şekilde görülmektedir. Eğer gaybı bilseydi sahabesini felaketle sonuçlanacak böyle bir tehlikeye atmazdı.

Allah'ın peygamberlerinden dilediğine dilediği zamanda ve dilediği miktarda vahiy yoluyla bildireceği,¹⁰⁶ dolayısıyla Peygamberlerin, gayba dair verdikleri haberlerin tümünün Allah'ın bildirmesiyle olduğu¹⁰⁷ anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere bu kısım gayb, *mutlak gayb* kısmına girmektedir.

Allah'ın mutlak gayb alanına girmeyen, zaman ve mekân gibi engeller nedeniyle bilinmeyen ancak bu engeller kalktığı anda¹⁰⁸ veya bir kısım delillerle bilinebilen¹⁰⁹ konular ise *izafî gayb*tır.¹¹⁰ Bu gayb, bazı mahlûkatın; meleklerden, cinlerden, insanlardan ve ona şahid olanların bilebileceği gaybtır. Bu kısım gayb, onu göremeyenler içindir. Onu gören kişiye göre bu, gayb değildir. Örneğin bir mecliste bulunan bir kişi o mecliste bulunan diğer kişiler için gayb olmazken o meclisin dışındaki kişiler için gaybtır. Yine elektrik ve yerçekimi de bizden öncekiler için bir gayb iken bizim için gayb olmaktan çıkmıştır. Öyleyse bizim dışımızdakiler için malum olan bir şey –her ne kadar gayb diye isimlendirilse de- gerçekte gayb değildir. Öte yandan bir kısım alet ve tekniklerle ulaşılan bilgi de gayb değildir.¹¹¹ Yani bu tür bilgi *izafî gayb* kısmına girmektedir. Buna göre çalışmamızın ana konusunu teşkil eden cinlerin gaybî bilgiye ulaşmalarının mümkün olup olmadığı veya hangi gaybî bilgilere ulaşmalarının imkân dâhilinde olduğu sorusunun cevabının bulunması gerekmektedir.

2. Cinlerin Gaybı Bilmesi

Yukarıda farklı din, medeniyet ve milletlerin cinlerin gayb ile alakalarının olduğu yönünde bir inanışa sahip oldukları bilgisi zikredilmişti. Hz. Peygamber'in (as) dünyaya geldiği coğrafyada da bu durum müşahade edilmektedir. Hatta o dönemde Huzâ'a'dan Müleyhe oğullarının cinlere taptıkları, Uzza'nın Batn-ı Nahle'de üç hurma ağacında gizlenen bir şeytan olduğuna¹¹² ve Mekke'de cinlerin bulunduğu inandıkları, belirli bölgeleri "Mecenne" gibi cin isimleriyle andıkları¹¹³ ve cinlerle ilgili inançların Cahiliyye şiirlerinde de yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir.¹¹⁴ Bu örnekler, Kur'ân'ın nüzûlü esnasında Cahiliyye Araplar'ı arasında yaygın bir şekilde cinlere inancın olduğuna işaret etmektedir. Cinlere olan bu inançtan dolayı kâhin ve kehanet inancı, Cahiliyye Araplar'ı arasında yaygın

¹⁰⁶ Seyyid Ebu'l-'Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Kâyani, Muhammed Han ve diğerleri (İnsan Yayınları, İstanbul, 1996), 6/493.

¹⁰⁷ Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1236.

¹⁰⁸ Çelebi, "Gayb", 13/404

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb e't-tefsîrû'l-kebîr*, 2/273.

¹¹⁰ Albayrak farklı bir yaklaşım sergileyerek izafî gaybın, ne bütünüyle gayb ne de bütünüyle şahadet olduğunu belirtmektedir. Bk. Albayrak, *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*, 166.

¹¹¹ Şar'âvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 16/10138.

¹¹² İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-a'snâm*, trc: Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 62, 75.

¹¹³ Bk. Ebû Nasr İsmâil ibn Hammâd el-Cevherî, *e's-Sihâh*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 206.

¹¹⁴ Bedrüddîn Şiblî, *Êkâmü'l-mercân fi ahkâmi ve garâibi'l-cân*, thk. İbrâhîm Muhammed el-Cemel (Kâhire: Mektebetü'l-Kur'ân, h.1326), 124.

olarak bulunmaktaydı. Çünkü bu kâhinlerin cinlerle irtibat kurdukları ve cinlerden bilgi olarak insanların gelecekları ile ilgili bilgiler verdiklerine inanılırdı. Cahiliye Dönemi'nde 1. Metafizik varlıkların gökten duyduğu haberi kâhine haber vermesi, 2. Metafizik bir varlığın, yeryüzündeyken halinden soran kişinin durumunu gizli bir şekilde kâhine iletmesi, 3. Müneccimlerin metafizik varlıkla bağlantı kurarak kâhinlerin edindikleri bilgilerin içine yalan ilave etmek suretiyle insanlara iletmeleri şeklinde üç çeşit kehanet inancı bulunmaktaydı.¹¹⁵ Bu bağlamda Kureyş müşrikleri, cinlerle kâhinler arasındaki bu yakınlığa inandıklarından Hz. Muhammed'in (as) gaybî konularda verdiği haberleri ona cinlerin bildirdiği iddiasında bulunmuşlar ama bu iddialar, Kur'ân tarafından reddedilmiştir.¹¹⁶ Müşriklerin böyle bir iddiada bulunmalarının sebebi, o dönemde yaşayan kâhinlerin cinler vasıtasıyla gaybın haberlerini aldıkları söylemleri idi. Kur'ân'da "Bu bir kâhinin sözü de değildir."¹¹⁷ ifadesiyle bu kâhinlere cevap verilmekte, Hz. Peygamber'e gelen vahyin kehanette bulunan kâhinlerin sözleriyle bir alakasının bulunmadığına işaret edilmektedir.

Kur'ân'da cinlerin gayb bilgisine ulaşmak istemeleri ile ilgili bilgiler, Hicr, Şuarâ, Sâffât, Mülk ve Cin Suresi'ndeki âyetlerde yer almaktadır.¹¹⁸ Bu âyetlerde cinlerin göğün haberlerinden kulak hırsızlığı yapmak istedikleri ancak onların gökyüzünün sınırlarını aşmalarının mümkün olmadığı,¹¹⁹ kulak hırsızlığı yapmak isteyen cinlerin¹²⁰ alev huzmeleriyle engellenerek¹²¹ vahyi işitmekten uzak tutuldukları¹²² belirtilmekte, cinlerin gaybî bilgiye ulaşmalarının önleniği ifade edilmektedir.

Bu âyetlerde verilen bilgilere göre bir kısım sorular karşımıza çıkmaktadır. Örneğın Hz. Peygamber peygamberlikle görevlendirilmezden/bi'setten önce cinler tarafından kulak hırsızlığı var mıydı? Cinler bi'setten önce kulak hırsızlığı yapmak istediklerinde şıhab ile taşlanıyor muydu? Cinler kulak hırsızlığı yaparak gaybî bilgilere ulaşabilmişler midir? Şayat böyle bir hırsızlık gerçekleşmiş ise bu nasıl vuku bulmuştur? Cinlerin yaptığı bu hırsızlık hangi kısım gaybî bilgilere aittir? Bi'setten sonra da kulak hırsızlığı devam etmiş midir?

2.1. Cinlerin Kulak Hırsızlığı

Cinlerin gayb bilgisine ulaşmaları hakkında görüş bildiren gerek kelâm gerekse tefsir âlimleri arasında bir kısım ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflar, âyetlerdeki gramer

¹¹⁵ Ebü'l Meâli Cemalüddin Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bülûğü'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behçet Eseri (Beyrut, 1985), 3/270.

¹¹⁶ el-Hicr 15/17-18.

¹¹⁷ el-Hâkka 69/42.

¹¹⁸ Cinlerin gayb bilgisine ulaşmak istemeleri ile ilgili âyetlere bk. el-Hicr 15/16-18; eş-Şuarâ 26/210-212; es-Sâffât 37/6-10; el-Mülk 67/5; el-Cin 72/8-10.

¹¹⁹ er-Rahmân 55/33.

¹²⁰ es-Saffât 6/10; el-Mülk 67/5.

¹²¹ el-Cinn 72/8-9; el-Hicr 15/16-18; es-Saffât 37/6-10; el-Mülk 67/5.

¹²² eş-Şuarâ 26/210-212.

anlayışlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki soruların cevabı bağlamında da bu tür bir görüş ayrılığından söz etmemiz mümkündür. Buna göre kulak hırsızlığı nasıl gerçekleşmiştir? Kulak hırsızlığı yapmak isteyen şeytanlar hakkındaki varid olan rivayetler bu hırsızlığın, Allah'ın (cc) bir hükmünü gökteki meleklerle bildirdiği sırada meleklerin Allah'ın emrini silsile ile diğer meleklerle iletmeleri¹²³ esnasında cinlerin kulak hırsızlığı yapmak istemeleri şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bu bilgiler de mutlak gayb olmayıp, izafî gayb kısmına girmektedir.

2.2. Cinlerin Bi'set Öncesi ve Sonrasında Kulak Hırsızlığının İmkânı

İslam âlimlerinin genel görüşüne göre cinlerin kulak hırsızlığı bi'setten önce meydana gelmiştir.¹²⁴ Bi'setten sonra şeytanlar bundan da men edilmişlerdir.¹²⁵ Nitekim Câhız, bu doğrultuda görüş bildirmekte, bi'setten önce cinlerin şihab ile taşlanmasını kesin olarak reddetmekte ve bu konuda rivayet edilen cahiliyye şiirlerinin hepsinin uydurulmuş olduğunu iddia etmektedir.¹²⁶ Şiblî ise Hz. Peygamber'in bi'setinden önce de cinlerin şihab ile taşlandığını fakat bi'setten sonra bunun daha da şiddetlendiğini ve cinlerin kulak hırsızlığının tamamen engellendiğini belirtmektedir.¹²⁷ Buna göre âlimlerin genel olarak tercih ettiği görüş, ikinci görüştür.¹²⁸ Merâğî de Saffât Suresi'ndeki *"Ve (onu) her türlü isyankâr şeytanî güce karşı koruduk. Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler, (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır; ayrıca onlar (âhirette de) bitmez bir azaba -çarptırılacaklardır. Ancak, (o yüce topluluktan) bir bilgi kırıntısı kapan olursa onu da delip geçen bir ışık topu kovalar."*¹²⁹ ayetlerini delil getirerek şeytanların kulak hırsızlığı

¹²³ Bu rivayetlerdeki bilgilere göre Allah gökte bir şeyi emrettiğinde, melekler bu emre saygı ve tazimle karşılık verir ve kanatlarını çırparak vahyi alırlar. Bu esnada zincirin düz bir kayaya çarpmasına benzer bir ses çıkarırlar. Alt kademe bulunan melekler, Allah'ı tesbih etme nedenlerini üstlerindeki meleklerle sorarlar. Sorgulama Allah'tan gelen emri bilen hameletü'l-arş meleklerine kadar devam eder. Hameletü'l-arş melekleri Allah'tan gelen emri gene aynı silsile ile en altta bulunan meleklerle bildirir ve böylece dünya semasına ulaşır. Burası meleklerin "annân" (عنان) olarak isimlendirilen özel mekânıdır. Orada bulunan şeytanlar da meleklerin kendi aralarında konuştukları ilahi emri gizlice dinlemeye çalışarak bu kulak hırsızlığını yapmaya çalışırlar. Bk. Buḥârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 65 (No. 4701-4800); Müslim, "Kitabu's-Selâm: Babu Tahrimi'l-Kehâne", 4/1750; Tirmizî, "Kitabu Tefsiri'l-Kur'ân/Suretu Sebe", 3223-3224.

¹²⁴ Oysa cinler bi'setten önceki 500 yıllık fetret döneminde kulak hırsızlığı yapmak istedikleri zaman şihab ile taşlanıyorlardı. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 19/12.

¹²⁵ İbn Abbas (r.a), "Şeytanlar, önceleri göğe çıkmaktan menedilmemişlerdi. Bundan dolayı göklerde dolaşıyor, meleklerden gaybın haberlerini duyuyor ve o haberleri kâhinlere ulaştırıyorlardı. Ama Hz. İsa (a.s) doğunca, onlar üç kat gökten menedildiler. Hz. Muhammed (s.a.s.) doğunca da, bütün göklerden menedildiler. Dolayısıyla onlardan her biri, kulak hırsızlığı yapmak (laf çalmak) istediklerinde, ateş parçaları ile taşlanır, uzaklaştırılırlar." demektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb e't-tefsîrü'l-kebîr*, 19/130.

¹²⁶ Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/10.

¹²⁷ Şiblî, *Ēkâmü'l-Mercân fi Ehkâmi ve Garâibi'l-Cânn*, 124.

¹²⁸ Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/12; Muhammed Ali Sabûnî, *Muḥtasar tefsîru İbn Keşîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'ân'i'l-Kerim, 1402/1981), 2/557.

¹²⁹ es-Sâffât 6/7-10.

yapmak istediklerinde onları delici ve yakan bir şihabın takip ettiğini, onların bu hırsızlığının engellendiğini ve Allah'ın vahyini ve kitabını koruduğunu belirterek kesinlikle kulak hırsızlığının olamayacağını savunmaktadır.¹³⁰ Mülk Suresi 5. Ayeti'nde geçen "Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik. Ayrıca bunlarla şeytanların taşlanmasını sağladık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık."¹³¹ ifadesi kulak hırsızlığı yapmak isteyen şeytanların taşlanarak bu hırsızlığa engel olduğu belirtilmekte ve kulak hırsızlığının mümkün olamayacağı ifade edilmektedir.

2.3. Şihablarla Taşlanmanın Aşamaları

Bi'setten sonra cinlerin kulak hırsızlığı yapmak istediklerinde şihabla taşlanmalarının hırsızlık yaptıktan sonra mı yoksa önce mi olduğu konusunda da âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları hırsızlık yapmadan hemen önce, bazıları ise -ki çoğunluğun görüşü de budur- Saffât ve Hicr Sureleri'ndeki konuyla ilgili ayetlerde¹³² geçen *fe* harfinin *fâü takibiyye* anlamında kullanıldığını, buna göre hırsızlık yaptıktan hemen sonra şihablarla taşlandığını savunmaktadırlar.¹³³ Seyyid Kutub ise taşlamanın keyfiyeti hakkında açık bir ifade bulunmadığını; taşlama akabinde hırsızlık yapmak isteyen cinlerin ölüp ölmediği, taşlamayı yapan bekçilerin nerede durdukları, şeytanları nasıl taşıdıkları konularında ne Kur'ân'da ne de hadislerde bir bilgi bulunmadığını, bu bilgilerin inanç dünyamıza bir şey katmayacağını belirterek bu konuyla meşgul olmaktan uzak durulmasını¹³⁴ tavsiye etmektedir. Bu açıklamadan sonra cinlerin hangi bilgilere ulaşabileceği sorusunun cevabının bulunması gerekmektedir.

3. Cinler Hangi Gaybî Bilgilere Ulaşabilir

Allah'ın (cc) kendine ait olan fakat mahlûkatından kimseye bildirmediği mutlak gayb bilgisine mahlûkattan hiçbir kimsenin -melek, cin veya insan- muttali olması mümkün görünmemektedir. Çünkü Kur'ân ayetleri, bu kısım bilginin sadece Allah'a ait olduğunu belirtmektedir.¹³⁵ Nitekim Kurtûbî, Hicr Suresi'nde geçen "Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa"¹³⁶ ifadesindeki illa istisna edatının istisnai muttasıl olduğu kabul edilirse buna göre "vahyin dışındaki haberleri işitmekten korumadık" anlamına geldiğini cinlerin yapmış oldukları bu kulak hırsızlığının vahyî bilgileri kapsamadığını¹³⁷ ifade etmektedir.

¹³⁰ Ahmed b. Mustafâ Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (nşr.: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafâ, 1365/1946), 23/44.

¹³¹ el-Mülk 67/5.

¹³² Bk. *es-Sâffât* 37/8; *el-Hicr* 15/18. *أَلَا مَنْ اسْتَرْقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَيْهَابٌ مُّبِينٌ*

¹³³ Ebû'l-Hasen Maverdî, *'A'lâmü'l-nübüvve* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilal, 1409/1989), 167.

¹³⁴ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M.Emin Saraç - İ. Hakkı Şengüler - Bekir Karlığa (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 9: 107-108.

¹³⁵ el-En'âm 6/59; en-Neml 27/65.

¹³⁶ el-Hicr 15/18.

¹³⁷ Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/10-11.

Şuarâ Suresi'nde "Onlar vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır."¹³⁸ ayeti de Kurtûbî'nin ve bu doğrultuda görüş belirten müfessirlerin tefsirlerini destekler mahiyettedir.

Ebû Zehra, *إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَيْهَابٌ مُبِينٌ* ayetindeki istisnanın istisnai muttasıl olarak kullanıldığını önceki cümle ile sonraki cümle arasında *fe etbaahü* kelimesindeki *fa'nın fâü takibiyye* olduğunu buna göre kulak hırsızlığına yeltenen şeytanların şihablarla yakıldığını bu kulak hırsızlığının mümkün olamayacağını¹³⁹ belirtmektedir. Bu konuda en uç denilebilecek görüşe sahip olanlardan Râzî, "Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir"¹⁴⁰ ayetinde geçen ve gayb bilgisinin sınırlarını tespit eden bu ayette gayb kelimesinin genel anlamda kullanılmadığını, isim tamlaması formunda gelen tekil gayb kelimesinden kastın kıyametin vakti olduğunu söylemektedir. Râzî, burada zikredilen gayb kelimesinin genel değil, özel anlamda kullanıldığını savunmaktadır. Râzî'nin bu teviline göre, sadece bazı elçilere bildirilecek olan gayb, kıyamet anıdır ve o elçiler de, kıyametin kopma anından hemen önce kendilerine haber verilen melekler olabilir. Râzî'ye göre bu ayete istinaden, evliyanın veya kimi kâhinlerin gelecekte haber vermesinin imkânsızlığına delil çıkartmak, hem ayete hem de gelecekte haber vermesiyle halk arasında şöhret bulmuş kimseler hakkında anlatılan mütevatir rivayetlere aykırıdır.¹⁴¹ Zemahşerî ise Cinn Suresi'nde geçen ilgili ayette gayb bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu ve bir de kendilerinden hoşnut olduğu kimselere bildirileceği ifadesiyle insanlardan veli kullarının bu bilgiye ulaşmalarının mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü veli kullar, Allah'ın elçisi değildir. Aynı zamanda Allah'ın hoşnut olmadığı kimseler olması hasebiyle kâhin ve münecimlerin de mutlak gayb bilgisine ulaşmalarının mümkün olmadığını gösterir¹⁴² demektedir. Yukarıda zikredilen Râzî'nin bu ayetteki yaklaşımı, Kur'ân'ın bütünlüğü açısından düşünüldüğünde naslara aykırı inançların yaygınlaşmasına yol açacak ve istismara imkân verecek yaklaşımlara sebep olacaktır. Nitekim Tahavî, Allah'a ait olan gayb bilgisine muttali olduğu iddiasında bulunan kimseleri iftira ve günahı meslek edinen kimseler olarak vasıflamaktadır.¹⁴³

Allah'ın (cc) semada emrettiği bir hükmün görevli melekler veya seçmiş olduğu peygamberlerini muttali kıldığı¹⁴⁴ ve Allah'ın gaybi bilgisinin bu melekler ve peygamberler

¹³⁸ eş-Şuarâ 26/212.

¹³⁹ Muhammed Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Zehretü't-tefâsîr* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 8/4077.

¹⁴⁰ el-Cin 72/26-28.

¹⁴¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb e't-tefsîrû'l-kebîr*, 30/279-280.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/632-633.

¹⁴³ Muhammed b. Muhammed b. Mahmut Bâbertî, *Şerhü 'akîdeti't-tahaviyye*, thk. Ahmet Mahmut eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebu'l-Hanefiyye, 1438/2017), 276.

¹⁴⁴ el-Cin 72/26-27.

katında malum bir bilgiye dönüşmesi şeklindeki gayb da mutlak gayb kısmına girmektedir. Zira Allah (cc), peygamberlerini bir kısım gaybî bilgileri vahiy yoluyla bildirme şeklindeki mucizelerle teyid ettiği bu kısım gayba, melekler ve peygamberler dışında mahlûkattan; cinlerin, müneccimlerin veya falcılarının bu bilgilere ulaşması mümkün değildir.¹⁴⁵ Nitekim gaybî bilgilerin cinler tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını belirttiği es-Sebe' Suresi'nde "Rabbinin izniyle cinlerden bir kısmı, onun (Süleyman'ın) önünde çalışırdı. Onlardan kim emrimizden sapsa, ona alevli azabı tattırırdık. Onlar Süleyman'a kalelerden, heykellerden, havuzlar kadar (geniş) leğenlerden, sabit kazanlardan ne dilerse yaparlardı."¹⁴⁶ "Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi. (Sonunda yere) yıkılınca anlaşıldı ki cinler gaybî bilselerdi, o küçük düşürücü azap içinde kalmazlardı."¹⁴⁷ denilmekte, Süleyman (as) vefat ettiğinde, nâşının uzun süre esasına dayanarak ayakta kaldığı anlaşılmaktadır. Bu ayette cinler için ifade edilen "küçük düşürücü azap" tabiri, güç işlerde çalıştıkları için kullanılmıştır. Çünkü bu cinler Hz. Süleyman'ın ölümünü anlamadıkları için hayatında olduğu gibi, yorucu işlere ölümünden sonra da bir ağaç kurdu onun bastonunu yiyip yere düşürünceye kadar devam etmişler,¹⁴⁸ onun öldüğünü ancak mescidin inşaatı tamamlandıktan¹⁴⁹ bir sene sonra anlamışlardı.¹⁵⁰ Müfessirler, Süleyman'ın (as) vefat ettikten sonra esasına dayanarak durduğu -cinlerin bu durumu anlayınca kadar geçen- zaman hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ancak burada mühim olan bu zamanın az veya çok olmasından öte Süleyman'ın (as) ölümünün cinlerin gözleri önünde gerçekleşen bir hadise olduğu halde cinlerin bu duruma muttali olamadıklarıdır. Oysa o dönemde insanlar arasında cinlerin yarın ne olacağına dair gaybî bilgiye sahip oldukları inancı yaygındı. Bu hadise gaybın sadece Allah'a ait olduğunu, cinlerin gaybî bilgiye ulaşabilmelerinin mümkün olmadığını göstermektedir.

Mutlak gayb bilgisi dışında gayb âleminden bilgi ve şahadet âlemine giren haberler veya geçmişte meydana gelen haberler ile ilgili gaybî bilgiler ise cinlerin ulaşabilmesinin ve insanlara haber verebilmesinin mümkün olduğu gaybî bilgiler olarak görünmektedir. Zira cinler, yaratılış icabı bazı hususlara insanlardan daha önce vakıf olabilirler. Cenab-ı Hak,

¹⁴⁵ Kurtûbî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/28

¹⁴⁶ Sebe' 34/12-13.

¹⁴⁷ Sebe 34/14.

¹⁴⁸ Ethem, *e's-Sihru ve's-seharatu min minzâri'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 130.

¹⁴⁹ Süleyman (as), ailesine ecelinin yaklaştığını ancak ölümünü Mescidi Aksa'nın tamamlanmasına kadar kimseye bildirmemelerini istemişti. Süleyman (as) kefenini giydi mihraba girdi ve esasına dayanarak namaz kıldığı esnada vefat etti. Cinler, onun öldüğünü 1 sene sonra Beyti Makdis'in inşaatı tamamlandıktan sonra anlamışlardı. Bk. Kurtûbî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/281.

¹⁵⁰ Müfessirler, Süleyman'ın (as) cinlerin 1 yıl geçinceye kadar kendisinin ölümünden haberdar olmamalarını istemesinin sebebinin iki başlık altında mütalaa etmişlerdir: 1. Cinler gaybî bilgilere muttali olduklarını iddia ediyorlardı. Süleyman (as), insanların, cinlerin gaybî bilgilere muttali olamayacaklarını görmelerini ve anlamalarını istemişti. 2. Davut (as), Beyti Makdisi inşa etmeye başlamış fakat tamamlayamadan vefat etmişti. Ölmeden önce Süleyman'a (as) inşaatı tamamlamasını vasiyet etmişti. Bundan dolayı İnşaat tamamlanıncaya kadar cinlerin, kendisinin vefat ettiğini anlamamalarını istemişti. Bk. Kurtûbî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/279.

kısa zamanda uzun mesafelere gidebilecek gücü, insanların göremeyeceği bazı şeyleri görme hasletini, ayrıca insanlarda bulunmayan bir takım özellikleri cinlere vermiştir. Örneğin bir cin, uzakta bulunan bir şehirden başka bir şehire yolculuğa çıkan bir kişi ve beraberinde getirdiği eşyalar ile nasıl bir araçla yolculuk yaptığını başka bir insana haber verebilir. Oysa haber verilen insan için hakkında haber verilen şahıs onu görmediğinden ötürü bu durum, haber verilen o kişiye göre bir gaybtır. Bu tür haber, haberi alan insan için gayb olmakla birlikte haberi veren cin için gayb değildir. Çünkü bu haberi nakleden cin, o haberi bizzat gözleri ile görmüştür.¹⁵¹ Aynı şekilde cinlerin ömürleri insanlara göre daha uzun olduğu için geçmişte görmüş oldukları hadiselerden de insanlara haber verebilirler. Örneğin 100 yıl önce veya daha önce yaşayan bir kişinin başına gelen bir olaydan, o kişinin ölüm anındaki hallerinden ve buna benzeyen diğer hallerinden o anda onun yanında bulunan bir cin haber verebilir.¹⁵² Geçmişte yaşanan ve cinler tarafından insanlara verilen bu tür haberler insanlar için gaybtır. Ama cinler için gayb olmayabilir. Ancak bu haberlerin doğruluğu kesin değildir. Cinler bu verdikleri haberlerde doğru söylemiş de olabilir yalan da. Çünkü cinler, doğruluk ve yalancılık konusunda insanlara benzerler. Hatta insanlarda bulunan kötü sıfatlar onlarda daha fazladır. Diğer taraftan onların vermiş oldukları bu haberlerin doğru olup olmadığını ölçebilecek bir kıstas da bulunmamaktadır.¹⁵³ Aynı şekilde “bir zamanda veya mekânda bilinmeyen pek çok şey başka bir mekân veya zamanda bilinebilir. Veya aynı zaman ve mekânda olan insanlardan bazılarının bildiği bir bilgi, diğerlerine gizli kalabilir.”¹⁵⁴ Örneğin bir konuda bir bilgiye sahip olan kişinin bu bilgisi, diğeri için gayb olabilmektedir. Çünkü o bilgi, o bilgiye sahip olan kişi için gayb âleminden şehadet âlemine girmiştir. Ancak bu tür gaybî bilgi, sadece Allah'ın bilgisinde bulunan ve hiçbir kimseyi muttali kılmadığı mutlak gayb bilgisi kısmına girmemektedir. Bu izafî bir gaybtır, Zira mutlak gayb henüz şehadet/varlık âlemine gelmeyen hususlardır.

Sonuç

Cinlerin gaybî bilgilere ulaşabilmeleri hususu insan açısından metafizik/gaybî bir konudur. Gayb konusunun fizik bilgileri ile anlaşılması mümkün değildir. Bu konuda yegâne kaynak, gaybî konularda bizlere bilgi veren Kur'ân ayetleri ve rivayetlerdir. Bunun dışında verilen bilgilerin ve yorumların kesin bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Kur'ân'ın gayb konusuna iki açıdan yaklaştığı görülmektedir. Buna göre birincisinde gaybın yalnız Allah'a ait olduğu, mahlûkattan hiçbir varlığın bu bilgilere ulaşamayacağı, ikincisinde ise istisna

¹⁵¹ Abdülkerîm El-Hatîb, *e't-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1390/1980), 11/794-795.

¹⁵² Takiyuddîn İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-şeytân*, thk. Abdülkâdir Arnavûtî (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405/1985),78.

¹⁵³ 'Abîdât, *Âlemu'l-cin fi davi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 373-374.

¹⁵⁴ Maşallah Turan, “Gayb İlminin Yorumlanmasındaki Tutarsızlıklar Muhammed Ali Sâbûnî Örneği”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 136.

yapılarak bu gaybî bilgilerin bir kısmının Allah'ın dilediği meleklerine ve peygamberlerine dilediği zaman ve ölçüde bildirebileceği şeklindedir. Örneğin bazı peygamberlerini muttali kıldığı gayb bilgisi, o peygamberler için gayb olmadığı halde diğerleri için gayb olmaya devam etmektedir. Hz. Peygamber'i (as) münafıkların kimler olduğuna muttali kıldığı bilgi, bizim için gayb olduğu gibi. Ayrıca Kur'ân'da cinlerin gaybî bilgilere ulaşmak istedikleri ancak bunların bu bilgilere ulaşmalarının şihablarla engellendiği bilgisi de verilmektedir. Ayetlerde verilen bu bilgileri yorumlayan âlimler, bu bilgilere hem hadis rivayetleri hem de dil açısından yaklaşarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede bazı müfessirler zorlama türünden tevil ve yorumlarla bu tür gaybî bilgilerin cinlere, velilere hatta kâhinlere de verilebileceğini iddia etmişlerdir. Yaptığımız araştırma neticesinde bu tür bir iddianın mümkün olmadığını düşünmekteyiz. Zira bu tür gayb, mutlak gayb kısmına girmektedir. Mahlûkattan herhangi bir varlığın gelecekte ne olacağı hakkında gaybî bilgiye ulaşabilecekleri şeklinde iddialar ilgili Kur'an ayetleriyle çelişmektedir. Zikredilen ayetlerdeki ifadeler, Allah'ın kendine ait olan gayb bilgisini görevli elçiler dışında hiçbir kimseye açmayacağını açık şekilde bildirmektedir. Bu tür iddiada bulunan kişilerin gayba dair vermiş oldukları haberler ve bilgilerin hiçbir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Zira peygamberler dışında insanlara veya cinlere mutlak gayb bilgisinin verilmesi, imtihandaki hürriyetin ortadan kalkmasına sebep olacak ve onların iman etmelerini zorunlu hale getirerek imtihan olgusunu anlamsızlaştıracaktır. Öte yandan *mutlak gayb* hakkında bilgiye ulaşabildiğini iddia etmek, yaratıcının kendisine has kıldığı bilgiye ulaştığını iddia etmektedir. Böyle bir iddia, yaratılmış olan varlıkların yaratıcıya ait olan ilim sıfatına ortak olmaları sonucunu ortaya çıkartmaktadır ki bu da yaratan ile yaratılanlar arasındaki sınırların kalkmasına sebep olmakta ve Kur'ân'da verilen tevhîd bilgisine ters düşmektedir.

Ancak *izâfi gayb*ın mahlukât tarafından bilinebilmesi ise mümkündür. Nitekim yaratılışları itibarıyla insanlardan çok daha hızlı hareket etme kabiliyetine sahip olan cinler, insanlara nazaran insanların bilemediği bir kısım bilgilere ulaşabilirler. Zira insanlara göre gayb olan bu alan cinlere göre gayb olmayabilir. Cinlerin bu konuda bilebileceği gaybî bilgiler, hem *mutlak gayb* hem de gelecekte olacak hadiseler dışındaki bilgilerdir. Bu bilgiler de sınırlı bilgilerdir. Bir cinin *izâfi gayb* türünden olan her bilgiye ulaşması da mümkün değildir. Cinlerin muttali olduğu ve haber verdikleri *izâfi gayb* kısmına giren gaybî bilgilerin İslam Hukuku açısından herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Zira doğruluğu kesin olarak tespit edilemeyen böyle bir haberin, hukuk açısından geçerliliğinin kabul edilmesi, toplumda hukuksal anlamda birçok karışıklığın meydana gelmesine sebep olacaktır.

Ayrıca cinlerin *izâfi gayb* olan bir bilgiyi bir insana iletmesi konusunda bir takım problemler bulunmaktadır. Zira cinlerin mahiyeti ile insanların mahiyeti farklıdır. İki farklı mahiyete sahip olan varlığın birbirleriyle irtibata geçmeleri ancak iki varlıktan birisinin

mahiyet itibarı ile diğerinin mahiyetini almasıyla gerçekleşebilir. Aksi düşünülürse cinlerin aslî suretleriyle görülmeleri ve insanlarla irtibata geçmeleri imkânsız görülmektedir. Çünkü Kur'ân'a göre Süleyman'ın (as) ve Hz. Muhammed'in (as) dışında kimsenin cinlerle görüştüğüne dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in (as) cinlere Kur'ân okuması hakkında açık Kur'ân ayetleri bulunmasına rağmen ifade edilen okumanın keyfiyeti -Hz. Peygamber'in cinleri görüp görmediği- hakkında bir bilgi verilmemektedir. Konuyla ilgili gelen hadislerde de bir ihtilafın olduğu açıktır. Bundan dolayı cinlerle irtibatın sağlanması hakkında kesin ve net bir yargıya varılamaz. Bununla birlikte yukarıda konuyla ilgili zikredilen hadisler ve İslam âlimlerinin konu bağlamında yaptıkları yorumlar ve açıklamalara göre cinlerle irtibatın mümkün olduğu, dolayısıyla kâhinlik yapan ve kehanette bulunan kimselerin cinlerle irtibata geçebileceği ve onlardan *izâfi gayb* hakkında bilgi alabileceği düşünülmektedir. Zira *izâfi gayb*, yaratılanlardan bir kısmının ona ulaşabildiği, diğer kısmına ise gizli kalan bilgi alanıdır. Ancak Mutlak gayba ait herhangi bir bilgi vermeleri mümkün görünmemektedir.

Cinlerin kulak hırsızlığı yapmak istemeleri ile ilgili zikrettiğimiz ayetlerde ve hadislerde verilen bilgiler, yapılan kulak hırsızlığının bi'setten önce yapılmaya çalışıldığını ve vahyî bilgileri kapsamadığını göstermektedir. Yine ayetler ve hadisler göre bi'setten sonra kulak hırsızlığı yapmak isteyen cinlerin kulak hırsızlığından engellendiği, buna teşebbüs edenlerin kulak hırsızlığı yapmadan önce şihablarla taşlandığı belirtilmektedir. Buna göre cinlerin veya cinler vasıtasıyla kâhinlerin *mutlak gaybî* bilgilere ulaşmaları mümkün görünmemektedir. Ancak *izâfi gayb* türünden bilgilere ise sınırlı bir şekilde ulaşabilecekleri düşünülmektedir.

Kaynakça

- 'Abdülhakî, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Çur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1364/1945.
- Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, Ebü'l-Hüseyin. *Makâyîsü'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ahmed Muhtâr, Ömer. *el-Mu'cemu'l-mevsûi li elfâzi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm ve kıraâtihî*. Riyâd: Müessesetü sûtûru'l-M'ârife, 3. Basım, 1423/2002.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Âlûsî, Ebü'l Me'âli Cemalüddîn Mahmûd Şükrî. *Bülûğü'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behçet Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- 'Atîbî, Ömer İbni Süleymân İbni Abdillâh el-Aşkar. *Âlemu'l-cin ve's-şeyâfîn*. Küveyt: Mektebetü'l-Felâh, 4. Basım, 1404/1984.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1623-1670.

- Bâbertî, Muhammet b. Muhammet b. Mahmut. *Şerhü 'akîdeti't-taḥaviyye*. thk. Ahmet Mahmut eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebu'l-Hanefiyye, 1438/2017.
- Beyânûnî, Ahmed İzzuddîn. *el-Îmânu bi'l-melâike*. y.y.: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1405/1985.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'uş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Naşr. 8 Cilt. y.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *DİA*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dâmağânî, Hüseyin İbnu Muhammed. *Ḳāmûsu'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vucûhi ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdulaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1984.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kârîmî el-Kûfî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalaḥâti ve'l-furûki'l-luğaviyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Ebü Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- el-Cevherî, Ebû Naşr İsmâîl ibn Hammâd. *e's-Sihâh*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- el-Hatîb, Abdulkerîm. *e't-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1390/1980.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı: Etimolojik ve Epistemolojik Bir Analiz". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (Ekim 2019), 1953-1969.
- Ethem, İbrahim Kemal. *e's-Sihru ve's-seḥaratu min minzâri'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Beyrut: Dâru'n-Nedve el-İslamiyye, 1411/1991.
- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt Mısır: Şirketü Maḥba'atü Mustafâ, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn 'Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. 'Abdülaziz. *Reddü'l-muḥtâr 'alâ dürri'l-muḥtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbnu'l-Kelbî. *Kitabü'l-a'snâm*. trc. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbnü Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ân'î'l-Azîm*. thk. Sami İbnu Muhammed. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
-

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1119/1707.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *el-Furqân beyne evliyâi'r-Raḥmân ve evliyâi's-Şeyṭân*. thk. Abdülkâdir Arnavûtî. Dimeşq: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405/1985.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgîb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Kahire: Dâru'l-Meymeniyye, 1324/1906.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin (Kelam)". *DİA*. 8/8-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-Kur'ân*. 10 cilt. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *fî Zilâli'l-Kur'ân*. 16 Cilt. çev. M.Emin Saraç - İ. Hakkı Şengüler - Bekir Karlığa. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, t.y.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen. *'Alâmü'l-nübüvve*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilal, 1. Basım, 1409/1989.
- Medkûr, İbrâhîm. *M'ucemu elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: 2. Basım, 1409/1989.
- Merâĝî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâĝî*. 30 Cilt. Beyrut: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafâ, 1. Basım, 1355/1946.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-'Alâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 7 Cilt, çev. Kayanî, Muhammed Han ve diğeri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Faḥruddîn. *Mefâtiḥu'l-ğayb e't-tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Muḥtasar tefsiru İbn Keşîr*. Beyrut: Dâru'l-Kur'ân'i'l-Kerîm, 7. Basım, 1402/1981.
- Sirâcü'd-Dîn, Abdullah. *el-İmânu bi'l-melâike*. Halep: Dâru'l-Felâh, 1. Basım, 1391/1972.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed İbn. Alî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Şar'âvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şar'âvî*. 20 Cilt. y.y., 1418/1998.
- Şiblî, Bedrüddîn. *Êkâmü'l-mercân fî aḥkâmi ve ğarîbi'l-cânn*. thk. İbrâhîm Muhammed el-Cemel. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, h.1326.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed el-Hatîb. *Muĝni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Şahin, M. Süreyya. "Cin". *DİA*. 8/5-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
-

- Taberî, Ebû Ca'fer. *Camiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Turan, Maşallah. "Gayb İlminin Yorumlanmasındaki Tutarsızlıklar Muhammed Ali Sâbûnî Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 130-153.
- Yazıcı, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 784-825
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf 'an haqâiki gavâmiu't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabiyye, ts.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed Abdullah. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebi'l-Fadl e'd-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2023



Akıllı Tasarımın Bilimselliği Problemi
The Scientific Problem of Intelligent Design

Kerim Öztürk
Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Kütahya/Türkiye
Master/Phd Student, Kütahya Dumlupınar University, Institute of Postgraduate Education, Kütahya/Türkiye
merker1609@gmail.com
[orcid.org/ 0000-0002-1531-5940](https://orcid.org/0000-0002-1531-5940)

Ergin Ögçem
Doç. Dr. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Kütahya/Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences/ Department of Philosophy of Religion, Kütahya/Türkiye
ergin.ogcem@dpu.edu.tr
[orcid.org/ 0000-0002-3755-6729](https://orcid.org/0000-0002-3755-6729)

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 5 Haziran 2023 / **Date Received:** 5 June 2023
Kabul Tarihi: 15 Eylül 2023 / **Date Accepted:** 15 September 2023
Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023
Cilt: 7, Sayı: 1, Sayfa: 116-144 / Volume: 7, Issue: 1, Pages: 116-144

Atıf: Öztürk, Kerim-Ögçem, Ergin. "Akıllı Tasarımın Bilimselliği Problemi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 116-144.

Citation: Öztürk, Kerim-Ögçem, Ergin. "The Scientific Problem of Intelligent Design". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 116-144.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate,) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate,). No plagiarism detected.

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

Bu çalışma Doç. Dr. Ergin ÖGCEM danışmanlığında 04/09/2023 tarihinde tamamlanan "Akıllı Tasarım Argümanının Bilimselliği Problemi" başlıklı yüksek lisans esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya, Türkiye, 2023).
This article is extracted from my master thesis entitled "The Problem of The Scientificity of The Intelligent Design Argument", was completed on 04/09/2023 supervised by Assoc. Prof. Ergin Ögçem (Master's, Kütahya Dumlupınar University, Kütahya, 2023).

Yazar Katkıları / Author Contributions
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: KÖ (%80), EÖ (%20)
Veri Toplanması / Data Collection: KÖ (%80), EÖ (%20)
Veri Analizi / Data Analysis: KÖ (%80), EÖ (%20)
Makalenin Yazımı / Writing up: KÖ (%80), EÖ (%20)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: KÖ (%80), EÖ (%20)

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Öz

Akıllı tasarım, William Paley (1743-1805)'den sonra 1996 yılında canlıların moleküler dünyasındaki karmaşıklığından yola çıkarak tekrar filizlenen teleolojik açıklamanın Biyoloji alanındaki modern versiyonudur. Akıllı tasarımcılar, bilimsel olarak canlılardaki tasarımın görülebileceğini iddia ederken, akıllı tasarım karşıtları, canlıları oluşturan bütün süreçlerin aşamalı olacak şekilde oluştuklarını ve akıllı tasarımcıların argümanlarının bilimsel olmadığını ileri sürmüşlerdir. Akıllı tasarım hakkında felsefi tartışmalar bulunmakla birlikte bilimsel tartışmalar da bulunmaktadır. Akıllı tasarımın akıllı faile işaret etmesi ve teleolojik açıklamaları felsefi tartışmaları, kompleks yapıların aşamalı oluşumu öngörmemesi bilimsel tartışmaları oluşturmaktadır. Bilim, olgu ve olayları açıklamak için bilimsel yöntemleri kullanarak yapılan açıklamalardır, bu sebeple yapılan gözlem ve deneyler neticesinde ortaya çıkacak sonuçlara açık olmak önemlidir. Bir açıklamanın bilimsel veya bilim dışı olduğunun tespiti, bilimsel yöntemlerle çalışılabilir mi, bilimsel araştırılmaya müsait mi gibi sorulara verilecek cevaplarla belirlenmesi sağlıklı görünmektedir. Akıllı tasarımın canlıların başlangıcı ve biyokimyasal yapıların aşamalı oluşmasını mümkün görmemesiyle ilgili iddiaları, cevaplanması ve araştırılması zor konular olmakla beraber bilimsel yöntemler olan gözlem ve deneyle araştırılabilir. Bu sebeple, akıllı tasarımın biyolojik olgularla ilgili iddialarının yanlışlanmaya ve doğrulanmaya müsait önermeler olduğu söylenebilir. Bilimsel araştırılmaya uygun, doğrulanmaya ve yanlışlanmaya müsait açıklamalar, bilimsel açıklama olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Bilim, Sözde Bilim, Evrim, Tasarım, Karmaşıklık.

The Scientific Problem of Intelligent Design

Abstract

Intelligent Design is the modern version of the teleological explanation in the field of Biology, which resurfaced in 1996, based on the complexity of the molecular world of living organisms, following the ideas of William Paley (1743-1805). Proponents of Intelligent Design claim that the design in living beings can be observed scientifically, while opponents of Intelligent Design argue that all processes forming living organisms occur gradually and that the arguments of intelligent designers lack scientific basis. While there are philosophical discussions about intelligent design, there are also scientific discussions. Philosophical debates revolve around whether Intelligent Design points to an intelligent agent and teleological explanations. On the other hand, scientific discussions arise from the fact that Intelligent Design does not predict the gradual formation of complex structures. Science involves making explanations using scientific methods to explain facts and events, thus being open to the results of observations and experiments is crucial. Determining whether an explanation is scientific or non-scientific seems to depend on answers to questions such as whether it can be studied with scientific methods or if it is amenable to scientific investigation. Although the claims of intelligent design regarding the beginning of living things and the gradual formation of biochemical structures are difficult to answer and research, they can be researched through observation and experiment, which are scientific methods. Therefore, it can be said that the claims of Intelligent Design regarding biological phenomena are propositions open to refutation and confirmation. Explanations that are suitable for scientific investigation, verifiable, and falsifiable can be considered as scientific explanations.

Keywords: Philosophy of Religion, Science, Pseudoscience, Evolution, Design, Complexity.

Giriş

Akıllı tasarım açıklaması, hayatın gözlemlenebilir düzen ve gayesi olduğu düşüncesinden hareket ettiği için teleolojik bakış açısına benzerlik göstermektedir.¹ Akıllı tasarım argümanları, olgusal olarak daha çok mikrobiyoloji, biyokimyasal alan gibi bilim dallarına ve yaşamın kökeni problemine odaklanır ve canlı organizmalardaki karmaşıklığın bir tasarım sonucu oluştuğunu ileri sürer.

Akıllı tasarımdan söz edildiğinde ilk akla gelen isim William Paley (1743-1805)'dir. Paley, canlıların makro planda tasarımı gösterdiği iddiasında iken, modern akıllı tasarım moleküler seviyedeki karmaşıklıktan yola çıkarak tasarımın varlığını gösterme iddiasındadır. Paley'in yaşadığı devirde varlıkla ilgili daha çok yaratılışçı açıklamalar yapıldığı için onun canlılardaki tasarımdan söz etmesi pek de yadırganmamıştı. Ancak, Charles Darwin (1809-1882)'in 1859 yılında yayımladığı "*Türlerin Kökeni*" isimli kitabı ile birlikte yaşamın doğal mekanizmalar sonucunda oluştuğu fikri ön plana çıkmaya başlamıştır. Evrimsel açıklamaların güçlenmesiyle birlikte, akıllı tasarıma dayalı görüşler etkisini yitirmeye başlamıştır.

Evrim teorisi, ileri sürdüğü mekanizmalar sayesinde türlerin değişimi ve çeşitliliği konularında büyük bir başarıya ulaşmıştır. Bununla beraber, evrim teorisinin yaşamın moleküler temelleri ve biyokimya alanındaki gelişmeler, karmaşıklığın daha ileri seviyelerde olduğu alanlardaki başarısının biraz sınırlı kaldığını söylenebilir. Moleküler seviyedeki bu durum, biyokimyacı Michael Joseph Behe (d. 1952)'yi akıllı tasarımı gösterdiği iddiasında bulunmaya sevk etmiştir.

Behe'nin akıllı tasarımla ilgili açıklamaları, özellikle biyokimya alanında ön plana çıkmıştır. William Albert Dembski (d. 1960), akıllı tasarım argümanlarını mantıksal bakımdan geliştirmiştir. Stephen Colin Meyer (d. 1958) ise yayımladığı makale ve kitaplarla akıllı tasarımı desteklemiştir. Aynı şekilde, Phillip Johnson (1940-2019) ve Michael John Denton (d. 1943) da akıllı tasarıma dair düşüncelerin gelişmesi ve pekişmesi noktasında akıllı tasarım argümanını savunanlara akıl hocalığı yapmışlar ve onları derinden etkilemişlerdir.

Akıllı tasarımcıların temel iddiası, canlı organizmalardaki karmaşıklığın bilimsel olarak akıllı bir tasarımın varlığına işaret etmektedir. Bu iddiaya göre, canlılarda bulunan yapılar ve sistemler indirgenemez komplekslik barındırmaktadır. Eğer çalışan sistemlerin, organların ve yapıların içinden bir parça eksiltirirse bunlar çalışamaz duruma geleceklerdir. Akıllı tasarımcılara göre, eğer bu süreçler aşamalı bir şekilde gelişmiş olsaydı bu biyolojik yapılar işlevsiz hale gelecekti. Bundan dolayı akıllı tasarımcılar, canlılardaki komplekslik ve

¹ Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*. (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 47.

düzenin evrimsel mekanizmalar tarafından olmayıp sadece zeki bir tasarımcının müdahalesiyle gerçekleşebileceği kanaatindedirler.

Akıllı tasarımın bu iddiaları, felsefe ve bilim çevrelerinde tartışılmış ve bazıları tarafından bilimsel bir nitelikte olmadığını kabul edilmiştir. Akıllı tasarımcılar ise, akıllı tasarımın spekülatif olmaktan ziyade bilimsel olduğunu savunmaktadır.

Akıllı tasarımcılar, natüralist bu yaklaşımlara karşı olguları ampirik yöntemlerle inceleyerek düşüncelerinin oluştuğunu ve bu açıklamaları zorunlu olarak yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bununla beraber, evrim teorisini destekleyenlerin, akıllı tasarım açıklamalarını bilimsel olarak yanlışladıklarını ileri sürmeleri, akıllı tasarımın açıklamalarının bilimsel yöntemler kullanılarak incelenebileceğini göstermiştir.

1.1. Akıllı Tasarım Nedir?

“Akıllı tasarım” ifadesi, İngilizcede “*Intelligent Design*” şeklinde kullanılmaktadır. Intelligent bir sıfat olup “zeki, akıllı, çabuk ve kolay kavrayabilen” demektir.² Intelligent, işi yapan varlığın zeki ve akıllı olduğu anlamına gelmektedir. Design kelimesi ise bir isim olarak kullanıldığında “tasarım, plan, çizim, desen, taslak” anlamlarına gelmektedir. Fiil olarak kullanıldığında ise plan çizmek, tasarlamak demektir.³ Dolayısıyla akıllı tasarım, canlılar âleminin zeki, akıllı, ne yaptığını bilen varlık tarafından tasarlanması, planlanması ve en isabetli şekilde meydana getirilmesi demektir.

Dembski'ye göre, “*tasarım*” kelimesi bilimsel olarak akıllı tasarımı, varlıkların akıllıca oluşumunu ve zorunlu olarak akıllı failin varlığını ifade eder. Bir şeyin tasarımından söz edildiğinde, zeki bir failin buna neden olması kastedilir. Bundan dolayı Dembski, tasarım için faile, ürüne ve fiile atıfta bulunmuştur.⁴

Akıllı tasarımcılar, doğa dışı açıklamalarla tasarımcıyı ima ederken akıllı failin kim olduğunu açık bir şekilde belirtmezler. Behe'ye göre, bilimsel yöntemlerle tasarımcının kim olduğunu teşhis etmek mümkün olmasa da moleküler seviyede tasarımın var olduğunu tespit edebilme imkânımız vardır.⁵

Akıllı tasarımın, modern bilimsel bulgular ışığında teleolojik açıklamayı yeniden formüle ettiği söylenebilir. Çünkü, akıllı tasarımcılar açıklamalarında, var oluşsal planların ve canlı organizmaların kozmolojiyle düzenli ve uyumlu olduğu vurgular. Bu tür ifadelere bakıldığında, teleolojik düşüncenin varlığına işaret edildiği görülür.⁶

² Cambridge Dictionary, “Intelligent” (Erişim 3 Ocak 2023).

³ Cambridge Dictionary, “Design” (Erişim 3 Ocak 2023).

⁴ Metin Pay, *Tasarım ve Tanrı* (İstanbul: Şule, 2018), 127-128.

⁵ Michael Joseph Behe, *Darwin'in Kara Kutusu* (İstanbul: Aksoy, 1998), 199-200.

⁶ Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, 48-49.

Behe, akıllı tasarım düşüncesinin teolojik içeriğinin olabileceğini kabul etmiş ama bu teolojik içeriğinin akıllı tasarımın bilimsel bir açıklama olarak konumunu değiştirmeyeceğini belirtmiştir.⁷ Behe'ye göre, akıllı tasarımın felsefi düşünceler içermesi bilimselliğine zarar vermemiştir.

Akıllı tasarım, yaşamın başlangıcı ve moleküler dünyanın aşamalı oluşumunu uygun görmemesi sebebiyle bunun yerine birden ortaya çıkması, BigBang teorisine benzerlik göstermektedir. BigBang teorisi, evrenin birden ortaya çıkmasını ve bunun arkasında tabiatüstü bir gücü ima ediyor olmasından dolayı ilk açıklandığı yıllarda tam manasıyla bilimsel bir teori olarak kabul görmemiştir.⁸

Evrenin başlangıcıyla ilgili ileri sürülen BigBang teorisi hakkında bazı şüpheler bulunsa da bu teori hala evrenin başlangıcına dair ileri sürülmüş olan en güçlü teori ve açıklamadır. Bilim insanları, birdenbire oluşumu düşündürmesine rağmen BigBang'i evrenin oluşumuyla ilgili maddesel olarak açıklamaya çalışan bir teori olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Planck sabitine⁹ kadar maddi izahat yapılabilen ve mümkün oldukça maddi açıklamayı Planck sabitinden daha ileriye götürülmeye çalışılmaktadır. Maddesizliğe gelindiğinde ise, kuantum dünyası içinde kalmaya özen gösterilmektedirler.

Evrenin aniden ortaya çıktığını ima eden BigBang teorisinin bilimde önemli bir konumu varken, canlılığın birden oluşmasını öngören akıllı tasarımın genel olarak bilim çevrelerinde evrim teorisinin alternatifi olarak kabul edilmemektedir. Akıllı tasarımın, bilim camiası tarafından evrim teorisinin alternatifi bir açıklama olarak kabul edilmesi zor gözükmektedir.

1.2. Akıllı Tasarımın İki Önemli Ampirik Argümanı

1.2.1. İndirgenemez Karmaşıklık

Michael Joseph Behe tarafından üretilen indirgenemez karmaşıklık, akıllı tasarımın en önemli argümanıdır. Behe, biyokimya ve mikrobiyoloji alanlarındaki çıkarımları ile karmaşık yapıların indirgenemezliğini ampirik yoldan göstermeye çalışmıştır.

⁷ Pay, *Tasarım ve Tanrı*, 171.

⁸ Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, 242-244.

⁹ "Eldeki veriler bizi, alemin tam-tamına başlangıcı kabul edilen bir noktaya erişirmemektedir. Eldeki verilerle alemin 10^{-43} saniye kadar erken bir zamanına kadar geriye gidilebilmektedir. Bu noktada alemin çapı 10^{-35} ve sıcaklığı da 10^{32} derecedir. Aleme ait bu ölçülere, öncü kuantum fizikçisi Max Planck'ın adına izafeten, Planck çağı veya Planck duvarı adı verilmektedir. Bu noktayı Hubert Reeves Planck duvarı olarak adlandırmakta ve fizikçilerin aleme ilişkin eldeki verilere dayanarak bu noktadan öteye geçecek durumda olmadıklarını belirtmektedir" Bkz. Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelam kozmoloji Argümanını Destekler Mi?", "Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" 14 (2006), 96.

İndirgenemez karmaşıklık birbiriyle ahenkli ve etkileşimli birkaç parçadan teşekkül eden ve bu parçaların mecburi olarak bir araya gelerek sistemin işleyişini sağladığı bir durumdur.¹⁰ Behe, organların ve sistemlerin indirgenemez karmaşıklık ihtiva ettiğini, organın içindeki en ufak bir parçanın dahi çıkarılmasının sistemi işlevsiz hale getireceğini bundan dolayı yapıyı bir bütün olarak görmemiz gerektiğini ifade etmiştir.

Behe'ye göre, indirgenemeyecek karmaşık yapılar, evrimleşme sürecinde bu komplike özellikleri kazanamayacaktır. Bundan dolayı, karmaşık biyolojik yapılar, akıllı failin müdahale etmesiyle ortaya çıkmıştır, yani yoktan var edilmişlerdir.¹¹

Behe, indirgenemez karmaşıklık için mekanik fare kapanı örneği vermiştir. Buna göre, fare kapanında yay, ahşap platform, çekiç gibi parçalar bulunmaktadır. Bu parçalardan biri çıkarılsa fare yakalanamayacaktır. Yay, çekiç veya diğer parçalardan biri bulunmasa, önceki çalışmasının yarısı ya da çeyreği kadar iyi çalışan bir tuzağınız olmayacaktır.¹²

Behe'ye göre, platform kâğıttan imal edilmiş olsaydı tuzak işe yaramayacak, kapan çok ağır olsaydı yay kırılacak, yay çok gevşek bırakılsa kapan hareket edemeyecekti. Bunun gibi kapanın diğer unsurları için de benzer durumlar bulunmaktadır. Yalnızca fare tuzağı için gerekli malzemelerden oluşturulmuş bir liste, fare kapanının çalışması için yeterli olmayacaktır.¹³ Dolayısıyla Behe açısından parçaların sayısının sadece azaltılması ile indirgenemez kompleksliğe yapılan itirazlar yeterli değildir. Parçaların mahiyeti ve özellikleri de en az bu kadar önemlidir.

Jonathan Wells (d. 1942), indirgenemeyecek karmaşıklıkla ilgili eski moda bir poker saat örneği getirmiştir. Saatin parçaları arasında yay, kadran ve akrep gibi önemli parçalar bulunmaktadır. Bunlar, olmazsa olmaz indirgenemez parçalardır. Bir de saatin kristal, metal kasa ve zincir gibi parçaları vardır ki onlar olmasa da olur. Bu aletler, sistemin esas fonksiyonu için çok önemli olmadığından indirgenemez değildirler. Saatin parçalarının indirgenemez olup olmadığı, saatin istediği asgari şartlara bağlıdır. Örneğin, akrebin kendisi saati ve belli dakikaları göstermek için yeterlidir. Fakat yelkovan dakikayı bilmek için gerekli olduğundan indirgenemez parçalardan biridir.¹⁴

Michael Ruse (d.1940), fare kapanının bir tasarımcı tarafından bilinçli bir şekilde planlanmış ve meydana getirilmiş olduğunu ifade etmiştir. Ancak fare kapanının sadece beş parçasının tamamı yerindeyken çalışacağı iddiasını yanlış bulmuştur. Çünkü kapanın

¹⁰ Michael Joseph Behe, "Irreducible Complexity: Obstacle to Darwinian Evolution", *Philosophy Of Biology An Anthology*, eds. Alex Rosenberg and Robert Arp (USA: John Wiley & Sons, 2010), 428.

¹¹ Kelly James Clark, *Bilim ve/veya Din*, çev. Doç. Dr. Enis Doko (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 162.

¹² Behe, "Irreducible Complexity: Obstacle to Darwinian Evolution", 428.

¹³ Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, 52.

¹⁴ William A. Dembski – Jonathan Wells, *The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence* (Dallas: The Foundation for Thought and Ethics, 2008), 147-148.

zeminine sabitlenmesi suretiyle bir parçasının çıkarılması mümkündür. Kapanın hareketi ve daha iyi çalışması için tam olması ideal olandır fakat böyle olmasa da çalışması mümkündür. Kaldı ki doğal seleksiyonu esas alanlar bunun mükemmellik düzeyinde bir üretim yaptığını hiçbir zaman iddia etmemişlerdir. Ve yine kapanı oluşturan aletlerin sayısını daha da azaltmak mümkün olup, hatta parçaların sayısı bire de düşürülebilir. Böyle yapıldığında ortada büyük bir tuzak olmasa da yine de bir tuzağın varlığından söz etmek muhtemeldir. Bununla birlikte, hiçbir Darwinist, organizmaların yapısından herhangi bir şey çıkarıldığında, mevcut sistemlerinin arızalanmasına veya çalışmamasına sebep olacak parçalar olduğunu inkâr etmemiştir. Onlar açısından önemli olan, şu anda yerinde olan parçaların sistem çökmeden çıkarılıp çıkarılmayacağı değil doğal seçilimle yerine konulup konulamayacağıdır.¹⁵

Robert T. Pennock (d.1953), Darwinist bir mekanizmayla yavaş olacak biçimde aynı işlevi yapmak için indirgenemez derecede karmaşık bir sistem üretebileceğinden bahseder. Biyolog Allen Orr (d. 1960)'a göre, indirgenemez derecede karmaşık bir sistem, başlangıçta avantajlı olsa da daha sonraki müdahale ve değişiklikler yoluyla kademeli olarak inşa edilebilir. Basit mantık olarak bir kısım (A) başlangıçta belki çok iyi olmasa da bazı görevleri yerine getirebilmektedir. Başka bir parça (B) daha sonra üzerine ilave edilerek A'ya yardımcı olması temin edilebilir. Bu yeni parça çok gerekli olmayabilir ancak işleri iyileştirir. Fakat zamanla, A, B'nin artık vazgeçilmez hale geleceği şekilde değişebilir. Bu işlem, daha fazla parça sisteme katlandıkça devam eder. Ve sürecin sonunda, birçok parçaya ihtiyaç duyulabilir.¹⁶

Richard Dawkins (d. 1941) sistemlerin işleyişi için bütün unsurların hepsinin aynı anda bulunmasını gerekli gördüğü için indirgenemez karmaşıklığı ya hepçi ya da hiççi bir yaklaşıma sahip olması sebebiyle eleştirmiştir. Buna göre göz ya tam görecektir veya hiç görmeyecektir. Fakat yassı solucanın gözü şekilleri net görememekle birlikte, ışığı ve gölgeyi ayırt edebilmektedir. Gözü çok az görmesine rağmen avcıdan kaçmasını sağlayacak seviyede işe yaramaktadır. Aynı şekilde yarım kanat, tam kanat gibi iyi değildir fakat ağaçtan düşerken yere düşme hızını yavaşlatmak suretiyle canlının hayatını kurtarmak gibi bir görevi yerine getirecektir. Gözler ve kanatlar aşamalı evrimle yavaş ve çok kolay bir şekilde evrimleşebilmektedir. Bundan dolayı gözler ve kanatlar¹⁷ indirgenemez karmaşık değildir.¹⁸

¹⁵ Michael Ruse, *Darwin and Design* (New York: Harvard College, 2003), 3116-320.

¹⁶ Robert T. Pennock, *Tower of Babel The Evidence against the New Creationism* (London: The MIT Press), 1999), 270.

¹⁷ Bkz. Richard Dawkins, *Olasılıksız Dağına Tırmanmak*, çev. Melisa Miller (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2021), 15-90.

¹⁸ Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Melisa Miller (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2021), 116-118.

Ardea Skybreak'a göre, kompleks organ olan göze baktığımızda çok eski canlılarda ışığı algılama kabiliyeti bir kez ortaya çıktığında doğal seçim bu özelliği destekleyecektir. Birkaç tane hücreden oluşan basit göz, sahip olduğu canlıya üreme üstünlüğü sağlayacaktır. Eksik olan göz bile çok büyük avantaj getirecektir. Daha sonra genetik değişkenlikler tabii seçimle desteklenecek ve daha gelişmiş gözler oluşacaktır.¹⁹

Simon Morris (d. 1955)'e göre ise, ökaryotik canlıların tarihindeki karmaşıklığı ifade eden örnekler, evrimin sadece gerekli moleküler makineleri kendi kendine bir araya getirme kapsama gücüne değil, bileşen unsurlarının entegre olmasını sağlama yeteneğine de işaret etmektedir. Ökaryotik canlılar göstermiştir ki, evrim proteine veya hücre kimyasına bağlı olmayan organizasyon kuralları tarafından yönetilmektedir. Bundan dolayı indirgenemez karmaşıklık bir yönüyle peri masalına benzemektedir.²⁰

İndirgenemez karmaşıklığa getirilen bu itirazlar, canlılardaki karmaşıklığın evrimsel süreçlerle olabileceği sadedindeki makul ve mantıklı açıklama çabalarıdır. Ancak bu izahlar, bilimsel açıklamaların yapılabilmesi için gerekli olan gözlem ve deney sonucunda elde edilmemiştir. Bundan dolayı, evrimsel biyologların bu alanda daha çok deneysel çalışmalara ihtiyacı bulunmaktadır. Böylece, moleküler dünyanın evrim mekanizmaları ile nasıl ortaya çıktığı anlaşılmış olacaktır.

İndirgenemez karmaşıklık iddiaları için Dawkins olmak üzere evrimcilerin yaptığı diğer bir itiraz, akıllı tasarımın açıklamalarının "*cehalet argümanı*" olduğu şeklindedir. Cehalet argümanı, evrene dair kendi üzerinden maddi sebeplerle bir açıklama yapılamadığında, bundan kaynaklanan boşluğu Tanrı ile doldurulmaya çalışılmasıdır. Başka bir ifadeyle, bilimsel paradigmlar paralelinde gerçekleşmesi gereken süreçleri doğrudan Tanrı'nın eylemi şeklinde takdim edilmesidir. Ancak, bu durum hem bilim insanları hem de bazı ilahiyatçılar tarafından hoş karşılanmamaktadır. Bilim insanlarına göre, her türlü doğal fenomeni açıklamak için Tanrı'ya başvurmak, bilimsel açıklamaların sadece doğal sebeplerle sınırlı olduğu metodolojik natüralizm gerçeğini veya pratiğini ihlal etmektedir. Bazı ilahiyatçılara göre ise, doğal olaylara dair doğal açıklamalar nihayetinde Tanrı'nın yerini aldığına, Tanrı'nın devre dışı kalması ya da değerinin düşmesi gibi teolojik sorunlar oluşturabilmektedir. Akıllı tasarımcılar ise, açıklamalardaki sorunun Tanrı ile ilgili olmadığını, bunun daha çok doğal bir nedenle açıklanamaz olmasıyla ilişkili bir sorun olduğunu iddia etmektedir.²¹

¹⁹ Ardea Skybreak, *Evrin Bilimi ve Yaratılış Efsanesi Neyin Gerçek Neyin Önemli Olduğunu Bilmek*, çev. Betül Çelik (İstanbul: Yordam Kitap, 2020), 322.

²⁰ Simon Conway Morris, "Life: The Final Frontier For Complexity?" *Complexity and The Arrow of Time*, Charles H. Lineweave - Paul C. W. Davies - Michael Ruse (New York: Cambridge University Press, 2013), 145.

²¹ Eugenie Carol Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction* (London: Greenwood Press, 2004), 119.

Ian Barbour (1923-2013), bazı ilahiyatçıların endişelerine atıfta bulunarak, bazı bilim insanlarının Newton'a kadar bilimsel olarak izah edilemeyen durumlarda Tanrı'yı bir açıklama olarak kullandığını fakat bilimin ilerlemesiyle Tanrı'nın bu boşlukları yeni bilimsel gerçeklere bırakmak zorunda kaldığını ifade etmektedir.²² Oysa bilimsel bilgilerin noksanlığından dolayı mevcut boşlukları Tanrı'yla ikame etmeye çalışmak uygun bir yol değildir. Zira Tanrı, bilimsel bir çabanın ortaya çıkardığı bir varlık olmadığı gibi bilimsel gerekçelerle reddedilebilecek bir varlık da değildir. Bundan dolayı bilimin, cevabını bulamadığı hususlarda boşlukları Tanrı ile doldurma gibi bir yanlışa düşülmemelidir.²³

Felsefi ve bilimsel perspektifte hoş karşılanmayan boşlukların Tanrı'sı ithamına maruz kalmamak için Kelly James Clark (d. 1956), indirgenemez karmaşıklık ya da mükemmel organların tabii nedenleri konusunda bilgisizliğimizi itiraf etmemiz ve biyologların bu hususu vuzuha kavuşturmasını beklememiz gerektiğinden söz etmektedir.²⁴ Ancak, bütün bilimsel neticeler elde edilene kadar beklemek, farklı düşünceleri ertelemeyi talep etmek ve insan iradesini kontrol altına almak pek mümkün değildir. Farklı düşüncelerin ve hipotezlerin ortaya çıkması, biyologların çalışmalarını sekteye uğratmayacağı gibi bu çalışmalar yoluyla elde edilmek istenen sonuçların ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır.

Pratik olarak her türlü açıklamanın bilimsel olarak yapılması gerektiği yönündeki kanaate rağmen, moleküler seviyede ve biyokimya alanında yeterli ve mutlak verilerin olmamasından dolayı bazı boşluklar bulunmaktadır. Nitekim akıllı tasarımın argümanları da bilimsel ve evrimsel açıdan cevap verilememiş boşluklar üzerinde durmaktadır. Var olan bu boşluklar üzerinde biyologların açıklama yapmalarını beklemek bir seçenek olmakla birlikte, farklı iddialara açık olmak da gerekli olabilir. Zira insanın varlıkla alakalı araştırmalarını ve açıklamalarını sınırlandırabilecek makul bir neden ve ölçek bulunmamaktadır.

1.2.2. Hayatın Kökeni

Canlı yaşamın nasıl başladığı konusu üzerinde araştırma ve tartışmaların devam ettiği, cevaplanması müşkül bir problemdir. Yaşamın kökeni mevzusu, Stephen Colin Meyer tarafından akıllı tasarım iddialarını desteklemek amacıyla ortaya konulmuştur. Meyer, evrimci biyologların hayatın başlangıcı bağlamında DNA, proteinler ve RNA üzerinden yapmaya çalıştıkları açıklamaları yeterli görmemiştir. Meyer, canlılığın başlangıcı için önemli eşiklerden biri olan DNA ile ilgili olarak, bunun ne olduğunu ne yaptığını bildiğimiz fakat nereden geldiğini ve ilk olarak nasıl oluştuğu hakkında fazla bir şey bilmediğimiz

²² Şaban Ali Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: Otto Yayın, 2018), 174.

²³ Ergin Ögçem, *Ateizmden Aklın Tanrısına* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 191.

²⁴ Clark, *Bilim ve/veya Din*, 167.

kanaatindedir. Çünkü Meyer, yaşamın menşesine dair tatmin edici kabul edilmiş bir açıklama yapılamamış olmasını bir gizem olarak değerlendirir. Evrim teorisinin de DNA'daki genetik bilginin kaynağını açıklayamadığı ve hayatın kökenini izah edemediği için özünde bir gizem bulunmaktadır.²⁵

Meyer, evrim teorisinin yaşamın kökenini tesadüfle açıklamasını ²⁶ da doğru bulmamıştır. 1950-1960 yılları arasında moleküler biyoloji alanında faaliyet gösteren biyologlar, nükleik asitlerin ve proteinlerin dizilim özelliklerini keşfetmişlerdir. Bu keşifler, fonksiyonel proteinlerin ve nükleik asitlerin tesadüfen meydana gelmesi olasılığını tespit etmek için çeşitli hesaplamalar yapmaya sevk etmiştir. Bu araştırmacılardan Ilya Prigogine (1917-2003), fonksiyon olarak dizilmiş biyomakromoleküllerin tesadüfle oluşma ihtimalini, milyarlarca yılda dahi sifıra yakın bir olasılık olarak göstermiştir. Cairns-Smith (1931-2016), kör tesadüfün çok kısıtlı şartlarda mümkün olabileceğini, şansın sadece düşük ihtimalli durumlarda az sayıda harf ve kelimeleri üretebileceğini, düzenin çapı arttığında yani karmaşıklık çoğaldığında ise bunun pek mümkün olamayacağını ifade etmiştir.²⁷

Behe, canlı yaşamına ilişkin farklı bir perspektif ortaya koymuş, bu bağlamda akıllı failin ve soyu tükenmiş canlıların test tüpüne konularak araştırmaya tabii tutulamayacağını ifade etmiştir. Nitekim, tarihi hadiseler için testler yapabilme ve bunları tekrar edebilme olanağı yoktur. Mesela, kuyruklu yıldızlara dair bugün bazı şeylerin tespitini yapmak mümkün iken, milyonlarca sene önce çarpışmaya konu olmuş kuyruklu yıldızların şu ana olan tesiri hakkında bazı şeyler ileri sürmek olanaklı ise de bizatihi olayın kendisini inceleme gibi bir şansımız yoktur.²⁸

Scott da canlı hücrelerin ve dünyadaki diğer çeşitli yaşam biçimlerinin büyük karmaşıklığının olasılık matematiğine göre ne kadar zaman verilirse verilsin hayatın, yaşamsızlıktan gelişmesinin imkânsız olacağı görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre, globin protein dizisinde, farklı organizmalar tarafından kullanılan birçok globin incelediğimizde yüzden fazla amino asitten sadece yedi tanesi her zaman aynıdır ve bu tür dizilerin çok çabuk oluştuğunu keşfederiz. Ayrıca dizilerin sıfırdan bir araya getirilmesi gerekmemektedir. Bilim insanları tarafından yapılan son çalışmalar, nükleik asitlerin yapı taşları olan nükleotitlerinin kendi kendine küçük zincirler oluşturabildiğini ve ayrıca bu

²⁵ Stephen Colin Meyer, *Signature In The Cell* (PDF: HarperCollins e-books), 25.

²⁶ Meyer, hayatın kökeni sorunu için çalışan bilim insanları arasında artan bir boşluk ve hayal kırıklığının çoğaldığını, şans ve zorunluluğu birleştiren çeşitli modelleri araştırdıkça fark ettiğini belirtmiştir. 1980 yılında Crick, hayatın menşesinin neredeyse mucizevi bir şekilde olduğunu ve bu sorunu çözmek için birçok şartın yerine getirilmesinin icap ettiğini söylemiştir. Bkz. Meyer, *Signature In The Cell* (PDF: HarperCollins e-books), 256.

²⁷ Stephen Colin Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine", çev. Orhan Düz, *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, der. Michael Joseph Behe - William Albert Dembski (İstanbul: Gelenek, 2004), 78-79.

²⁸ Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, 241.

küçük zincirler kendi kendini kopyalama kabiliyetine sahip olduğunu göstermiştir. Çoğu zaman, bu tür organik moleküller, takriben yirmi ila yirmi beş amino asit uzunluğunda olduklarında, kopyalama süreciyle uzunluklarını otomatik olarak ikiye katlayabilirler. Bu sebeple, daha önce oluşamayacakları düşünülen diziler, bütün dünyayı bir laboratuvar olarak kabul edersek, aslında birkaç ay veya birkaç yıl içinde kendi kendine bir araya gelebilir.²⁹

Paul R. Groos, yaşamın kökeni³⁰ araştırmalarına daha ümitli yaklaşarak, Miller-Urey deneyinin ve aynı sonuçlara yol açan başka deneylerin de ilk kez, dünyadaki veya uzaydaki organik kimyasal bileşiklerin abiyogenezi için oldukça makul bir dizi mekanizma keşfettiğinden bahsetmiştir. Son yıllarda nükleik asit kimyasındaki sürekli ilerlemeler, uzay ve gezegen bilimlerindeki gelişmeler sayesinde yeni veriler ve teoriler ortaya çıkmaktadır. Yaşamın kökeni araştırmaları Miller-Urey deneyinin yapıldığı zamanlara göre düş bile edilemeyecek hareketli bir çalışma sahasıdır. DNA'nın kendiliğinden kopyalanması için pratik bir kimya ortaya çıkmak üzereymiş gibi durmaktadır. Bu da ilkel DNA'nın artık katalize etmesi lazım olan enzimler (proteinler) olmadan da canlı hücrelerin kendini yeniden üretebileceğini çağırıştırılmıştır. Fakat evrimsel biyolojinin hala dünyadaki yaşamın kökeni hakkında söyleyecek kesin bir şeyi yoktur.³¹

Thomas Nickles (d. 1943)'e göre, hiç kimse yaşamın dünyadaki yaşamsızlıktan nasıl kaynaklandığını gerçekten bilmiyor ancak çeşitli alanlardaki uzmanlar bu soruyu araştırmak için herkesten daha iyi donanımlıdır. Bu alandaki önerme bilgileri şu anda zayıftır ancak gelecek için umut vaat etmektedir.³²

Görüldüğü gibi yaşamın kökeni hakkında açıklamalar yapılmakla birlikte nihai sözü söyleyecek, mutlak olarak ulaştığımız bir sonuç bulunmamaktadır. Bu durum, akıllı tasarımcıların iddialarının arkasında ciddi olarak durmasına yol açmaktadır. Akıllı tasarımcıların ileri sürdüğü argümanlar çok spesifik ve zorlu konular ihtiva etmektedir. Bundan dolayı, bu problemlerin çözülmesi zaman alacak gibi görünmektedir fakat gelecekte daha fazla bilgi edinerek bu mevzular hakkında daha ileri seviyede anlayışa sahip olabiliriz.

Meyer, karmaşıklığın o kadar ileri seviyede olduğunu düşündüğünden, bu karmaşıklığın tesadüfen veyahut kendiliğinden oluşmasını imkânsız görmektedir. Bu

²⁹ Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction*, 180-181.

³⁰ Darwin'in bizzat yaşamın kökeni hakkında söyleyecek çok az şeyi vardı. Neo-Darwinizm ise (modern evrimsel biyoloji) ilk hücrelerin ortaya çıkmasından sonra olanlarla ilgilenmektedir. Bkz. Barbara Forrest - Paul R. Gross, *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent* (New York: Oxford University Press, 2004), 103.

³¹ Barbara Forrest - Paul R. Gross, *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent* (New York: Oxford University Press, 2004), 103.

³² Thomas Nickles, "The Problem of Demarcation History and Future", *Philosophy of Pseudoscience Reconsidering the Demarcation Problem*, eds. Massimo Pigliucci – Maarten Boudry (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013), 117.

sebeple, bu mevzuda yapılan çalışmaları beyhude olarak değerlendirmektedir. Gerçekten de biyolojik varlıklar, fiziki dünyadaki fenomenlerden çok daha karmaşıktır. Fakat bu durum, karmaşıklığın kökenlerini araştırmaya engel değildir. Ne kadar zor da olsa yapılacak çalışmalar geçmişi aydınlatacak yaşamın başlangıcı hakkında bize bilgiler verecektir. Ayrıca akıllı tasarımcılar, tezlerinin daha çok bilimsel değerlendirilmesini istiyorsa yaşamın başlangıcının nasıl olmuş olabileceğiyle ilgili araştırmalar yapmalıdır. Akıllı tasarımcıların yapılan araştırmaları reddetmek ve kendi iddialarını sadece doğrulamak amacıyla noksanlıkları bulmaya çalışmaları doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Bugün, yaşamın kökeni araştırmaları kesin ve nihai açıklamalar sunmamakla beraber, modern bilimin ilerlemesi ve araştırmalar sonucunda gelecekte daha tatmin edici açıklamaların ortaya çıkma durumu bulunmaktadır. Fakat akıllı tasarımcıların da iddialarında haklılık payını göz önünde tutmak sağlıklı durmaktadır. Bundan dolayı, akıllı tasarımın ve evrimin birlikte düşünüleceği açıklamalar da yapılabilir. Canlılarda bu kadar karmaşık yapıların bulunması, tasarlanmış bir akıllı evrimi daha mantıklı göstermektedir. Ayrıca insan zihninin var olması, canlıların kendilerini bilmesi gibi çok daha karmaşık meselelerin varlığı maddeden bir bilincin çıkması bir planın varlığını göstermektedir. Evrenin başlangıcında, bütün bu karmaşık süreçlerin büyük patlamanın meydana geldiğinde, şartlar ve zemin müsait olduğunda aşamalı olarak canlılığın oluşmasının en başından planlanmış gibi durmaktadır. Dolayısıyla, bu hususların dikkate alınarak evrim hakkında değerlendirilmesi yapılması uygun olabilir.

2. Akıllı Tasarımın Bilimsel Açıdan Değerlendirilmesi

2.1. Bilim Nedir?

Bilim üzerine fikir üretebilmek için bilimin tanımı önemli bir konudur. Yapılacak bu tanımla birlikte, bilim ile bilim felsefesi arasındaki fark daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca, tartışmalı konuların bilimsel olduğunun belirlenebilmesine yardımcı olacaktır.

Bilimin tanımına bakıldığında bilim: “[Yunanca *episteme*, Latince *scientia*'dan; ing. *science*; Fr. *science*; Al. *wissenschaft*]. Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adıdır.”³³

Rene Descartes (1596-1650)'e göre bilim, maddi dünyayı açıklamaktır. Maddi dünyayı açıklama ve kavrayışı da akıl ve düşünce yoluyla gerçekleştirilir.³⁴

³³ Ahmet Cevizci, “Bilim”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 130.

³⁴ İbrahim Armağan, *YöntemBilim I Bilimsel Yöntem* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1983), 11.

Albert Einstein (1879-1955)'a göre bilim, duyuların elde ettiği düzensiz verilerin aklın sistemli tefekkürü sayesinde duyular ve akıl arasında oluşturulan uygunluk bağlantısıdır.³⁵

Bertrand Russell (1872-1970)'a göre bilim; olgular, olgular arasındaki ilişkiler ve gelecekte olayları için tahmin etmeyi mümkün kılan kanunları gözleme ve akıl yürütmeye dayalı olarak keşfetme teşebbüsüdür.³⁶

Cemal Yıldırım (1925-2009)'a göre bilim, kontrollü gözlem ve gözlemin neticelerine bağlı olarak akli muhakemede bulunma yoluyla olguları izah kabiliyeti bulunan hipotezler oluşturma ve bu hipotezleri doğrulayabilme metodudur.³⁷

Yapılan tanımlar incelendiğinde, olgu ve olaylara dair çeşitli metotları kullanarak elde edilen verilerin akıl tarafından değerlendirme yoluyla, bilgi edinme ve varlığa dair açıklama biçimine, bilim denildiği anlaşılmaktadır. Buna göre, doğal bilimlerde olgularla ilgili olarak gözlem ve deney yapılmaktadır. Gözlem ve deneylerle bazı veriler elde edilirken, bu verilerin anlaşılması, aralarında bağlantılar kurulup ilişkilendirilmesi, teori ve yasalar oluşturularak bir açıklama haline getirilmesi gibi kritik işlevler akıl tarafından yapılmaktadır.

Akıllı tasarım, hayatın başlangıcının ve biyokimyasal karmaşıklığı oluşturacak bir mekanizmanın doğada olmadığını ileri sürmektedir. Akıllı tasarım bunu, canlı varlıklarla ilgili gözlem yoluyla olgu ve olaylara açıklama getirmek suretiyle yapmaktadır. Akıllı tasarımcıların ortaya attığı iddia ve açıklamalar, olgu ve olayların denetimli gözlem ve yeterli miktarda deneyle birlikte, önümüzdeki süreçte gerçekler ortaya çıkacaktır.

2.2. Bilimin Felsefi Sınırı

Günümüzde bilimin sınırlarından felsefeyle meşgul olanlardan ziyade fizik bilimiyle uğraşanlar bahsetmektedir. Kuantum kütle çekimi, kuantum belirsizlikleri, kuantum dalgaları, süper sicim kuramı gibi mikro seviyedeki oluşumlar ve teoriler fiziğin sınırlarını oluşturmaktadır.³⁸ Çünkü fizikçiler gerek teorik boyutta gerekse uygulama alanında gerçeği öğrenmek adına gidebileceği yere kadar gitmek istemektedirler. Doğa bilimlerinin sınırları bulunmakla birlikte burada bilimin deneysel veya teorik sınırını değil bilimin felsefi sınırı incelenecektir. Ayrıca, bilimin olgulardan yola çıkılarak olguların sebeplerinin doğa içinden mi olması gerektiği konusu irdelenecektir.

³⁵ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 21.

³⁶ Bertrand Russell, *Religion and Science* (New York: Oxford University Press, 1997), 8.; Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 24.

³⁷ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 25.

³⁸ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik Büyük Patlama ve Öncesi* (Ankara: Nobel Yayın, 2010), 184.

Bilimsel felsefi sınırı için incelenecek birinci kavram, pozitivistizmdir. Pozitivistizm³⁹ sözcüğünü ilk olarak 1830 yılında kullanan Saint Simon (1760-1825)'dur ama bilime ve felsefeye kazandıran ise Comte'tur. Dolayısıyla bugünkü anlamıyla kullanılan pozitivistizmin mimarı Comte'tur denilebilir. Pozitivistizm, İngiliz ampirizminin olguları sadece sınamayla bilebiliriz anlayışını benimsemektedir. Pozitivistizmin temeline bakıldığında aydınlanma düşüncesi olduğu görülmektedir. Yani pozitivistizm, aydınlanma hareketinin bir neticesidir.⁴⁰

Pozitivistizm, olguların ve olayların gözlem ve deney yoluyla inceleyip, doğa içinde kalınarak yapılan açıklamaları bilimsel olarak kabul eden bir yaklaşımdır. Çünkü olgular ve olaylar gözlemlenebilir ve deneysel olarak incelenebilirken, doğa dışında olan varlıkların araştırılması mümkün değildir. Bu bakış açısı, bilimden elde edilmiş değildir. Çünkü pozitivistizm, bilime yaklaşım biçimi ve bilimin yorumlanmış şeklidir. Bilim ise, kendisine has yöntem ve teknikleri olan bir sistemdir. Önemli olan, araştırılan konuya uygun olarak olgular üzerine yeterli sayıda gözlem ve deney yapılmasıdır. Bununla birlikte, kuramsal süreci rasyonel tarzda yönetilerek hipotezin doğruluğunun veya yanlışlığının gösterebilmesidir.⁴¹

Akıllı tasarımın bilimsel olup olmadığı tartışmaları, bilimsel olmayıp felsefi zeminde yapılan tartışmalardır. Bunun sebebi, akıllı tasarım teorisinin doğa dışı bir varlığa atıfta bulunması ve teleolojik açıklamaları içermesi sebebiyle bilimsel nitelikteki iddiaların sorgulanmasına yol açmıştır. Bundan dolayı, bilimin olguları ve olayları inceleyen bir yöntem olarak mı yoksa olguların dışına çıkmayan bir yaklaşım olarak mı ele alınması gerektiği hususunda bir seçim yapılması gerekmektedir. Bilimi, deney ve gözlemle desteklenen hipotezler ve teoriler üreten bir yöntem olarak kabul etmek daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Olguların dışına çıkılmaması, verilerden elde edilen bilgiler doğrultusunda ilerleme yerine, önceden kabul edilmiş metafiziksel yaklaşım ve ön kabullerle hareket edildiğini gösterir. Bu tür bir yaklaşım, gerçeklerin öğrenilmesi ve anlaşılmasında bir engel oluşturabilir. Pozitivistizmin gerçeğin ortaya çıkmasında önceden aldığı pozisyon, varlıkla ilgili doğruların öğrenilmesinde epistemolojik eksikliklere de sebep olabilir.

³⁹ On dokuzuncu asrın egemen bilimsel ve felsefi paradigması olan pozitivistizm, sadece duyuları esas alan, gözlem ve deney harici hiçbir tabiat dışı ve somut olmayan şeyleri bilgi olarak görmeyen felsefi yaklaşımdır.

Pozitivistizm, genel anlamda modern bilimi temel kabul edip, bilimin dışındaki inançları, din ve metafiziği insanlığın terakkisine mâni olarak görmektedir. Bilim felsefesinde pozitivistizm, ampirik geleneği benimseyip, gözlem ve deneye dayanmaktadır. Bkz. Uğur Berk Kalelioğlu, "Pozitivistizmin Epistemolojik Temeli ve Avrupa merkezci Sosyolojik Bilginin Sınırları", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 2/2 (Kasım 2019), 128., Nuray Karaca, *Pozitivistizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi* (Ankara: Anı Yayıncılık,2008), 6-7.

⁴⁰ Karaca, *Pozitivistizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, 6-7.

⁴¹ Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları*, 174.

Olguların deney ve gözlemlerle incelenmesi neticesinde, doğa mekanizmaları ile izah edilemeyecek şekilde var olmaları yani tabiat dışına işaret etmeleri, ontolojik olarak mümkündür. Bu durumda bilim, hadisenin tespitinde kullanılan yöntemleriyle yardımcı olmaktadır.

Akıllı tasarımın, karmaşık yapıların aşamalı oluşup oluşmadığı problemi, bilimsel olarak araştırılmaya müsait bir konudur. Olguyla ilgili incelenmesi mümkün olan bir iddianın bütünüyle reddedilerek bilim dışı denilmesi hatalı olacaktır. Önemli olan iddianın incelenmesi ve çıkacak sonuca açık olunmasıdır.

Pozitivizmden sonra ele alınacak kavram, natüralizmdir. Natüralizm, bilimsel paradigmada en etkili felsefi yaklaşım olduğu ifade edilebilir. Natüralizm⁴², gerçeğin tabiata eşit olduğunu düşünen, varlık dünyasında tabiat ve maddeden öte bir şeyin mevcut olmadığı iddiasında olan felsefi bir düşünce biçimidir.⁴³ Görüldüğü gibi, doğaya karşı sadece maddeyi önceleyen ve varlığı sadece maddeden ibaret gören natüralist anlayış bilimde kendisini metodolojik natüralizm adı altında gerçekleştirilmektedir.

Metodolojik (bilimsel) natüralizmin, bilimin yöntemi konusunda birtakım iddiaları bulunmaktadır. Metodolojik natüralizme göre, evreni dizayn eden bir tasarımcıya atıf yapmak gibi tabiatın haricindeki nedenlerle tabiatı açıklamak uygun görülmemiştir. Metodolojik natüralizm, tabiatüstü bir kuvvetin varlığına ve yokluğuna ait bir iddiası bulunmamaktadır fakat evrenin açıklanmasında Tanrı'nın varlığını göz ardı eder ve doğal açıklamalarla yetinir. Metodolojik natüralizm, felsefi natüralizm gibi mutlak olarak tabiat dışı bir varlığın olmadığını ileri sürmese de yöntem olarak felsefi natüralizm doğruymuş gibi hareket eder.⁴⁴ Çağımızda bilime egemen olan paradigma, metodolojik natüralizmdir.⁴⁵

Natüralizmin bilime egemen olması, bilimsel araştırmaların sonucunda olmamıştır. Eğer natüralizmde olduğu gibi bilimde de tabiatüstü varlığı en başından kabul etmeyen bir yaklaşım tarzı olursa, gerçeğin öğrenilmesinin önüne geçilmiş olunabilir.⁴⁶

⁴² İki çeşit natüralizm vardır. Birincisi metodolojik (yöntemsel) natüralizm, ikincisi felsefi (metafizik) natüralizmdir. Metodolojik natüralizm⁴², doğayı ve onun işlevlerini tabiatın içinde bulunarak ve bilimsel usulleri kullanmak suretiyle açıklamalar yapılmasına denir. Burada metafiziğe dair herhangi bir minvalde açıklama yapılmamaktadır. O zaman metodolojik natüralizm, felsefenin epistemoloji sahasıyla yakından ilgilidir. Felsefi natüralizm de metafiziği kabul etmezken esasen tabiatta maddenin ve enerjinin haricinde Tanrı' diye herhangi bir nesne yoktur biçiminde meseleye yaklaşmaktadır. Metodolojik natüralizm, metafizik sahaya alakalı agnostik bir tutum sergilerken felsefi natüralizm, ateizm lehinde açıklamalar getirmektedir. Bkz. Mustafa Çakmak, "Evrin Teorisi Tanrının Varlığı İçin Gerçek Bir Tehdit midir?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Nisan 2015), 66.

⁴³ Muhammed Samedpûr Âzer Şerebiyânî, "Naturalizm ve Fizikalizm: Yeni Ateizmin Bâtil Önergeleri", *Misbah: Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi* 10/ 18 (2021), 109.

⁴⁴ Örneğin, bugün Newton'un kitabını şayet fizik öğretmeni ders kitabı olarak yazsaydı bu kitabın ders kitabı olması büyük ihtimalle yasaklanmış olurdu. Bkz. Caner Taslamam, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 312.

⁴⁵ Taslamam, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 312.

⁴⁶ Taslamam, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 316.

Bilim, dine karşı kendisini konumlandırmadığı gibi tabiatın dışındaki konuların varlığını da reddetmeyi amaçlamaz. Aynı zamanda onları kanıtlamak için de çabalamaz. Bilimin temel gayesi, doğal dünyanın anlaşılması ve açıklanmasına yardımcı olmaktır. Bilim, bütün bunları olgusal araştırma teknikleri ile yapmaktadır. Bundan dolayı, bilimin araştırma öğeleri olan deney, gözlem ve teorileri metafizik natüralizmin etkisinde kalınmadan bağımsız bir şekilde kullanılması gerçeğe ulaşılmasında etkili olabilir.⁴⁷

Yine bilim, tarafsız olarak doğruyu bulma çabası, delilin nesnel ve objektif olarak değerlendirilmesi, gözlemlere ve tekrarlanabilir deneylere dayandırılmasıdır. Fakat bilim, bununla birlikte natüralist felsefeyle bir tutulursa, bütün olguların natüralist izahlarını bulmak için natüralizmin tesirinde kalınmış olunur. O zaman, bilimin peşin hükümlerden uzak olması mümkün olamayabilir. Söz konusu olan bu önyargı sonucunda bilim, bütün olguların salt tabii sebeplerle, yani akılsız nedenlerle izah edilebileceği şeklinde kısır döngüye girmesi muhtemeldir.

Bununla birlikte, Amerikan Ulusal Bilimler Akademisi, metodolojik natüralizm ilkesine göre bilimin doğası gereği dünya için doğal açıklamalar sağlamakla sınırlı olduğundan tabiatüstü iddialarda bulunamayacağından hareketle akıllı tasarımı, doğaüstü nedenlere gizli veya açık bir şekilde başvurması sebebiyle bilimsel olarak kabul etmemiştir.⁴⁸ Burada akademinin yaptığı gibi belli bir metafizik ön kabulle hareket edildiğinde peşin olarak bir açıklama dışlanmış olmaktadır. Akıllı tasarımcıların iddiaları, kendisini ispatlamış açıklamalar değildir. Ancak, gerçekliğin akıllı tasarımcıların ileri sürdükleri gibi olma ihtimali veya potansiyeli imkânsız olduğu söylenemez. Sonuçta, ontolojik olarak canlılığın akıllı tasarımcıların dediği gibi başlama durumu bulunmaktadır. Bilimin bu açıklamalar karşısındaki pozisyonu, yöntem ve teknikleriyle gerçeğin öğrenilmesine katkı sağlamaktır.

Meyer, metodolojik natüralizmin bilimsel olarak kabul edilmesi fikrinden dolayı⁴⁹ akıllı tasarımın peşinen dışlanmasını rasyonelliğin direkt olarak görmezden gelinmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Meyer'e göre, hayatın kökeniyle ilgili en doğru soru, hangi materyalist senaryonun en doğru senaryo olacağı sorusu değil dünyada hayat nasıl ortaya çıkmıştır sorusu olacaktır. Bilimsel bir açıklamayı en iyi açıklama yapacak şey rakip bilimsel açıklamalar sayesinde izah gücünün mukayese edilmesidir. Şayet bu mukayese etme hali felsefi tarafgirlikle engellenirse bilimsel rasyonaliteye uygun düşmez. Ayrıca bir iddia

⁴⁷ Ruhullah Rahimî Kefranî, "Modern Ateizmin Dine Dair Evrimci Açıklaması", Misbah: *Çağdaş Din Çalışmaları* Dergisi 10/ 18 (Kış 2022), 99-100.

⁴⁸ Maarten Boudry, "Loki's Wager and Laudan's Error", *Philosophy of Pseudoscience Reconsidering the Demarcation Problem*, eds. Massimo Pigliucci – Maarten Boudry (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013), 84.

⁴⁹ Bkz. Maarten Boudry, "Loki's Wager and Laudan's Error", 84.

bilimsel değil diyerek dışlanırsa bu durumda diğer görüşü savunanların kuramsal üstünlük iddiasının bir önemi kalmayacaktır.⁵⁰

Pozitivizm ve metodolojik natüralizm, bilimsel görünümlü felsefi yaklaşımlardır. Dolayısıyla, pozitivizmin ve natüralizmin akıllı tasarımı bilimsel görmemesi, felsefi bir çıkarımdır. Fakat, bu iki yaklaşımın akıllı tasarımı bilimsel olarak kabul etmemesi, bilimin yöntemlerini kullanarak bilimsel araştırma yapmaya engel değildir. Akıllı tasarımcılar, araştırmalarını bilimin gerekleri doğrultusunda yapabilirler. Bilim, felsefi sınırlamalarla kendini kısıtlamaz ve gerçeği bulma ve yeni keşifler yapma konusunda engel teşkil etmez. Bilim, belirlenmiş paradigmalara bağlı kalmak yerine, konuyla ilgili araştırma yöntemlerini kullanarak elde edilen verileri rasyonel bir şekilde değerlendirir.

Akıllı tasarımın hayatın başlangıcı ve biyokimya alanında aşamalı oluşumu öngörmemesi de bilimsel iddiasını oluşturmaktadır. Akıllı tasarımın canlılardaki karmaşıklığın aşamalı oluşumu öngörmemesi, evrimsel biyologların da kabul ettiği gibi bilimsel yöntemler olan deney ve gözlemlerle araştırılabilecek mahiyet arz etmektedir. Aynı zamanda bazı evrimciler, akıllı tasarımın iddialarının yanlışlandığını belirtmiştir. Bu da akıllı tasarım açıklamalarının araştırılabileceğini göstermektedir. Akıllı tasarımın açıklamalarının bir kısmının gözlem ve deneyle inceleme imkanının olması, bilimsel açıklama olabileceğini işaret etmektedir.

Bir konunun bilimsel olduğuyla ilgili bilimsellik tartışmaları felsefi bir değerlendirmedir. Dolayısıyla, akıllı tasarım konusu felsefe ve bilim felsefesinde tartışılmaya devam edecektir. Akıllı tasarımcılar, bilimsel olarak daha çok değerlendirilmek istedikleri için tabiat bilimlerinin yöntemlerini kullanarak araştırma yaptıklarında akıllı tasarım hakkında belli bir bilimsel gündem oluşturacaktır. Fakat, bu durumda da akıllı tasarımın doğa dışına atıfta bulunması ve teleolojik açıklamalar içermesi nedeniyle akıllı tasarım hakkındaki felsefi tartışmalar son bulmayacaktır.

2.3. Sözde (Sahte) Bilim

Bilimin sınırı ve sözde bilim tartışmaları birbiriyle ilişkili ve iç içe geçmiş bir konudur. Sözde bilim tartışmalarının başlamasının sebebinin, genel olarak bilimin sınırları belirlemenin nirengi noktası olduğunu söylenebilir. Aynı zamanda sözde bilim konusu, ciddi tartışmaları olan spekülasyon bir meseledir. Ve sözde bilimin tarifini yapma ve sözde bilimin ölçütlerini oluşturma hususunda müşterek bir fikir birliğinden bahsedilmemektedir.⁵¹

⁵⁰ Stephen Colin Meyer, "Zeki Tasarımın Bilimsel Konusu", çev. Orhan Düz, *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, der. Michael Joseph Behe - William Albert Dembski (İstanbul: Gelenek, 2004), 205-207.

⁵¹ Halil Turgut - Hakan Akçay - Serhat İrez, "Bilim Sözde-Bilim Ayrımı Tartışmasının Öğretmen Adaylarının Bilimin Doğası İnanışlarına Etkisi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/4 (2010), 2627-2628.

Sözde bilim, on sekizinci asırdan itibaren var olsa da bilim felsefesinde yerini almasını sağlayan Karl Popper (1902-1994)'dır. Popper'e göre, sözde bilim bilimsel olduğunu ileri süren, bilimsel yöntemlere dayandığı ve bilimsel gerçeklere haizmiş izlenimi veren fakat denemeye ve yanlışlamaya açık olmayan doktrinlerdir.⁵²

Sözde bilim, bilimsel olmamasına rağmen takipçilerince bilimsel olduğu intibayı uyandıran görüşlerdir. Ayrıca sözde bilim, olguları izah etme ve olgular hakkında bilgi verme konusunda bilimsellik iddiası taşıyan ve bilimsel olmayan açıklamalardan ayrılan bir yaklaşımdır.⁵³

Akıllı tasarımın da içinde olduğu astroloji, yaratılışçılık, HIV kuşkuculuğu, materyalizm ve Freudculuk sahte bilim kategorisine örnek olarak verilmektedir.⁵⁴

Bilim ile sözde bilimi ayırt etmek için belirlenmiş ölçütlere bakıldığında Ferit Uslu (d. 1970) şu ölçütleri oluşturmuştur: Bilimsel olan bir açıklama değişikliğe açık olmalı, sorunları çözme gücü bulunmalı, yeni kapılar açabilmeli, bilimin geçerli olan açıklamalarıyla uyumlu olmalı, bağımsız olarak test edilebilmeli ve hususi yayınlardan uzak durulmalıdır.⁵⁵

Paul Thagard (d. 1950) da bilim ile sözde bilim arasında 5 maddelik ayırım yapmıştır. Buna göre:

- 1) Bilim, sebep sonuç münasebetini kurarken sözde bilimin ulaştığı bilgilerdeki benzerlikleri kullanır.
- 2) Bilim, deneysel yoldan doğrulanmayı veya yanlışlanmayı beklerken sözde bilim deneysel araştırmayı ihmal eder.
- 3) Bilimsel teoriyi takip edenler teorilerini diğer kuramlarla ilişkilendirerek tahlillerini yaparken sözde bilimsel teorinin takipçileri alternatif teorilerden habersiz gibi davranmaktadırlar.
- 4) Bilim yüksek ihtimalli tutarlı, sade ve basit teorilerden faydalanır, sözde bilim basit olmayan, özel ve belirli bir amaç için oluşturulmuş hipotezlerden yararlanır.

⁵² Ferit Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi - Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Haziran 2011), 10.

⁵³ Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi", 10.

⁵⁴ Massimo Pigliucci, "The Demarcation Problem", *Reconsidering the Demarcation Problem Philosophy of Pseudoscience*, Massimo Pigliucci – Maarten Boudry (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013), 24.; Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi", 10.

⁵⁵ Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi", 33-34.

5) Bilim süreç içerisinde gelişim gösterir, yeni gerçekleri açıklayan yeni kuramlar geliştirir. Sözde bilim ise, öğretilerinde hiç gelişme ve ilerleme sağlamadan âtl bir şekilde kalır.⁵⁶

Sözde bilim için oluşturulmuş bu ölçütlere rağmen, sözde bilimin bilimsel olmayan bazı önermelerini ve tutumlarını bilimden ayırmak çok basit değildir. Çünkü sözde bilimi gerçek bilimden ayırt etmek için teşekkül ettirilen bu ölçütler, mutlak olarak belirlenmiş her durumda tatbik edilecek aşikâr ve tartışmasız ölçütler değildir.⁵⁷

1900'lı yıllarından başlarından itibaren üzerinde uğraşılan, bilimin dışındaki sahaların belirlenmesi ayrıca sözde bilimi belirlemek için oluşturulan ölçütler, hala çözülememiş meseleler olarak durmaktadır. 176 kişiden oluşan bilim felsefecisiyle yapılmış bir çalışmada bilim felsefecilerin takriben % 89'u ayırım ölçütleri için evrensel bir uzlaşma olmadığını dile getirmiştir.⁵⁸

Meyer'e göre, sözde bilim oluşturmuş ölçütler mantıkçı pozitivist bilimin telakkisini göstermektedir. Bilim felsefecileri ise, 1950'lili yıllardan itibaren pozitivist artık terk etmişlerdir. Ayrıca kuvvetler, alanlar ve kuarklar hakkında gözlem yapılamadan teoriler üretilebilmesi pozitivistin doğrulanabilirlik ilkesini değişmesine sebep olmuştur.⁵⁹

Sözde bilim için oluşturulmuş ölçütler, bilimin yöntemleri ve uygulamalarıyla elde edilmiş sonuçlar değildir. Sözde bilim kriterlerinin, belli bir ön kabul ve metafiziksel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bu felsefi bakış açısının temelinde, pozitivistin etkisi olduğu görülür. Oluşturulan bu kriterler, bilimsel iddialara karşı önyargıların oluşmasına sebep olabilir. Ancak bilim, peşin hükümlerden ziyade her türlü açıklama ve tartışmaya açık zihinle yapılması sağlıklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Böylece kabul görmüş mevcut teori ve açıklamalardaki hatalarının düzeltilmesine vesile olacaktır. Olgularla ilgili iddialara karşı bilimsel cevapların verilmesi, söz konusu alanda bilimsel çalışmaların artmasına ve gerçeklerin öğrenilmesine yol açacaktır.

Bilimsel yöntemleri uygulayarak yapılan deney ve gözlemler sonucunda fenomenlerin doğa içinde kalacağı yönünde bilimin bir baskısının bulunmaması akıllı tasarımcıların iddialarının ihtimal olarak sürmesine yol açmaktadır. Akıllı tasarımcılar bu bağlamda, hipotezlerini test etmek için deneylere öncelik vermesi oldukça önemlidir.

⁵⁶ Paul Thagard, *Computational Philosophy of Science* (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1993), 170.

⁵⁷ Ertan Çetinkaya - Halil Turgut - Mehmet Kürşad Duru, "Bilim, Sözde-Bilim Ayrımı Bağlamının Ortaokul Öğrencilerinin Bilim Algılarına Etkisi: İridoloji Vakası", *Eğitim ve Bilim* 40/181 (Ekim 2015), 3.

⁵⁸ Turgut - Akçay - İrez, "Bilim Sözde-Bilim Ayrımı Tartışmasının Öğretmen Adaylarının Bilimin Doğası İnanışlarına Etkisi", 2627-2628.

⁵⁹ Meyer, "Zeki Tasarımın Bilimsel Konusu", 205-207.

Açıklamalarının bilimsel olmasına oldukça önem veren akıllı tasarımcılar, bu şekilde açıklamalarının daha fazla bilimsel değerlendirilmelerine katkı sağlayacaktır.

Akıllı tasarımın sözde bilim olduğuyla ilgili bazı iddialara bakıldığında ise. Noretta Koertge (d. 1935) gibi bazı isimler, akıllı tasarımı destekleyenlerin bilimin kurumsal yönlerini taklit ettiğini ve böylece meşruiyet kazanmaya çalıştığını ileri sürerek, akıllı tasarımın sözde bilim olduğunu iddia etmişlerdir. Koertge, bu duruma mâni olmak için konferansların, hakem denetimli dergilerin ve eleştiriye açık kurumların var olması gerektiğini ve bunun bilimin sahte bilimden ayrılmasını sağlayacağını belirtmiştir.⁶⁰

Behe ise bu konuda, akıllı tasarımın açıklamaları hakemli dergilerde yayınlandığını, bilimsel literatürde bulunduğunu ve bilim insanları tarafından ciddiye alındığını ifade etmiştir.⁶¹

Meyer'in de 2004 yılında Smithsonian Enstitüsü'ne bağlı hakemli biyoloji dergisinde "*Proceedings of the Biological Society of Washington*"da bir inceleme makalesi yayınlanmıştır. Makalede, kambriyen patlaması sırasında aniden ortaya çıkan yeni hayvan yaşam formlarını üretmek için gerekli biyolojik bilginin kökenini açıklamak için akıllı tasarımın en iyi izah olduğu kanıtlarıyla belirtilmiştir.⁶²

Behe ve Meyer'in yanı sıra Dembski, Denton ve akıllı tasarıma destek veren diğer akıllı tasarımcıların da makaleleri dergilerde yayınlanmıştır⁶³. Fakat bilimsel bir kriter olarak hakemli dergilerdeki yayınları önemli görmek tek başına yeterli olmayacaktır. SCI ve SSCI gibi uluslararası dergilerin objektifliğiyle ilgili şüphelerden bahsedilmektedir. Bunlardan biri, Alan Sokal (d. 1955)'ın bilimsel makalelerde titiz yayınlarıyla tanınmış "*Social Text*" dergisinde 1996 yılında yayınladığı, kuantumdan yola çıkarak postmodernizm ile ilgili yazdığı makale büyük ses getirmiştir. Sokal, dergide yayınlanan makalenin uydurma ve temelsiz olduğunu açıklamış ve hiçbir eleştiri yapılmadan makalenin yayınlanmasını, bilimsel standartların halini ve tarafgir yapısını test etmek için dergiye gönderdiğini belirtmiştir.⁶⁴

Feminizm, LGBT hakları ve benzeri konularda yazılan makalelerde de benzer durumlar geçerlidir. Bu aynı zamanda evrim teorisi için de söz konusudur. Evrim teorisi genel kabul gören bir teori olduğu için, hakemli dergilere egemen olanların evrimle uyumsuz açıklamaları yayınlama ihtimali düşüktür. Akıllı tasarım lehine olabilecek bir

⁶⁰ Noretta Koertge, "Belief Buddies Versus Critical Communities" *Philosophy of Pseudoscience Reconsidering the Demarcation Problem*, eds. Massimo Pigliucci – Maarten Boudry (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013), 178.

⁶¹ Barbara Forrest - Paul R. Gross, *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent* (New York: Oxford University Press, 2004), 79-80.

⁶² Stephen C. Meyer (SCM), (Erişim 2 Ocak 2022)

⁶³ Bkz. <https://www.discovery.org/id/peer-review/>

⁶⁴ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 185-186.

makalenin, yayıncılar ve hakemler tarafından tarafsız bir şekilde incelenip SCI (Science Citation Index) dergilerinde yayınlanması oldukça zor durmaktadır. Bu tür makalelerin yayınlanma ihtimali daha çok paralı dergiler için söz konusu olabilir. Bundan dolayı, uluslararası hakemli dergilere mutlak bir güven duyulmasının bazı mahzurlarının olduğu söylenebilir.

Akıllı tasarımla ilgili bir başka iddia, akıllı tasarımın düşüncelerinin test edilip doğrulama veya yanlışlama yoluna gitmek yerine sadece bir fikir olarak hareket ettiği şeklindedir.⁶⁵

Behe, akıllı tasarımın yanlışlanamadığı ve test edilemediği için bilimsel olmadığıyla ilgili bu iddiaya karşı, Russel Doolittle (1931-2019) ve Kenneth Miller (d. 1948)'in akıllı tasarımı sınıadığını ve yanlışladıklarını öne sürdüğünü ifade etmiştir. Behe, bir şeyin hem sınıması yapılamayıp yanlışlanamadığı için bilimsel olmadığını, hem de sınıması yapılarak yanlışlanması durumunda da bilimsel olmadığını aynı anda mümkün olamayacağını belirtmiştir.⁶⁶ Bundan dolayı, akıllı tasarıma karşı yapılan bilimsel incelemeler ve yanlışlamaların, akıllı tasarımın iddialarının bilimselliğini gösterdiği söylenebilir.

Johnson'a göre, akıllı tasarımın yanlışlanamaz bir önerme olduğundan dolayı bilimsel olmadığı yargısı, ampirik yoldan ziyade kelime oyunları ile bu hükme varılmıştır.⁶⁷

Bilimsel olan ile bilimsel olmayanları tespit etme konusunda ciddi çalışmaları olan Larry Laudan (1941-2022), yaratılış biliminin, bilimin önemli olan test edilebilir, geçicilik ve yanlışlanma gibi özelliklerini kesin olarak ihtiva ettiğini ifade etmiştir. Laudan'a göre, genç dünya ve bazı jeolojik öngörülerde bulunan yaratılışçı bilim yanlışlanmıştır.⁶⁸

Sınama sorunu evrim teorisi için de söz konusu edilmiş ve Popper, evrim teorisinin test edilemez olduğunu ve metafiziksel bir araştırma programı olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra ise "prensipde yanlışlanabilirlik" şeklinde bir esneklik yaparak prensibini yumuşatmıştır.⁶⁹ Popper, evrim teorisinin tekrar edilemezliği gibi sebeplerden dolayı totolojik ve çürütülemez olduğunu belirtmiş fakat sonrasında deneysel olarak test edilebilir ve çürütülebilir olarak düşüncesini değiştirmiştir.⁷⁰ Çünkü evrim teorisi için birçok

⁶⁵ Skybreak, *Evrin Bilimi ve Yaratılış Efsanesi Neyin Gerçek Neyin Önemli Olduğunu Bilmek*, 340-341.

⁶⁶ Michael Joseph Behe, "Zeki Tasarıma Yönelik Bilimsel Eleştirileri Yanıtlamak", çev. Orhan Düz, *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, der. Michael Joseph Behe - William Albert Dembski (İstanbul: Gelenek, 2004), 145-146.

⁶⁷ Johnson, *Evrin Duruşması*, 112.

⁶⁸ Victor J. Stenger, *Başarısız Hipotez Tanrı Bilim Tanrının Var Olmadığını Nasıl Gösteriyor?* çev. Algan Sezgintüredi (İstanbul: Aylak Kitap, 2011), 54.

⁶⁹ Meyer, "Zeki Tasarımın Bilimsel Konusu", 153.

⁷⁰ Musa Duman, "Popper and the Theory of Evolution", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 17 (2017), 66.

araştırmacının yaptığı laboratuvar çalışmalar ve genetik araştırmalar evrim teorisinin test edilebileceğini göstermiştir.

Akıllı tasarımın iddialarının sınanabilirliği konusunda akıllı tasarımcılar, canlı organizmalardaki biyokimyasal yapıların karmaşıklık gösterdiğini ve bu yapıların eksiltildiğinde sistemin çalışmayacağını ileri sürmektedir. Bu iddiaya göre, bu yapıların birden oluşması gerekmektedir. Fakat canlıları birdenbire ortaya çıkışını bilimsel olarak araştırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü, bilim olgulara dayalı olarak maddi sebeplerle araştırma yapılabilir. Akıllı tasarımın bu kısmının, bilimsel yöntemlerle incelenmesi zor durmaktır. Akıllı tasarımın ikinci iddiası ise, yukarıda bahsi geçen karmaşık mikroyapıların aşamalı oluşumunu öngörmemesidir. Canlıların aşamalı teşekkülünün nasıl gerçekleştiği, bilimsel yöntemlerle araştırılabilecek bir meseledir. Zaten evrimsel biyologların iddiası da bu yöndedir. Bu durumda, akıllı tasarımcıların birinci iddiası bilimsel olarak araştırılması zor görünmektedir fakat ikinci iddiaları bilimsel yöntemlerle çalışmaya müsait durmaktır. O zaman, ikinci iddianın bilimsel olarak incelenmesi, birinci iddianın araştırılmamasından dolayı birinci iddiayı ikame etmiş olunur mu? İkinci iddianın bilimsel olarak araştırılması, birinci iddia için yeterli bir cevap verilmiş olunabilir. Burada birbirine bağlı ve birbirine tâbi bir durum görünmektedir. Çünkü, aşamalı oluşumun varlığı kesinliğe yakın gösterildiğinde canlıların birdenbire oluşmadığı sonucu çıkarılır. Şayet, karmaşık mikro yapıların aşamalı olarak oluşumu gösterilemezse, birdenbire oluştukları sonucuna varılır. Bütün bunlardan dolayı, akıllı tasarım açıklamalarının bilimsel olarak çalışılabilir olduğu görülmektedir.

Bilimsel bir iddia ortaya konulduğunda bilimsel yöntemler olan deney ve gözlemlerle araştırma yapıp yapılamayacağı önemlidir. Eğer, araştırılmaya müsait bir yapı söz konusu ise bilimsel bir iddia denilebilir. Akıllı tasarımın aşamalı oluşumu ihtimal görmemesi, akıllı tasarımın bilimsel bir iddiasıdır ve bilimsel araştırılabilir tarafıdır. Bununla beraber, bir önermenin bilimsel bir iddiaya sahip olması, bilimsel olarak doğru olduğu anlamına da gelmemektir. Akıllı tasarımın durumu da evrim karşısında bu durumda olduğu değerlendirilebilir.

Bilimsel çalışmaların gerçekleştirilmesi sürecinde, olgular ve olaylar bilimsel yöntemler kullanılarak araştırılması bilimsellik için önemlidir. Fenomenler üzerinde bilimsel çalışmalar yaptıktan sonra bu çalışmalar zorunlu olarak doğal sebeplere veya doğa dışındaki sebeplere yönlendiriyorsa bunun dikkate alınması gereklidir. Yoksa gerçeğin önu kesilmiş olunabilir. Araştırmanın başlangıcında, araştırmacının önceden belirlenen sınırlamalara tabi tutulması durumunda sağlıklı bir sonuca ulaşıldığıyla ilgili zihinlerde soru işaretlerinin oluşmasına engel olunamamaktadır. Robert A. Larmer'in de dediği gibi, var olan bilgiler tabiat dışı faillele çok daha iyi izah ediliyorsa bunları en başından yok farz

etmek mantıklı olmayacaktır. Aynı zamanda bu durum, fenomenleri açıklama gücünü de zayıf düşürecektir.⁷¹

Bu konuda Johnson, akıllı tasarım argümanlarının keyfi olarak üretilen açıklamalar olmayıp karmaşık gen bilgilerini üretebilecek tabii bir mekanizmanın olmamasından dolayı yapılan zorunlu açıklamalar olduğu için bu iddiaları aceleyle bilimsel değil demek doğru olmayacaktır.⁷²

Bilim, araştırmanın gerektirdiği yöntemleri kullanarak elde edilen verilerin akli çıkarımlar sonucunda oluşturulduğu rasyonel bir etkinliktir. Bunun yanında bilim, insanın madde hakkında hakikati keşfetme arzusuna karşı insana yardımcı olur ve yol gösterir. Bilimde kullanılan yöntemler, olgulara dayanır ve varlıkla alakalı araştırmalarda yine olgusal cevaplar aranır. Şayet, olgusal araştırmanın sonucunda maddenin sebep ve sonucu açıklamada yetersiz kaldığını görüldüğünde madde dışında bir nedenden bahsedilmesi, bilime aykırı olmasından ziyade natüralist teamüllere aykırıdır demek daha doğru olur.

Akıllı tasarımın karmaşıklığın aşamalı olduğunu öngörmemesine karşın evrimi savunanların buna bilimsel cevaplar vermesi, akıllı tasarımcıların da bilimin yöntemlerini sıkı bir şekilde uygulayarak konu hakkında bilimsel bilgiler elde etmesi canlılar dünyasının gerçeklerini daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Canlılar dünyasıyla ilgili olgular, biyoloji alanının konusu olduğundan yaşamın nasıl başladığı ve karmaşık yapıların nasıl oluştuğu gibi merak edilen soruların cevaplarını bulmak için biyoloji alanından gelecek yanıtlara ihtiyaç vardır. Araştırma alanının felsefi yönleri bulunmakla birlikte, konu hakkında verilecek nihai hükmün, biyoloji alanından yani bilimden geleceği için bilime ve bilimsel araştırmalara daha fazla odaklanılmasına gerek duyulmaktadır.

Sonuç

Akıllı tasarım, karmaşık yapıların evrimsel süreçlerle tezahür ettiği iddiasına karşı çıkmıştır. Akıllı tasarımcılara göre, canlılardaki biyokimyasal yapıların çok karmaşık olmasından dolayı, bu karmaşıklığın adım adım evrimle teşekkülü mümkün değildir. Onlara göre, canlı sistemlerdeki karmaşıklığı indirgemek veya eksiltmek, sistemin işlevselliğini ortadan kaldırabilir. Evrimcilere göre ise, sistemde eksiltmeler olsa dahi sistem işlevselliğini sürdürebilecektir, çünkü yarım olan sistem hiç olmamasından daha iyidir.

Evrim teorisi, mutasyon, doğal seçim, sürüklenme gibi mekanizmaların karmaşık yapıların ve canlıların oluşumunda önemli bir rol oynadığını öngörmüştür. Akıllı tasarımcılar, bu doğal mekanizmaların karmaşık yapıların ve canlıların oluşumunu

⁷¹ Alper Bilgili, "Metodolojik Natüralizm, Ontolojik Natüralizm ve Sosyolojinin Sınırları", *Din & Felsefe Araştırmaları* 2/4 (Aralık 2019), 106.

⁷² Johnson, *Evrin Duruşması*, 108-109.

açıklamak için yeterli olmadığını belirtmiştir. Bu konudaki görüş ayrılığı, bilimsel tartışmaların bir parçasıdır ve günümüzde de devam etmektedir.

Evrim teorisine destek verenler, evrimin zayıf noktasının yaşamın başlangıcı ve canlı organizmaların kompleks yapısıyla alakalı olduğunu düşünmektedirler. Yaşamın başlangıcı ve biyokimyasal seviyedeki karmaşıklık hala tamamıyla bilimsel olarak açıklanamayan bir husustur. Evrim teorisi, canlı türleri arasındaki evrim süreçlerini başarılı bir şekilde izah ederken, canlıların nasıl ortaya çıktığı ve ilk hücrenin nasıl teşekkül ettiği gibi mevzularda kati ve nihai cevaplar sunamamıştır. Bu durum, akıllı tasarımcıların iddialarının sürmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda bazı evrimciler, akıllı tasarımın varlığını açıklanamayan boşlukları Tanrı'nın işi olarak nitelendirilen "*cehalet argümanı*" argümanı ile açıklamaktadırlar.

Evrim teorisini destekleyenlerin, yapılacak araştırmalarla haklı çıkması durumunda, evrimcilerin öne sürdüğü gibi akıllı tasarımcıların görüşlerinin bilimin şu an açıklayamadığı kısımları Tanrı ile doldurduğu şeklinde anlaşılacaktır.

Akıllı tasarımcıların iddialarının çürütülmesi veya diğer bir deyişle evrimcilerin görüşlerinin doğrulanması, Tanrı'nın olmadığı anlamına gelmeyecektir. Çünkü Tanrı, evrenin başlangıcını büyük patlama ile oluşturmaya ve canlıların oluşumu ve değişimi gibi süreçleri de evrimsel yolla yönlendirmiş olabilir. Tanrı'nın evrenin başlangıcında her şeyi planlamış yeryüzünün meydana gelmesiyle içinde yaşayacak canlıların da bu plan dâhilinde ayarlamış olabilir. Şayet canlılar evrimsel bir modelle tasarlanmışlarsa, bu durum akıllı evrimin varlığını göstermektedir. Evrimi kabul eden birçok teistin bulunması, Tanrısal müdahaleye inanan insanların bulunduğunu işaret etmektedir. Bu durumda teistlerin kabul ettiği evrimsel model, akıllı evrim olacaktır.

Pozitivist düşünürlerin görüşlerinin on dokuzuncu ve yirmi yüzyılda bilim ve felsefe camiasında hâkim olmasından dolayı, doğa dışından yapılan açıklamalar, bilimsel görülmemiştir. Çünkü bilimsel çalışmaların ilerlemesiyle birlikte, maddi açıklamaların yapılabilmesi belli bir güven oluşturmuştur. Bu durum, maddeye dayalı açıklamaların öncelik kazanmasına yol açmış ve maddeye havale edilmeyen açıklamaların da bilimin dışı görülmesine sebep olmuştur. Fakat, Larmer'in haklı olarak dediği gibi bilgilerimiz sayesinde doğaüstü bir varlıkla daha iyi açıklama yapabiliyorsa bunu peşinen dışlamak doğru olmayacaktır. Dolayısıyla akıllı tasarımın iddia ettiği gibi moleküler dünyanın karmaşıklığı maddi sebeplerle izah edilemeyecekse zorunlu olarak tabiat dışı varlığın müdahalesinin bilimsel yöntemlerle gösterilebilmesi mümkün bir durumdur.

Sözde bilimsel yaklaşımlar ve bu yaklaşımın oluşturduğu kriterler, bilimin verileri ve bilimsel yöntemle elde edilmiş sonuçlar değildir. Bu görüşlerin ortaya çıkmasında bilim

felsefesine egemen olan natüralist, pozitivist paradigmlar etkili olmuştur. Natüralizm ve pozitivism ise bilim değil felsefi bir düşünce biçimi ve metafizik ön kabuldür.

Olgusal araştırmalar neticesinde maddenin açıklamakta yetersiz kaldığı durumlarda, doğa dışı etkene atıf yapılması bilime aykırı olmasından ziyade natüralist bilimsel teamüllere aykırıdır demek daha doğru olur. Çünkü bilim, olguları ve olayları bilimsel yöntemlerle, yani hipotez ve teori oluşturma, deney ve gözlem yapma yoluyla anlamaya çalışırken, natüralist bilimsel teamül tabiata ve evrene karşı belli öncelikleri ve ön kabulleri olan metafiziksel bir tutumu ifade etmektedir. Dolayısıyla akıllı tasarımın bilimin yöntemlerine sadık kalması ve bu yöntemleri uygulamadaki eksikliklerini gidermesi, akıllı tasarımın bilimsel değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Akıllı tasarım hakkında yapılan bilimin sınırı ve sözde bilim açıklamaları konunun felsefi tartışmalarını oluşturur. Akıllı tasarımın açıklamaları, akıl faili işaret etmesi ve teleolojik durumu metafiziksel tartışmaların oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca, akıllı tasarımcıların biyokimyasal kompleks unsurların safhalı oluşum ihtimalini dışlaması, bilimsel araştırmalar için açık bir kapı bırakır.

Akıllı tasarım söz konusu olduğunda, felsefe ile bilimin birlikte değerlendirilmesi gerektiği uygun durmaktadır. Bu açıdan, akıllı tasarım açıklamaları hem felsefi hem de bilimsel tartışmalara açık bir husustur. Bu sebeple, akıllı tasarımın felsefe ile bilimi iç içe geçmiş sarmaşık bir tartışma alanı açtığı söylenebilir.

Akıllı tasarım hakkında metafizik tartışmaları olduğu gibi evrim teorisi için de metafizik yönlerine dair yapılan eleştiriler yapılmıştır. Ancak, buna rağmen evrim teorisi genel kabul görmeye devam etmiştir. Çünkü, evrim teorisi bilimsel yöntemlerle desteklenmiş ve sürekli olarak gözlem ve deneylerle test edildiğinden dolayı bilimselliği hakkında soru işaretleri ortadan kaldırılmıştır. Akıllı tasarımcılar, açıklamalarının daha çok bilimsel değerlendirilmesini istiyorlarsa açıklamalarını devamlı gözlem ve deneylerle sınınamaya tabi tutmaları gerekmektedir.

Akıllı tasarımcılar, iddialarının felsefi tartışmaları olduğu için diğer bilimsel hipotezlere kıyasla deneylere daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar. Aynı zamanda akıllı tasarımcıların eserleri incelediğinde, evrim savunuların söylemlerine bakıldığında ve Behe'nin akıllı tasarım üzerinde çalışılması gereken yeni bir açıklama olduğu ifadesi dikkate alındığında, akıllı tasarımın deneysel çalışmalara ihtiyacının olduğu görülmektedir. Bu sebeple, akıllı tasarımcılar yayınlarında yaşamın başlangıcıyla ilgili yapılan deneyleri yorumlamaları doğaldır. Fakat, akıllı tasarımcıların evrimciler gibi şeffaf bir biçimde laboratuvar çalışmaları yapmalıdır. Çünkü, doğa bilimlerinde olgular ve olaylar hakkında gerçekleri öğrenme sürecinde tekrarlanabilir deneylere büyük önem verilir.

Akıllı tasarımın canlılarda bulunan karmaşıklığın tek seferde oluşması gerektiği açıklamasına karşı, ne kadar karmaşık da olsa safhali olarak sebepler dâhilinde canlılığın oluşması daha makul durmaktadır. Canlılar çevreleriyle devamlı etkileşime girerek değişme, çeşitlenme ve oluşum geçirmektedirler. Bu değişim ve oluşumun milyonlarca yıl içinde çok karmaşık boyutlara ulaşma imkânı vardır. Canlıların maddi hiçbir şey yokken aniden var olmaları yerine, doğal sebeplerle çok uzun bir zaman içinde oluşmaları daha açıklanabilir bir durumdur. Çünkü, yaşam tarihinin başından beri var olan bütün cinslerin ve türlerin aniden ortaya çıkmasını açıklamak hem zor hem de dünyanın zengin ekolojik şartlarında birbirinden dönüşerek oluşmaları ve çeşitlenmeleri daha mantıklıdır. Aynı zamanda, canlılardaki karmaşıklığın, insanın zihin yapısıyla birlikte benlik algısının ve sistemli bir evrenin varlığının zeki ve bilgili bir failin, varoluşun başlangıcındaki tesiriyle birlikte olmasını beklemek uygun görünmektedir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Büyük Patlama Teorisi Kelam kozmoloji Argümanını Destekler Mi?", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2006), 89-109.
- Armağan, İbrahim. *YöntemBilim I Bilimsel Yöntem*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1983.
- Behe, Michael Joseph. *Darwin'in Kara Kutusu*. İstanbul: Aksoy, 1998.
- Behe, Michael Joseph. "Irreducible Complexity: Obstacle to Darwinian Evolution", *Philosophy Of Biology An Anthology*. eds. Alex Rosenberg - Robert Arp. 427-437. USA: John Wiley&Sons, 2010.
- Behe, Michael Joseph. "Zeki Tasarıma Yönelik Bilimsel Eleştirileri Yanıtlamak". çev. Orhan Düz Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım. der. Michael Joseph Behe - William Albert Dembski. 133-148. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Bilgili, Alper. "Metodolojik Natüralizm, Ontolojik Natüralizm ve Sosyolojinin Sınırları". *Din & Felsefe Araştırmaları* 2/4 (Aralık 2019), 101-113.
- Boudry, Maarten. "Loki's Wager and Laudan's Error". *Philosophy of Pseudoscience Reconsidering the Demarcation Problem*. eds. Massimo Pigliucci – Maarten Boudry. 79-98. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.
- Cambridge Dictionary (CD), Erişim 3 Ocak 2023. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/intelligent>
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Clark, Kelly James. *Bilim ve/veya Din*. çev. Doç. Dr. Enis Doko. İstanbul: Destek Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Çakmak Mustafa. "Evrım Teorisi Tanrının Varlığı İçin Gerçek Bir Tehdit midir?". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Nisan 2015), 55-81.
- Çetinkaya, Ertan – Turgut, Halil - Duru, Mehmet Kürşad. "Bilim, Sözde-Bilim Ayrımı Bağlamının Ortaokul Öğrencilerinin Bilim Algılarına Etkisi: İridoloji Vakası". *Eğitim ve Bilim* 40/181 (Ekim 2015), 1-18. doi: 10.15390/EB.2015.3127
- Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. çev. Melisa Miller. İstanbul: Kuzey Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 6. Basım, 2018.
- Duman, Musa "Popper and The Theory of Evolution". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 17 (2017), 57-70.
- Düzgün, Şaban Ali. *Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Otto Yayın, 2018.
- Forrest, Barbara - Gross, Paul R.. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent*. New York: Oxford University Press, 2004.
- İrez, Serhat – Turgut, Halil –Akçay, Hakan. "Bilim Sözde-Bilim Ayrımı Tartışmasının Öğretmen Adaylarının Bilimin Doğası İnanışlarına Etkisi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/4 (2010), 2621-2663.
- Johnson, Phillip E.. *Evrım Duruşması*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2003.
- Karaca, Nuray, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- Kalelioğlu, Uğur Berk. "Pozitivizmin Epistemolojik Temeli ve Avrupa merkezci Sosyolojik Bilginin Sınırları". *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 2/2 (Kasım 2019), 127-138. <https://doi.org/10.38004/sobad.587268>
- Kefranî, Ruhullah Rahimî. "Modern Ateizmin Dine Dair Evrimci Açıklaması". *Misbah Dergisi* 10/ 18 (Kış 2022), 91-106.
- Koertge, Noretta. "Belief Buddies Versus Critical Communities". *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*. eds. Massimo Pigliucci – Maarten Boudry. 165-180. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.
- Meyer, Stephen Colin. *Signature In The Cell*. PDF: HarperCollins e-books, <http://library.lol/main/3D13CDF85F8F329F93AE10A502298295>
- Meyer. Stephen Colin. "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları: Evrenin Kökeninden Hayatın Kökenine". çev. Orhan Düz. *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*. der. Michael Joseph Behe - William Albert Dembski. 53-112. İstanbul: Gelenek, 1. Basım, 2004.
- Meyer, Stehpen Colin (2021). *Stephen C. Meyer*. 01 2022, 02 tarihinde www.stephencmeyer.org: <https://stephencmeyer.org/about/> adresinden alındı.

- Meyer, Stephen Colin. "Zeki Tasarımın Bilimsel Konusu". çev. Orhan Düz. *Evrinin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, der. Michael Joseph Behe - William Albert Dembski. 149-208. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Morris, Simon Conway. "Life: The Final Frontier For Complexity?". *Complexity and The Arrow of Time*. eds. Charles H. Lineweave - Paul C. W. Davies - Michael Ruse. 135-162. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Nickles, Thomas. "The Problem of Demarcation History and Future". *Philosophy of Pseudoscience Reconsidering the Demarcation Problem*. eds. Massimo Pigliucci - Maarten Boudry. 101-120. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1. Basım, 2013.
- Ögçem, Ergin. *Ateizmden Akıl Tanrısına*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özalp, Hasan. *Tanrı ve Tasarım*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Pay, Metin. *Tasarım ve Tanrı*. İstanbul: Şule, 1. Basım 2018.
- Pennock, Robert T.. *Tower of Babel The Evidence against the New Creationism*. London: The MIT Press, 2. Basım, 1999.
- Pigliucci, Massimo. "The Demarcation Problem". *Reconsidering the Demarcation Problem Philosophy of Pseudoscience*. eds. Massimo Pigliucci - Maarten Boudry. 9-28. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.
- Ruse, Michael. *Darwin and Design*. New York: Harvard College, 2003.
- Russell, Bertrand. *Religion and Science*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Scott, Eugenie Carol. *Evolution vs. Creationism: An Introduction*. London: Greenwood Press, 1. Basım, 2004.
- Şerebiyânî, Muhammed Samedpûr Âzer. "Naturalizm ve Fizikalizm: Yeni Ateizmin Bâtil Önergeleri". *Misbah: Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi* 10/ 18 (2021), 107-123.
- Skybreak, Ardea. *Evrin Bilimi ve Yaratılış Efsanesi Neyin Gerçek Neyin Önemli Olduğunu Bilmek*. çev. Betül Çelik. İstanbul: Yordam Kitap, 3. Basım, 2020.
- [Stanford Encyclopedia of Philosophy \(SEP\). "Science and Pseudo-Science". 28 Eylül 2022. https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/#PseuPseu](https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/#PseuPseu)
- Stephen C. Meyer (SCM), Erişim 2 Ocak 2022. <https://stephencmeyer.org/about/>
- Stenger, Victor. *Başarısız Hipotez Tanrı Bilim Tanrının Var Olmadığını Nasıl Gösteriyor?*. çev. Algan Sezgintüredi. İstanbul: Aylak Kitap, 1. Basım, 2011.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016
- Thagard, Paul. *Computational Philosophy of Science*. Cambridge, Massachusetts. London: The MIT Press, 1993.

Uslu, Ferit. *Tanrı ve Fizik Büyük Patlama ve Öncesi*. Ankara: Nobel Yayın, 2. Basım, 2010.

Uslu, Ferit. "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi - Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim".

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/19 (Haziran 2011), 5-35.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım, 2012.



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2023



Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına Yönelik Görüşleri
Opinions of High School Students on the Use of Drama Method in Religious Culture and Moral Knowledge Lesson

Aşenur Esen
Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Elazığ
aysenur2312@icloud.com
orcid.org/0000-0003-3496-5022

Rahime Çelik
Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Dr, Fırat University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religion Elazığ /Turkey
rkavak@firat.edu.tr
orcid.org/ 000-0003-4068-4155

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi/ **Article Type:** Research
Geliş Tarihi:10/Temmuz /2023 **Date Received:** 10/July/2023
Kabul Tarihi:15 /Eylül/2023 / **Date Accepted:** 15 /September/2023
Yayın Sezonu: Eylül 2023 **Pub Date Season:** September 2023
Cilt: 7 **Sayı:** 1, **Sayfa:** 145-183 / **Volume:** 7, **Issue:**1, **Pages:**145-183

Atıf: Esen, Aşenur- Çelik, Rahime. "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına Yönelik Görüşleri. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 145-183.

Citation: Esen, Aşenur- Çelik, Rahime. "Opinions of High School Students on the Use of Drama Method in Religious Culture and Moral Knowledge Lesson". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 145-183.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate). No plagiarism detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ayşe Nur Esen-Rahime Çelik).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ayşe Nur Esen-Rahime Çelik).

Bu çalışma "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına Yönelik Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from master's thesis entitled "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına Yönelik Görüşleri" (Master's Thesis, Fırat University, Elazığ/Turkey, 2021).

Araştırma Fırat Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulunun 27/04/2021 Tarihli 10/3 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır. /Ethical approval was obtained for the study with the decision of Fırat University Scientific Research and Publication Ethics Social and Human Sciences Committee on 27/04/2021 with the number 10/3

Yazar Katkıları/ Author Contributions (Birden fazla yazar varsa, katkılarını ad ve soyadlarının baş harflerini yazarak belirtiniz. Topam katkı oranları %100'ü geçmemelidir.)

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: Ae (%55), RÇ (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: AE (%70), RÇ (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: AE(%60), RÇ (%40)

Makalenin Yazımı / Writing up: AE (%80), RÇ (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AE (%90), RÇ (%10)

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Ayşe Nur Esen-Rahime Çelik / Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına Yönelik Görüşleri

Öz

Bu çalışmanın amacı lise öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılmasıyla oluşan görüşlerini belirlemektir. Araştırma nitel desenle planlanarak eylem araştırması ile yürütülmüştür. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanımına ilişkin öğrenci görüşlerinin tespit edildiği araştırmada amaçlı örneklem kullanılmıştır. Araştırma Elazığ İlinde bulunan Harput Anadolu Lisesinde 10. sınıfta eğitim ve öğretim gören 39 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmada veriler yarı yapılandırılmış görüşme ile elde edilmiştir. Veriler N-vivo 8 programı ile analiz edilerek, temalara ayrılmıştır. Araştırmada bilişsel özellikler, duyuşsal özellikler, uygulama ve öneriler olmak üzere 4 ana tema oluşmuştur. Bilişsel özellikler ana teması altında anlama, transfer, öğrenme, kalıcılık, hatırlama ve dikkat çekicilik alt temaları oluşmuştur. Duyuşsal özellikler ana teması altında ise beğenme, eğlenme, hoşlanma, ilgi, mutluluk, özgüven, merak etme, komik ve heyecan alt temaları oluşmuştur. Uygulama ana teması altında ise olumlu ve olumsuz olarak iki alt tema oluşmuştur. Öneriler ana teması altında ise dersimizde tekrar kullanılsın ve diğer derslerde de kullanılsın olarak iki alt tema oluşmuştur. Araştırmanın ana tema ve alt temalarından yola çıkılarak sonuç kısmı yazılmıştır. Daha sonra literatürdeki araştırmalar ile sonuç kıyaslanarak tartışma bölümü yazılmış ve araştırma sonucunda diğer araştırmacılara yol göstereceği düşünülen önerilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Nitel Desen, Drama.

Opinions of High School Students on the Use of Drama Method in Religious Culture and Moral Knowledge Lesson

Abstract

The aim of this study is to determine the opinions of high school students formed by using the drama method in the Religious Culture and Moral Knowledge course. The research was carried out with a qualitative action research. In the study purposive sampling was used. The research was carried out with 39 students studying at the 10th grade in Harput Anatolian High School in Elazığ. The data in the study were obtained by semi-structured interview. The data were analyzed with the N-vivo 8 program and divided into themes. In the research, 4 main themes emerged as cognitive features, affective features, practice and suggestions. Under the main theme of cognitive characteristics, sub-themes of understanding, transfer, learning, permanence, recall and attention were formed. Under the main theme of affective characteristics, sub-themes of liking, having fun, enjoying, interest, happiness, self-confidence, curiosity, funny and excitement were formed. Under the main theme of the application, there were two subthemes as positive and negative. Under the main theme of suggestions, there were two sub-themes: Let it be used again in our lesson and Let it be used in other lessons too. Based on the main themes and sub-themes of the research, the conclusion part was written. Afterwards, a discussion section was written by comparing the results with the studies in the literature and suggestions that were thought to guide other researchers were included as a result of the research.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Lesson, Qualitative Design, Drama.

Giriş

Çocukların gelişen ve değişen dünyanın şartlarına uyum sağlayabilmeleri, aldıkları eğitime bağlıdır. Günümüz dünyasında hızla rekabetin artması çocukların bağımsız düşünebilme, yaratıcı olabilme, özgüven sahibi olma gibi kendilerinde zaten var olan potansiyellerini geliştirmeleri gerekmektedir. Geleneksel ezberci yöntem yerine yaşayarak öğrenmeyi sağlayacak yöntemler çocuklardaki potansiyellerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Son dönem Türkiye'sinde klasik eğitim yerine yaparak- yaşayarak öğrenmeye olanak sağlayan yapılandırmacı bir yaklaşım benimsenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin de yapılandırmacı yaklaşıma uyum sağlayan yöntem ve tekniklerle verilmesi gerekmektedir. Yapılandırmacı yaklaşımın hedefi öğrenciyi öğrenme sürecinde aktif kılarak kendi öğrenmelerini yapmasını sağlamaktır. Öğretmen ise bu sürece rehberlik etmektedir (Arslan, 2007). Yaşayarak öğrenmeye ortam sağlayan, çocuklardaki yaratıcılık, özgüven, bağımsız düşünme, etkili iletişim kurabilme gibi potansiyelleri ortaya çıkaran eğitim yöntemlerinden birisi de dramadır. Drama eğitimde psikodrama, sosyodrama, yaratıcı drama ve eğitsel drama olarak birbirinden farklı amaçlar için kullanılmaktadır (Bağdatlı, 2010).

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde özellikle duyuşsal alana hitap eden konuların farklı yöntem ve tekniklerle işlenmesi gerekmektedir. Drama yöntem ve teknikleri duyuşsal alana hitap eden kazanımların kazandırılmasında etkili yöntemlerden birisidir.

İlgili literatür tarandığında, din eğitimi alanında drama yönteminin kullanımı ile ilgili yapılmış çalışmalar tespit edilmiştir: Uğurlu (2019), ilköğretim öğrencilerinin drama ile işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik görüşlerini belirlediği çalışmasında, dramanın ahlaki değerleri içselleştirmede olumlu etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yoğurtçu (2015), ortaokul öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında drama yöntemi ile işlenen derslerin öğrencilerin derse yönelik olumlu tutum geliştirmesini sağladığını tespit etmiştir. Bağdatlı (2010), çalışmasında drama ile dini davranış kazandırma, dini davranış geliştirme ya da dini davranış değiştirmenin mümkün olup olmadığı, dindarların istediği dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırıp ulaştırmadığı sorularına yanıt aramak istemiştir. Çalışmanın sonucunda öğrencilerin drama ile yapılan etkinliklerdeki yaşantıları sonucu hedeflenen davranışları kazandıkları bulgusunu elde etmiştir. Akyüz (2009) ise çalışmasının sonucunda drama yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumlara ve ahlaki kazanımlara olumlu etki etkisi olduğunu belirlemiştir. Mahmut (2009), çalışmasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine uygun drama örnekleri geliştirmiştir. Çankır (2008), drama yönteminin öğretmenler tarafından

kullanılma sıklığını ve uygulamada yaşanan sorunları tespit etmiştir. Çakı (2008) drama yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine uygunluğunu belirlemeye çalışırken, Güler (2005) ise DKAB dersine uygun drama örnekleri geliştirmiştir.

İlgili literatür tarandığında din eğitimi alanında lise öğrencilerine yönelik bir çalışmanın bulunmadığı belirlenmiştir. Bu nedenle bu çalışmada “Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanımına Yönelik Görüşleri Nedir?” sorusuna cevap aranmıştır.

1. Araştırmanın Problemi

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin drama yöntemi kullanılarak işlenmesi ile ilgili öğrenci görüşlerinin neler olduğu araştırmanın temel problemidir. Bu çalışmanın temelini “Lise öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanımına yönelik görüşleri nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır. Bu kapsamda araştırmanın alt soruları ise şöyledir:

- Drama yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılmasının uygun olup/ olmadığına dair öğrenci görüşleri nelerdir?
- Drama yöntemi ile işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrenciler tarafından beğenilip/ beğenilmeme nedenleri nelerdir?
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılması öğrencilerin öğrendiklerini kalıcı hale getirir mi?
- Drama yöntemi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin işlenmesinin derse aktif katılıma olan etkisi nedir?
- Drama yöntemi kullanılarak işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğrencilere duygusal anlamda neler hissettirdi?
- Drama yöntemi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin işlenmesinin öğrencilere göre iyi yönleri ve kötü yönleri nelerdir?

2. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu araştırma Elazığ Harput Anadolu Lisesinde eğitim ve öğretim gören 39 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Araştırma 39 öğrencinin görüşleri ile sınırlıdır.

3. Araştırmanın Amacı

Geleneksel eğitim yöntemlerinin etkisizliği ve yetersizliği eğitimde yaparak-yaşayarak öğrenmeye olanak sağlayan yöntemlerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu çalışmada temel amaç; yaparak- yaşayarak öğrenmeye olanak tanıyan yöntemlerden birisi

olan drama yönteminin, lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde kullanılmasıyla ortaya çıkan öğrenci görüşlerini belirlemektir. Bu araştırma ile lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılan mevcut yöntem ve tekniklerinin yanında drama yöntemi ve teknikleri kullanılarak yapılandırılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin öğrenci görüşlerini belirlemek amaçlanmıştır.

4. Araştırmanın Önemi

Geleneksel eğitim yöntemlerinin etkisizliği ve yetersizliği eğitimde yaparak-yaşayarak öğrenmeye olanak sağlayan yöntemlerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Öğrencilerin aktif bir şekilde derse katılımını sağlayan yöntemlerden biri drama tekniğidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanımı öğrencilerin derse karşı olumlu tutum geliştirmelerine ve derse aktif bir şekilde katılmalarını sağlamaktadır. Bu araştırma yaparak-yaşayarak öğrenmeye olanak tanıyan yöntemlerden biri olan drama yönteminin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılmasının öğrencilerin görüşlerine etkisinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır.

Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde drama yönteminin kullanılmasına yönelik araştırmalar mevcuttur. Fakat yapılan bu araştırmalar ortaokul öğrencilerine yöneliktir. Daha önce lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırma bulunmamaktadır. Bu araştırmanın alandaki bu açığı kapatacağı düşünülmektedir.

5. Yöntem

5.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmanın deseni nitel araştırma desenlerinden eylem araştırmasıdır. Nitel araştırma “kuram oluşturmayı temel alan bir anlayışla sosyal olguları bağlı buldukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön plana alan bir yaklaşımdır.” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 39). Eylem araştırması uygulamada ortaya çıkan sorunların anlaşılması ve çözümlenmesi amacıyla uygulamacının tek ya da birden fazla kişi ile yaptığı araştırma sürecini ifade eder. Daha çok eğitim kurumlarında yaygın olarak kullanılan eylem araştırması uygulama süresinde araştırma yapma olanağı sağlar. Eylem araştırmasında araştırma ve süreç birliktedir. Yani eylem araştırması uygulamadaki sonuçları doğrudan araştırmaya yardımcı olur (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 78).

5.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu Elazığ Harput Anadolu Lisesi öğrencileri oluşturmaktadır. Bu çalışma 2021-2022 Eğitim ve Öğretim yılında Harput Anadolu Lisesinde eğitim ve öğretim gören 39 öğrenci ile yapılmıştır.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

	Cinsiyet	Yaş
Ö1	Kız	15
Ö2	Kız	15
Ö3	Kız	16
Ö4	Kız	16
Ö5	Kız	16
Ö6	Kız	15
Ö7	Kız	16
Ö8	Kız	15
Ö9	Kız	16
Ö10	Kız	15
Ö11	Kız	16
Ö12	Kız	15
Ö13	Kız	15
Ö14	Kız	15
Ö15	Kız	15
Ö16	Kız	16
Ö17	Kız	16
Ö18	Kız	15
Ö19	Kız	15
Ö20	Kız	16
Ö21	Kız	16
Ö22	Kız	15
Ö23	Kız	15
Ö24	Kız	15
Ö25	Kız	16
Ö26	Kız	16
Ö27	Kız	15
Ö28	Erkek	15
Ö29	Erkek	16
Ö30	Erkek	15
Ö31	Erkek	15
Ö32	Erkek	16
Ö33	Erkek	16
Ö34	Erkek	15
Ö35	Erkek	15
Ö36	Erkek	15
Ö37	Erkek	16
Ö38	Erkek	15
Ö39	Erkek	15

Tabloda görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerin 27' si kız öğrenci 12'si ise erkek öğrencidir. Katılımcıların 23'ü 15 yaşında kalan 16 öğrenci ise 16 yaşındadır.

5.3. Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada veriler yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile elde edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği bir konu hakkında katılımcılardan aynı tür bilgilerin toplanmasını amaçlar. Hazırlanan sorularla beraber daha ayrıntılı bilgi almak amacıyla ek sorular da sorulabilir. Bu haliyle aslında amaçlı bir sohbete benzemektedir. (Doğanay vd., 2012: 145). Çalışmada kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formu alan uzmanının (din eğitimi alanında bir öğretim üyesi) görüşleri ve literatür taraması sonucu oluşturulmuştur.

5.4. Verilerin Toplanması

Araştırmada verilerin toplanması aşamasından önce gerekli olan etik kurul alınmıştır. Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 27/04/2021 tarihli ve 10/3 sayılı kararı ile çalışma için uygulama izni alınmıştır. Etik kurul izninin alınmasının ardından erilerin toplanması amacı ile Elazığ İl Milli Eğitim Müdürlüğünden de gerekli izin alınmıştır. Araştırmada verileri elde etmek amacıyla katılımcılardan ve velilerinden onay alınmıştır. Araştırma öncesinde öğrencilere araştırmanın amacı ile ilgili bilgiler verilmiştir. Araştırmada mülakatlar- öğrencilerle yüz yüze ve telefon görüşmesi şeklinde yapılmıştır. Öğrencilerin görüşleri ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Çalışma grubunu oluşturan bireylerle yapılan görüşme süreleri, 14 ile 21 dakika arasında değişmektedir.

5.5. Verilerin Analizi

Yapılan görüşmeler sonucu elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarıldıktan sonra NVİVO 8 programı ile analiz edilmiştir. Veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizinin amacı verileri çözümleyecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Analiz edilen veriler sonucunda kavram ve temalara ulaşılır. İçerik analizinde toplanan veriler önce kavramsallaştırılır daha sonra düzenlenir ve en sonunda verileri açıklamak amacıyla temalara ayrılır (Yıldırım- Şimşek, 2011: 227).

İçerik analizinden sonra elde edilen veriler raporlanıp yazılmıştır.

6. Uygulamalar ve Bulgular

Bu bölümde 5 hafta boyunca 10 ders saatinde yapılan drama etkinliklerine yer verilecektir. Uygulamalarla ilgili fotoğraflar Ek1'de verilmiştir.

6.1. Uygulamalar

Uygulama 1

Dersin Adı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf: 10. Sınıf

Kazanımlar: İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar.

Teknik: Rol Oynama- Doğaçlama

Etkinliğin Adı: Yalan

Isınma Etkinlikleri: Gönüllü öğrencilerden drama grubu kurmaları istenir. Kurulan grup sınıfta küme şeklinde oturur. Öğretmen yalan ile ilgili ayet ve hadisleri söyler. Öğrencilerden bu ayet ve hadislerle ilgili bir drama metni yazmalarını ister. Drama grubu dışındaki öğrenciler de arkadaşlarına yardımcı olur.

Ayetler:

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin.” (Ahzab Suresi, 70. Ayet)

Hadisler:

Peygamberimiz (SAV) bir gün oğlunu eve çağıran görmüş. Kadın oğluna “Eğer eve gelersen sana hurma veririm.” demiş. Peygamberimiz (SAV) kadına “Gerçekten hurma verecek miydin?” diye sormuş. Kadın da “Evet.” demiş. Bunun üzerine Efendimiz (SAV) “Eğer sen ona hurma vermeseydin bu sana bir günah olarak yazılacaktı.” demiş (Müslim, Sahih: 107).

Peygamberimize (SAV) bir gün sahabeler “Mü’min korkak olur mu?” demişler. Efendimiz de (SAV) “Evet, olabilir” demiş. “Peki mü’min cimri olur mu?” demişler. “Evet, olabilir.” demiş. Ardından sahabeler peki “Mü’min yalancı olur mu?” demişler. Efendimiz de (SAV) “Hayır, mü’min asla yalancı olmaz” demiş (Muvatta, Kelâm: 19).

Doğaçlama ve Oluşumlar: Öğrenciler bu aşamada yazdıkları metni rol oynama tekniği ile canlandırır. Canlandırma yapılırken olayın akışına göre doğaçlamalar kullanılır.

Etkinlik Sonucu Ortaya Çıkan Metin: YALAN

Hasan dışarıda oyuna dalmıştır. Annesi ısrarla çağırmasına rağmen eve gitmemek için direnmektedir.

Anne: Hasan saat çok geç oldu artık eve gelir misin?

Hasan: Anne henüz oyunumuz bitmedi. Biraz daha oynamak istiyorum. Bittikten sonra hemen geleceğim.

Anne: Kaç saattir dışarıdasın artık içeri gel lütfen. Birazdan baban da gelecek zaten. (Arkadaşları Hasan'ın biraz daha kalması için O'nu ikna etmeye çalışırlar. Hasan: Anne gelmek istemiyorum. Oyunumuz bitmedi daha. Biraz daha kalayım lütfen.. Anne: Eğer içeri gelirsen sana çikolata vereceğim.

Hasan: Yaşasın! Hemen geliyorum anneciğim.

(Hasan ve annesi arasındaki konuşmaya şahitlik eden Ayşe Teyze, Hasan'ın annesi ile konuşur.)

Ayşe Teyze: Komşum az önce oğlunla aranda geçen konuşmaya şahit oldum. Oğlun eve gelince ona çikolata verecek miydin?

Anne: Evet Ayşe Teyze verecektim. Başka türlü ikna edemezdim zaten.

Ayşe Teyze: Senin oğlunla aranda geçen bu konuşma bana Peygamberimizin (SAV) oğlunu içeriye çağırıp hurma vereceğini söyleyen kadına söylediği sözler aklıma geldi.

Anne: Ne söylemişti Peygamberimiz kadına.

Ayşe Teyze: Efendimiz (SAV) kadına “Eğer çocuğuna bir şey vermemiş olsaydın bu senin için bir yalan olarak yazılacaktı.

Anne: Haklısın Ayşe Teyze Peygamberimiz (SAV) şaka bile olsa yalan söylememeyi emretmişti.

(Ayşe Teyze'yi dinleyen oğlu Mert konuşmaya dahil olur.)

Mert: Evet anneciğim ben de hatırladım bu olayı. Geçen hafta hocamız bize bir olay anlattı. Bir gün sahabeden birisi Peygamberimize (SAV) sormuş, “Mü'min korkak olur mu?” Peygamberimiz (SAV) “Olabilir” demiş. “Peki mü'min cimri olur mu?” demiş. Peygamberimiz (SAV) “Olabilir” demiş. “Peki mü'min yalan söyler mi?” demiş. Peygamberimizde (SAV) “Mü'min asla yalan söylemez.” demiş.

Anne: Aferin Mert ne güzel öğrenmişsin. Hadi gel sana da ödül olarak çikolata vereyim. Mert: Yaşasın, teşekkür ederim.

Ayşe Teyze. Aferin oğlum.

Değerlendirme: Öğretmen öğrencilere bazı sorular sorarak yapılan drama etkinliğinin değerlendirmesi yapılır. Sorular:

- Bu dramadan neler öğrendiniz?
- Günlük hayatınızda buna benzer şeyler yaşadınız mı?
- Hasan'ının annesinin doğru olan davranışı nedir?
- Hasan'ın annesinin yerinde siz olsaydınız nasıl davranırdınız?

Uygulama 2

Dersin Adı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf: 10. Sınıf

Kazanımlar: İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar.

Teknik: Rol Oynama- Doğaçlama

Süre: 2 Ders Saati (40+ 40 dk)

Etkinliğin Adı: Hile

Isınma Etkinlikleri: Gönüllü öğrencilerden drama grubu kurmaları istenir. Kurulan grup sınıfta küme şeklinde oturur. Öğretmen hile ile ilgili ayet ve hadisleri söyler. Öğrencilerden bu ayet ve hadislerle ilgili bir drama metni yazmalarını ister. Drama grubu dışındaki öğrenciler de arkadaşlarına yardımcı olur.

Ayetler:

1.“Eksik ölçüp tartanların vay haline! Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler. Kendileri başkalarına vermek için ölçüp tarttıklarında ise haksızlık ederler.” (Mutaffifin Suresi: 1-3. Ayetler).

2.“...Ölçü ve tartıyı adaletli yapın...” (En’âm Suresi: 152. Ayet).

Hadisler:

1. Peygamberimiz bir gün pazarda dolaşırken bir zahireciye rastladı. Adama ne sattığını sordu. Adam da buğday satıyorum dedi. Bunun üzerine Efendimiz buğday torbasına elini daldırdı. Alt kısmının ıslak olduğunu fark etti. Adama yaş buğdayın daha ağır geldiğini insanların görüp aldanmaması için onları üst kısma koymasını söyledi (Mü’min, İman: 134)

2. Bizi aldatan bizden değildir (Mü’min, İman: 164).

Doğaçlama ve Oluşumlar: Öğrenciler bu aşamada yazdıkları metni rol oynama tekniği ile canlandırırlar. Canlandırma yapılırken olayın akışına göre doğaçlamalar kullanılır.

Etkinlikler Sonucu Ortaya Çıkan Metin: HİLE

Belediye Başkanı düşünceli bir şekilde ofisine gelir. Akşamdan kafasında insanların ekonomik durumları ile ilgili ahlaklarıyla ilgili bazı sorular vardır. Sekreterini arar:

Başkan: Ela Hanım bana yardımcım Mert Beyi çağırır mısınız?

Ela Hanım: Tabi ki başkanım hemen çağırıyorum. Başka bir isteğiniz var mı?

Başkan: Teşekkür ederim...

(Kısa bir süre sonra Başkan yardımcısı odaya girer) Mert Bey: Beni çağırmissınız Başkanım.

Başkan: Hazırlıkları yap biraz çarşıya pazara gidelim bugün. İnsanlar ekonomik sıkıntı çekiyor mu? Toplumun ahlakı nasıl bir bakalım.

Mert Bey: Siz nasıl uygun görürseniz Başkanım. Hazırlanıyorum hemen.

(Başkan, yardımcısı ve koruması çarşığı dolaşmaya başlarlar. Buğday satan bir satıcı ile karşılaşırlar.)

Başkan: Kolay gelsin satıcı ne satıyorsun?

Buğday Satıcısı: Buğday satarım Başkanım. Buyurun size de vereyim. Başkan: Bakayım bir buğdayların nasıl?

(Elini buğday çuvalına daldırır ve altının ıslak olduğunu fark eder.) Başkan: Bunun altı neden ıslaktır?

Buğday Satıcısı: (Başını öne eğerek) Yağmur yağdı ıslandı Başkanım.

Başkan: Yaş buğday daha ağır basar. İnsanları aldatmaya utanmaz mısın? Sen hiç Peygamberimizin "Bizi aldatan bizden değildir." hadisini duymadın mı?

Buğday Satıcısı: Kusura bakmayın Başkanım, özür dilerim lütfen affedin. Ben bir hata ettim.

Başkan: Bir daha böyle bir şey yapma. Ben seni affederim sen Allah'tan af dile. Buğday Satıcısı: Allah razı olsun Başkanım. Rabbim beni affetsin inşallah.

Değerlendirme: Öğretmen öğrencilere bazı sorular sorarak yapılan drama etkinliğinin değerlendirmesi yapılır. Sorular:

- Yapılan bu dramadan neler öğrendiniz?
- Siz Başkanın yerinde olsanız nasıl bir tepki verirdiniz?
- Yaşamınızda buna benzer olaylarla karşılaştınız mı?
- Buğday satıcısının hatalı davranışı nedir?

Uygulama 3

Dersin Adı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf: 10. Sınıf

Kazanımlar: İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar.

Teknik: Rol Oynama- Doğaçlama

Süre: 2 Ders Saati (40+ 40 dk)

Isınma Etkinlikleri: Gönüllü öğrencilerden drama grubu kurmaları istenir. Kurulan grup sınıfta küme şeklinde oturur. Öğretmen gıybet, su-i zan ve tecessüsle ilgili ayet ve hadisleri söyler. Öğrencilerden bu ayet ve hadislerle ilgili bir drama metni yazmalarını ister. Drama grubu dışındaki öğrenciler de arkadaşlarına yardımcı olur.

Ayetler:

1- “Ey iman edenler! ... insanların gizli hâllerini araştırmayın...” (Hucurât suresi, 12. Ayet) 2- “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahdır...” (Hucurat Suresi,12. Ayet) Hadisler:

1- Peygamberimiz bir gün sahabeye “Gıybet zinadan daha şiddetlidir.” dedi. Bunun üzerine sahabeler “ Nasıl olur ey Allah’ın Resulu” dediler. Efendimiz de “Zina yapan kişi bir daha yapmamak üzere Allah’tan tövbe ister. Allah tövbesini kabul eder. Ama gıybet yapan kişi gıybetini yaptığı kişiden helallik alıncaya kadar Allah onu affetmez.” (Taberani, Evsad, no: 6586)

2- Hz. Ömer halifeyken bir gün sokakları dolaşmaya çıkar. Bir bahçede bir kadın ve erkeğin şarkı söyleyip, içki içtiklerini görür. Adama “Yaptığın günahların gizli kalacağını mı sandın?” der. Bunun üzerine adam “Ey Ömer! Karar verirken acele etme. Ben bir günah işlediysem sen üç günah işledin. Birincisi Allah Hucurat suresinde başkalarını gizli hallerini araştırmayın diyor sen bunu yaptın. İkincisi Allah Bakara suresinde evlere kapılarında giriniz diyor. Sen duvardan atladın girdin. Üçüncüsü de Allah başkalarının evine izin almadan ve selam vermeden girmeyin diyor. Sen tam tersini yaptın.” Bunun üzerine Hz.

Ömer adama “Ben seni affedersem sen de beni affeder misin” demiş, adam da “Evet” deyince oradan uzaklaşmış.

Doğaçlama ve Oluşumlar: Öğrenciler bu aşamada yazdıkları metni rol oynama tekniği ile canlandırırlar. Canlandırma yapılırken olayın akışına göre doğaçlamalar kullanılır.

Etkinlikler Sonucu Ortaya Çıkan Metin: Gıybet, Su-i Zan ve Tecessüs

(Esra sürekli dedikodu yapan, insanların gizli hallerini araştıran bir kadın.)

Esra: Kız Cemre nerelerdesin yine, bir günde evde otur. Gel de biraz bahçeye inelim anlatacağım var.

Cemre: Senin de işin gücün yok sabah akşam beni gözetle. Neyse diğer komşulara da haber vereyim geleyim.

Esra: Çabuk gelin beni bekletmeyin.

(Cemre komşularını telefonla arayıp çağırır. Bahçede toplanıp, dedikodu yapmaya başlarlar.)

Cemre: Sen ne anlatacaktın bize Esra. Bizi topladın buraya bir anlatamadın gitti.

(Esra başlar komşusu Ayşe'nin eşiyle yaşadığı kavgayı anlatır. Ve devam eder... Komşular da onu hayretle dinleyerek arada lafa karışırlar.)

Esra: Geçende yolda rastladım bizim Filiz'in kızı da açılmış saçılmış. Nigar: Hadi ya, zaten belliydi o kızın açılacağı..

(Dedikodu uzar gider. Akşam saati yaklaşır. Filiz yoldan geçerken komşularını görür.

Yanlarına gider selamlaşırlar.)

Esra: Kız Filiz bende öyle dedikodular var. Gel otur sen de katıl bize.

Filiz: Yok Esra abla benim gitmem lazım akşam oldu. Hem dedikodu dinimizde haramdır. Bilmiyor musun? Peygamberimiz bir hadisinde şöyle buyurdu: Gıybetten sakının; çünkü gıybet zinadan daha şiddetlidir. Kişi zina edip tövbe eder de, [bir daha yapmazsa], Allahü teâlâ onun tövbesini kabul eder. Gıybet edilen, gıybet edeni affetmedikçe, af olmaz. (İbni Ebid-Dünya,)

Esra: Sanki her şeyimiz doğru da, bir gıybetimiz yanlış. Esmâ: Neyse hadi dağılım zaten akşam oldu.

(Komşular dağılırlar. Esra eve girecekken Filiz'in kızı Ela ile arkadaşı Ümit'i yan yana yürürken görür. İçinden acaba yanındaki kim diye düşünür. Takip etmeye karar verir. Ela

ve arkadaşı Ümit bir yerde oturmaya karar verirler. Onları takip eden Esra yanlarına gitmeye karar verir.)

Esra: Ne yapıyorsunuz gençler. Kız Ela bu kim? Yoksa sevgilin mi? Annenin haberi var mı bundan?

Ela: Esra teyze sen bizi mi takip ediyorsun. Ayrıca Ümit benim sınıf arkadaşım. Ayrıca diyelim ki ben hatalıyım. Ama sen daha çok hatalısın.

Esra: Niye ben ne yapmışım da hatalıyım.

Ela: Birinci hatan Allah Hucurat Suresi 12. Ayette bir birinizin gizli hallerini araştırmayın diyor. Sen bizi takip ettin. İkinci hatan Allah Nur Suresi 27. Ayette başkalarının yanına selam vermeden girmeyin diyor. Sen bize selam vermeden hemen suçladın. Ayrıca Allah Hucurat Suresi 12. Ayette zannın çoğundan sakının çünkü zannın bir kısmı haramdır diyor. Sen, arkadaşımı sevgilim zannettin ve beni suçladın.

Esra: (Başını öne eğerek.) Haklısın kızım. Sen bana hayatımın dersini verdin. Affedin beni. Ela: Ben affederim Allah'tan af iste sen...

Değerlendirme: Öğretmen öğrencilere bazı sorular sorarak yapılan drama etkinliğinin değerlendirmesi yapılır. Sorular:

- Esra'nın hatalı davranışları nelerdir?
- Çevrenizde benzer olaylar yaşanıyor mu?
- Siz Ela'nın yerinde olsanız tepkiniz ne olurdu?

Öğrencilerle yapılan uygulamalar sonrasında görüşmeler yapılmıştır. Lise öğrencileriyle yapılan görüşmeler sonucu elde edilen veriler Nvivo- 8 programı ile analiz edilmiştir. Veriler kodlandıktan sonra alt temalar oluşturulmuştur. Yükleme sayıları da belirlenerek çözümlenmeler yapılmıştır.

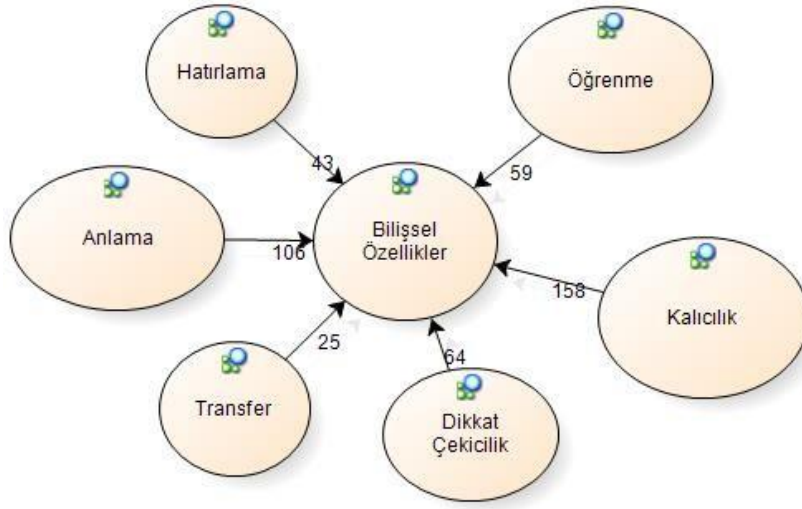
Bu bölümde çalışmada elde edilen verilerin analizi sonucu katılımcıların dört ana temaya yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Bu temalar: Bilişsel özellikler, duyuşsal özellikler, uygulama ve önerilerdir. Bu 4 ana tema da daha sonra alt temalara ayrılmıştır. Katılımcıların Din Kültürü dersinde drama yöntemini kullanmalarına yönelik görüşleri kendi referans cümleleriyle aktarılmıştır.

6.2. Bulgular

6.2.1. Din Kültürü Dersinde Dramanın Kullanılmasıyla Ortaya Çıkan Bilişsel Özellikler

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında altı alt temaya yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Bu alt temalar: Anlama, transfer, öğrenme, kalıcılık, hatırlama ve dikkat çekiciliktir.

Temaya dair model aşağıda verilmiştir:



Şekil 1. Din Kültürü Dersinde Dramanın Kullanılmasıyla Ortaya Çıkan Bilişsel Özellikler Temasına İlişkin Model

Alt temalar ve alt temalarla ilgili örnek referans cümleleri şöyledir:

6.2.1.1. Anlama

Din Kültürü Dersine yönelik dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi anlamadır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Bence drama Din Kültürü dersine çok uygun çünkü gösteri şeklinde dersi daha iyi anladık.”

Ö33E: “Daha iyi anladım.”

Ö29E: “Dersin anlaşılması daha kolay oldu.”Ö2K: “Daha eğlenceli, daha zevkli vakit geçti. Bence sınıftakiler konuları anladılar eğlendiler de.”

Ö17K: “İyi yönleri daha kalıcı oluyor, daha anlaşılır oluyor. Bazı anlamadığımız olayları daha çok anlıyoruz çünkü görüyoruz.”

6.2.1.2. Transfer

Din Kültürü Dersine yönelik dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de transferdir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Bence konular çok iyi anlaşıldı. Bugün denemede haset ve suizan ile ilgili sorular çıkmıştı. Yaptığımız dramadan hemen aklıma geldi.”

Ö32E: “Öğrendiklerimi günlük hayatta uygulayabilirim, en güzel yanı bu bence.”Ö13K: “Bugün sınavda çıkan sorular dramada işlediğimiz konulardı daha güzel anladığımız için daha güzel yapabildik. Grup çalışması sonucunda da bizim günlük hayata daha güzel şeyler geçirebilmemizi sağladı.”

Ö18K: “Dersin hadislerle yaşatılarak anlatılması insanın daha çok dine bağlı olmasını sağlıyor.”

6.2.1.3. Öğrenme

Din Kültürü Dersine yönelik dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de öğrenmedir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö7K: “... Çünkü eğlenceli oldu hem de çabuk öğrendik. Bu uygulamalarda genel olarak derste işlediğimiz konuları mesela dedikodunun yanlış bir şey olduğunu öğrendim.”

Ö9K: “Şimdi daha çok milletin lafını değil de kendimizi kulağımıza duyduğumuza inanmalıyız veya bu yüzden günah işlememeliyiz diye düşünüyorum artık.”

Ö10K: “Uygulamalardan öncelikle ahlaki davranışları öğrendik. Hile yapmamamız gerektiği, yalan söylemememiz gerektiğini öğrendim.”

Ö32E: “Hilenin kötü bir davranış olduğunu öğrendik.”

6.2.1.4. Kalıcılık

Din Kültürü Dersine yönelik dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de kalıcılıktır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Burada öğrendiklerimi hayatımda uyguladım. Çünkü gösteri şeklinde oynadığımız için daha kalıcı oldu. Kalıcı olduğu için de uyguladım, unutmam.”

Ö2K: “... uygulamalı bir ders olduğu için daha kalıcı oldu.”

Ö5K: “İyi yönleri kalıcı çünkü farklı etkinlikler çocuklara daha ilgi çekici geliyor.”

Ö6K: “Bence gayet güzel oldu. Normalde de öbür derslerimizde biz sadece kitaptan okuyorduk. Bir de hocalarımız ekstradan açıklama veriyordu. Burada hem siz açıklıyorsunuz hem de drama yaparak daha da akılda kalmasını sağlıyorsunuz.”

Ö8K: “Görsel açıdan ve akılda kalması açısından etkili oluyor.”

6.2.1.5. Hatırlama

Din Kültürü Dersine yönelik dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de hatırlamadır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Bizzat kendim oynadığım içinde asla unutmam.”

Ö10K: “Diğer derslerde okuyup geçiyorduk, çok anlaşılır olduğunu sanmıyorum. Gidip evde tekrar ediyorduk ama böyle olunca sınav esnasında direkt aklımıza gelir. Bir kitaptaki yazı aklımıza gelmez ama karşımızdaki bir oyuncunun hareketi birden canlanabilir aklımızda. Bence arkadaşlarım da böyle düşünüyor.”

Ö29E: “Drama ile daha kalıcı oluyor sanki, öğrendiklerimi unutmam bence.” Ö13K: “Dramada konular daha açıklayıcı oyunlara dayalı gösteri tarzı olduğu için biz unutmayacağız dramayı. Dramayı unutmadığımız için yüksek notlar alıyoruz.”

Ö21K: “Mesela kitaptan işleyince o kelimenin anlamı aklımıza gelmeyebiliyor ama arkadaşlarımızın sahnede yaptıkları hareketler, kıyafetler ya da kelimeler daha çok aklımıza geliyor.”

6.2.1.6. Dikkat çekicilik

Din Kültürü Dersine yönelik dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan bilişsel özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de dikkat çekiciliktir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

-Ö10K: “Arkadaşlarımın dikkatini kitabı okumaktansa böyle daha çok çekti. Diğer derslerde okuyup geçiyorduk, çok anlaşılır olduğunu sanmıyorum.”

Ö12K: “Bence sınıfın dikkatini çekti bizim sınıf yaramaz olmasına rağmen onlar da dinliyorlardı.”

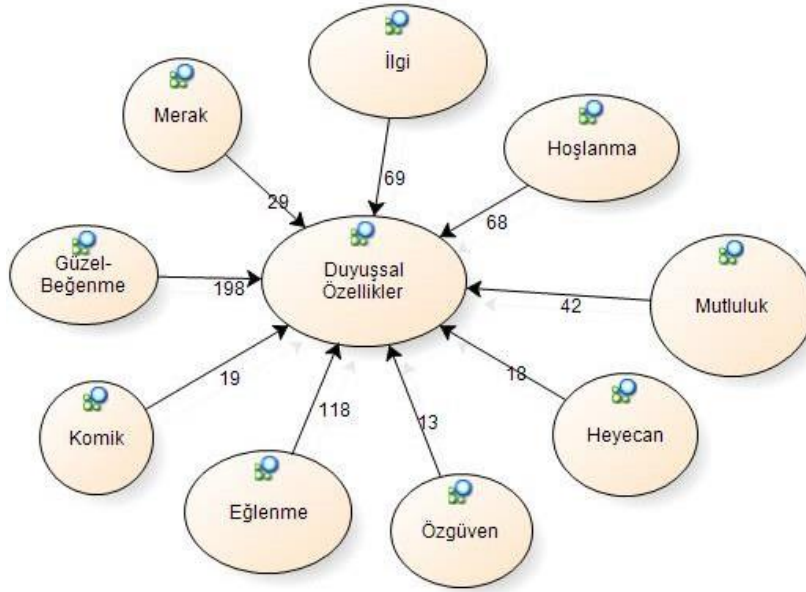
Ö13K: “Her zaman aklımız derste olmayabiliyor bazen dersten aklımız çıkıp başka başka yerlere gidebiliyor. Ama dramada aklımız bir yerde oluyor. Mesela onlar nasıl konuşuyor, neler var içeriğinde gibi.”

Ö33E: “Dersi ilgi çekici hale getirdi, eskiden bu ders dikkatimi çekmiyordu.” Ö36E: “Bence drama din dersine uygundur. Hem daha eğlenceli oluyor, hem de dikkat çekici olduğu için anlaşılması daha kolay oluyor.”

6.2.2. Din Kültürü Dersinde Dramanın Kullanılmasıyla Ortaya Çıkan Duyuşsal Özellikler

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında dokuz alt temaya yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Bu alt temalar: Beğenme, eğlenme, hoşlanma, ilgi, mutluluk, özgüven, merak etme, komik ve heyecandır.

Temaya dair model aşağıda verilmiştir:



Şekil 2. Din Kültürü Dersinde Dramanın Kullanılmasıyla Ortaya Çıkan Duyuşsal Özellikler Temasına İlişkin Model

Alt temalar ve alt temalarla ilgili örnek referans cümleleri şöyledir:

6.2.2.1. Beğenme

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan biride beğenmedir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö11K: “Okula gel git sıkılıyorz böyle farklılıklar katınca zaten eğleniyoruz. Bir de ders işlerken böyle olunca daha güzel oluyor.”

Ö13K: “Eskiden mesela tek bir kişi okurdu. Böyle çok sıkıcı olurdu 40 dakika boyunca tek bir kişinin sesi ara ara hocanın konuyu anlatması. Ama dramada çok güzel oyunlar arkadaşlar oynadılar. Sizin verdiğiniz taktikler sayesinde daha güzel haller aldı. Dramadan sonra din dersini daha çok sevmeye başladım.”

Ö18K: “Bence drama ile daha güzel oldu. Yaşayarak öğrenmek daha güzel oluyor. Sadece dilde değil de gerçeğini görmek daha güzel oluyor.”

Ö21K: “Drama ile işlediğimiz daha güzeldi. Kitaptan işleyince sıkıcı oluyordu. Gözümüz sürekli saatte oluyordu. Ne zaman ders bitecek, hoca ne zaman anlatmayı bitirecek. Drama ile öyle olmadı zamanın ne kadar çabuk geçtiğini anlayamadık.”

6.2.2.2. Eğlenme

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de eğlenmedir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö2K: “Böyle daha mutlu oldum çünkü böyle daha eğlenceli, daha çok vakit geçiyor.”

Önceden üst üste dersler nedeniyle pek bir şey anlamıyordum. Şimdi daha eğlenceli.”

Ö9K: “Ne zaman canımız sıkılmıyor derse hepimiz enerjik oluyoruz izlerken gülüyoruz, eğleniyoruz, yaparken eğleniyoruz. Çok güzel oluyor.”

Ö33E: “Drama ile eğlenerek öğrendik.”Ö11K: “Okula gel git sıkılıyorz böyle farklılıklar katınca zaten eğleniyoruz. Bir de ders işlerken böyle olunca daha güzel oluyor.”

Ö12K: “Daha eğlenceli çünkü dersler bazen sıkıcı olabiliyor. 40 dakika drama daha eğlenceliydi, daha güzeldi.”

Ö16K: “Drama dersi zevkli hale getirdi. Çünkü daha eğlenceli oluyor. Kitaptan okumak daha sıkıcı. Mesela önceden düz kitaptan okuyorduk, ama böyle daha eğlenceli oluyor, drama yaparak.”

6.2.2.3. Hoşlanma

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de hoşlanmadır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö25K: "...Evet zevkli hale getirdi. Çünkü sürekli dersi işlemek kitap üzerinden sürekli gitmek ezberle bir şekilde gitmek sıkıyor ama böyle etkinlikler rahatlatıyor."

Ö29E: "10 senedir okula geliyoruz her zaman kitaptan işlediğimiz için bu sene daha bir ayrıcalık olduğu için daha güzel oldu. Drama görsele dayalı olduğu için daha hoşumuza gitti."

Ö32E: "Bence çok iyi oldu. Çok da zevkli ediyor dersi. Zevkli oluyordu çünkü günlük hayatta yaşadığımız şeyleri okulda kendimizde bir daha görüyorduk."

Ö33E: "Dersi zevkli hale getirdi, çünkü farklı bir etkinlik oldu. Ders dışı bir etkinlik oldu."

Öğrenciler de merakla, zevkle dinlediler diye düşünüyorum."

Ö35E: "Daha zevkliydi. Çünkü normal derslerde sıkıcıydı sürekli kitaptan okuyorlardı. Arkadaşlar konuşuyordu ve sürekli anlamadığımız şeyler oluyordu. Ama böyle daha zevkli oldu ve anlaşılır oldu."

6.2.2.4. İlgil

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de ilgidir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: "Tamamen ders ilgimi ve dikkatimi çekti. Daha önceden ders çok sıkıcıydı. Drama ile işleyince çok eğlenceli oldu ve bu yüzden ilgimi çekmeye başladı."

Ö2K: "Konular ilgimi çekti ve hepsi dramaya uygun konulardı. Dramada zorlanmayacağımız konulardı."

Ö5K: "İyi yönleri kalıcı çünkü farklı etkinlikler çocuklara daha ilgi çekici geliyor. Şimdi dersi bir sıradan anlatmak var bir de görsel şeylerle söylemek var. İkisi arasında çok fark var."

Ö12K: "Önceden de arkadaşlarım fazla zaten derse katılmıyorlardı. Drama dersinde onlar daha dinliyorlardı, izliyorlardı. Daha derse özen gösteriyorlardı."

Ö14K: “Derse ilgimi arttırdı. Çünkü ben okumayla geçtiği zaman Din Kültürü dersini daha sıkıcı buluyorum, ilgilenmiyorum. Ama drama ile olduğu zaman konuları benimsemek için izliyordum. Konuları anlamaya çalışıyordum.”

6.2.2.5. Mutluluk

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de mutluluktur. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö2K: “Böyle daha mutlu oldum çünkü böyle daha eğlenceli, daha çok vakit geçiyor.”
Ö8K: “Drama ile daha mutlu oluyoruz. Görsel şeyler olduğu için daha iyi aktarılıyor.”

- Ö9K: “Drama ile işlemek daha çok mutlu ediyor. Çünkü daha çok mutlu oluyoruz, heyecanlanıyoruz, birbirimize anlatıyoruz, gülüyoruz, eğleniyoruz.”

Ö23K: “İnsan mutlu oluyor çünkü farklılık geliyor insana.”

Ö25K: “Drama ile işlenen daha mutlu etti. Dediğim gibi derste sadece oturuyoruz kitaptan ilerliyoruz ve böyle aslında sıkıcı hale geliyor tüm dersler içinde geçerli bu.”

Ö36E: “Bence daha anlaşılır olduğu için mutlu oldum. Hem daha iyi anladığım için hem de derse daha çok katıldığım için mutlu olmuşumdur.”

6.2.2.6. Özgüven

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de özgüvendir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Özgüvenimi arttırdı mesela ilk oynadığımda utanmıştım. Sonradan alışınca özgüvenim de arttı.”

Ö7K: “Özgüvenimizi arttırıyor.”

Ö9K: “Hani utancımızı da yeniyoruz, birbirimize karşı.”

Ö11K: “İlk defa bir oyunda görev aldım özgüvenimi arttırdı daha bir girişken oldum.”

Ö11K: “Biraz özgüvenim de arttı. Arkadaşlarımdan utanmıyordum ama hocaların gözünün önünde yapmaya utanıyordum.”

Ö15K: “Dramada oynayan arkadaşların özgüvenleri arttı.”

Ö18K: “O kadar insanın arasına çıkıp rolü oynamak özgüvenimi arttırdı.”

Ö34E: “İyi yönleri ise ilerde bir yere gittiğimizde heyecanı azaltır toplum içinde konuşmaya, kamera önünde konuşmaya tecrübe oldu. Toplum içinde konuşma konusunda etkili oldu.”

6.2.2.7. Merak etme

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birimerak etmedir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö2K: “Herkesin gözü sahnede oluyor. Herkes merak ediyor.”

Ö6K: “Herkes kimin ne söyleyeceğini merak ettiği için can kulağıyla dinlediler.

” Ö16K: “Hem dramaya karşı hem de din kültürüne karşı daha da meraklandık.”

Ö17K: “Bazen çok merak ediyordum şimdi ne olacak falan.”

Ö22K: “Derse daha bir merakımız arttı.”

Ö23K: “Mutlu oldum çünkü oyunu merak ediyorsun. Acaba ne olacak konu ne, oyun oynadıklarında daha etkilendim.”

6.2.2.8. Komik bulma

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de komik bulmadır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö5K: “Bence arkadaşlarımdan kimisi farklı buluyor, kimisi komik buluyor.”

Ö5K: “Başta komik geldi.”

Ö24K: “Sonuçta daha eğlenceliydi, daha komikti.”

Ö36E: “Bence hem kendi aramızda oynarken hem de sınıfımıza karşı oynarken komik oldu, eğlenceli oldu. Hem öğrendik hem eğlendik.”

6.2.2.9. Heyecan

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan duyuşsal özellikler ana teması altında ortaya çıkan temalardan birisi de heyecandır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö7K: “Çünkü hem dersin hızı artıyor hem heyecanı hem daha çok konuşuyoruz hep monoton sıkıcı bir şekilde işlemektense dersin işleyişini değiştirip farklı şekilde işlemek daha güzel.”

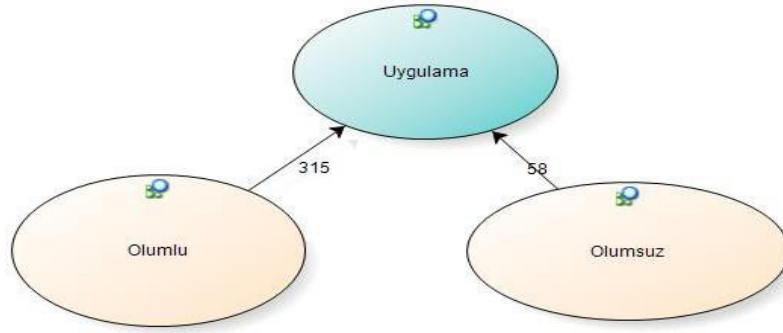
Ö8K: “Arkadaşlarım da mutluydu, heyecanlı oluyorlardı oynayacakları için.”

Ö9K: “En azından ders zamanı geldiği zaman hani bugün tiyatro yapacağız diye heyecanlanıp sevine biliyoruz.”

Ö9K: “İlk günden heyecanlanmıştım söyledim. Ben daha önce yaptım diye size öyle heyecanlandım.”

6.2.3. Din Kültürü Dersinde Dramanın Kullanılmasıyla Ortaya Çıkan Uygulamaya Dair Görüşler

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamaya dair görüşler ana teması altında iki alt temaya yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Bu alt temalar; uygulamanın olumlu yönleri ve uygulamanın olumsuz yönleridir. Temaya dair model aşağıda verilmiştir:



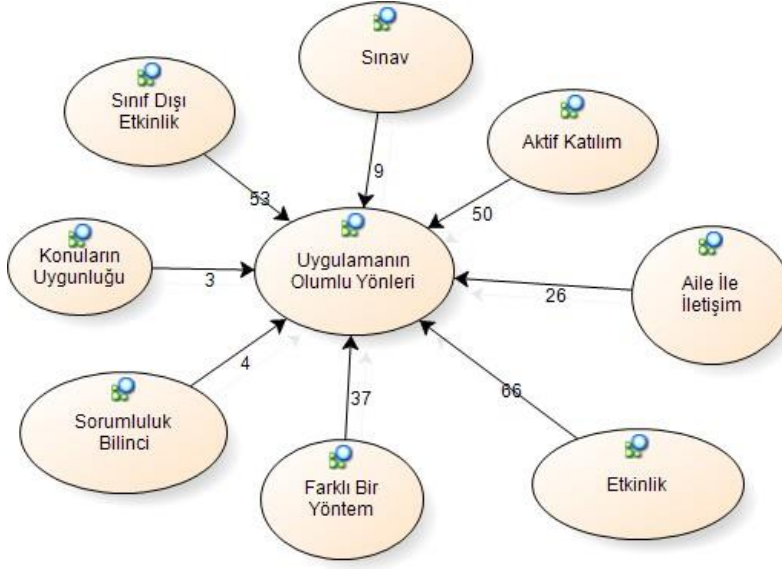
Şekil 3. Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamaya dair görüşler temasına ilişkin model

Alt temalar ve alt temalarla ilgili örnek referans cümleleri şöyledir:

6.2.3.1. Uygulamanın olumlu yönleri

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamaya dair görüşler ana teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi uygulamanın olumlu yönleridir. Uygulamanın olumlu yönleri alt teması ise sekiz alt temaya ayrılmaktadır. Bu alt temalar: Derse aktif katılım, sınıf dışı etkinlik, aile ile iletişim, sınıf içi iletişim, konuların uygunluğu, farklı bir yöntem, etkililik, sınav, motivasyon ve sorumluluk bilincidir.

Temaya dair model aşağıda verilmiştir:



Şekil 4. Uygulamanın Olumlu Yönleri Alt Temasına İlişkin Model

6.2.3.1. Derse aktif katılım

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi derse aktif katılımıdır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Derse katılımımı arttırdı.”

Ö2K: “Katılımımı arttırdı. Ben Din Kültürü derslerinde genelde uyurdum. Drama sayesinde derse katılmış ve konuları daha iyi öğrenmiş oldum. Ben oynadığım için daha çok katıldım önceden derslerde uyuyordum. Okuma olmadığı için daha çok katılıyorum.”

Ö4K: “Derse katılımımı arttırdı.”

Ö5K: “Ben katılıyorum benim katılımımı arttırdı. Şimdi Din Kültürü derslerinde genelde kitap okuyordum zaten biliyorum diye. Zaten önceden geldiğim okul imam hatipti ama siz drama yapınca derste dramayı konuşuyoruz ya da yaptığımız şeyin aklında kalanlarını konuşuyoruz. Kalıcı olup olmadığını soruyoruz diye daha çok katılıyoruz.”

6.2.3.2. Sınıf dışı etkinlik

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan biriside sınıf dışı etkinliktir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö18K: “Aynı şekilde sınıf dışında ders işlemek daha hoştu.”

Ö20K: "...hep birlikte bir arada sınıf ortamında sürekli bulunduğumuz için tüm derslerde farklı bir ortamda görmek daha etkili oldu bize."

Ö33E: "Sınıf dışında daha güzeldi. Sürekli sınıfın içindeyiz sınıf dışında ders işlemek, konferans salonunda olsun farklı bir ortama geçmek daha etkili oldu, daha güzel oldu."

Ö35E: "Sınıf dışında bir farklılık oldu. Yeni yer demek daha fazla akılda kalıyor. Sıkıcı derslerde hep sınıftayız ve sürekli arkadaşlar konuşuyor. Ama orada herkes odaklanmış şekilde izliyordu."

Ö37E: "Sınıf dışında ders işlemek güzeldi hem sınıfımız da küçük kalabalık, böyle sıkıntı veren bir sınıftı daha iyi oldu. Ferah oldu böyle güzeldi"

6.2.3.3. Aile ile iletişim

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de aile ile iletişimdir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: "Aileme videolarımı izlettim bazen güldüler bazen de daha iyi oynasaydın dediler.

Okul dışında bir etkinlik yaptığımız için beğenmişlerdi."

Ö7K: "Bunu aileme paylaştım. Anneme ya da babama bugün okulda arkadaşlarım bunu sergilediler güzelse güzel diyorum. Anneme dedikodu olayını anlattım o da ders almıştır diye düşünüyorum."

Ö10K: "Aileme ve arkadaşlarıma drama yöntemi ile neler yaptığımızı, oyunun nasıl ilerlediğini, konuyu kimin hazırladığını konuştuk. Daha önce Din Kültürü dersiyle ilgili aileme bir şey paylaşmamıştım ama drama ile ilgili konuştuk. Nasıl geçtiğini onlarda sordu, ne yaptığımızı falan."

Ö11K: "Aileme ve arkadaşlarımla paylaştım. Onlara drama yaptığımızı nasıl oynadığımızı, eğlendiğimizi, ders işlerken de eğlenildiğini anlattım."

6.2.3.4. Sınıf İçi İletişim

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de sınıf içi iletişimdir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: "Arkadaşlarımla aram daha da iyi oldu. Arkadaşlarımla dramaya çalışırken güzeldi, aramızdaki bağ daha sıkı oldu."

Ö2K: "Derste daha samimi bir ortam oluştu."

Ö12K: “Önceden fazla samimiyet olmayanlarla bile orada dramada beraber çalışıyorlardı, iyi geçiniyorlardı.”

Ö37E: “Derste de yani şöyle mesela, birbirini sevmeyen insanlar bir arada oyun oynayanlar oldu ister istemez yani birilerine hoşnut değillerdi. Onlar da oyun oynarken mecburen biraz samimiyet kurdular.”

Ö39E: “Arkadaş ortamında samimiyet oluştu. Ben herkesle zaten samimiydim ama bazı arkadaş grupları vardı. Çok birbirleriyle samimi değildiler ama böyle herkes birbirini tanıdı birbirine yardımcı oluyordu. Böyle daha arkadaş canlısı daha samimi oldular.”

6.2.3.5. Konuların uygunluğu

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de konuların uygunluğudur. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö2K: “Bence uygundur, çünkü zaten drama Din Kültürü dersinde daha iyi yapılıyor. Çünkü oynaması daha kolay oluyor. Hile ile ilgili mesela biz drama yapmıştık. Konular daha uygun.”

Ö11K: “...Çünkü konuları falan günlük hayatta da gördüğümüz şeyler bu yüzden tiyatroya uyarlamak da kolay oluyor.”

6.2.3.6. Farklı bir yöntem

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de farklı bir yöntemdir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö5K: “İyi yönleri kalıcı çünkü farklı etkinlikler çocuklara daha ilgi çekici geliyor. Şimdi dersi bir sıradan anlatmak var bir de görsel şeylerle söylemek var. İkisi arasında çok fark var.”

Ö6K: “Dersin daha farklı şekilde nasıl işlendiğini gördüm.”

Ö7K: “Çünkü hem dersin hızı artıyor hem heyecanı hem daha çok konuşuyoruz hep motto sıkıcı bir şekilde işlemektense dersin işleyişini değiştirip farklı şekilde işlemek daha güzel.”

Ö38E: “...biz Din Kültürü dersinde farklı bir yöntemle ders işliyoruz böyle daha fazla akılda kalıyor ve daha eğlenceli oluyor.”

6.2.3.7. Etkililik

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de etkililiktir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö5K: “Bence din kültüründe kullanıma uygun, insanların pekiştirmesi için daha mantıklı.

Ö27K: “Normalde derse ilgilimizi veriyoruz ama kitap falan okuduğumuz için zihnimize tam oturmuyor ama böyle canlı olunca daha işe yarıyor.”

Ö29E: “Kitap okurken herkes tek bir kişi okuduğu için ona bakıyor ancak arkadaşlarımız sadece gösterdiği performans beni de etkiledi.”

Ö31E: “Normalde sıkıcı ve düz oluyordu. Direkt bir anlatımla geçiliyordu drama ile daha etkileyici oldu.”

Ö33E: “Sözlü anlatımın yanında görsel anlatım gözümüze çarpıyor. Daha etkili bence.”

Ö39E: “Herkes dersi anlıyor ders değilmiş gibi sanıyor insan. Alışmışız mesela ders nedir, sınıfta oturup tahtaya bakıp hocanın bir şey anlatmasıdır. Ama böyle sanki ders değilmiş gibi ama dersi anlıyorsun. Konuşmuyorsun oturup izliyorsun acaba ne yapacaklar diye. Böyle dersi daha iyi anlıyorsun, daha fazla kişinin derse katılım sağlaması gibi.”

6.2.3.8. Sınav

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de sınavdır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö7K: “Sınavlarda da yardımcı oluyor, test çözerken aklıma geliyor kolay bir şekilde.”

Ö10K: “Diğer derslerde okuyup geçiyorduk, çok anlaşılır olduğunu sanmıyorum. Gidip evde tekrar ediyorduk ama böyle olunca sınav esnasında direkt aklımıza gelebilir. Bir kitaptaki yazı aklımıza gelmez ama karşımızdaki bir oyuncunun hareketi birden canlanabilir aklımızda. Bence arkadaşlarım da böyle düşünüyor.”

Ö12K: “Sınavda daha akılda kalıcı oluyordu. Mesela işlediğimiz giybet falan vardı. Onlar bugün sınavda görsel zekâdan aklıma geldiler.”

Ö13K: “Bugün sınavda çıkan sorular dramada işlediğimiz konulardı daha güzel anladığımız için daha güzel yapabildik.”

Ö13K: “İyi yönleri konuyu daha iyi anlayabilmemiz, sınavlarda o konuyu anladığımız için daha iyi yardımcı oluyor.”

6.2.3.9. Motivasyon

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de motivasyondur. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö9K: “Hani en azından Din Kültürü dersinde sadece kitaptan okuyoruz. Din kültürü derslerinin şuan daha çok motive oluyorum. Hem siz çok iyisiniz. Hem derslerimiz çok eğlenceli geçiyor. Hani Din Kültürü dersi böyle sadece din anlatan bir ders değil. Şu an çok eğlenceli ve daha motive olarak derse devam ediyoruz.”

Ö25K: “Araya konulan böyle etkinlikler bence öğrencileri daha da motive ettiği için bizim açımızdan daha da iyi oluyor.”

Ö39E: “Motive etti bayağı.”

6.2.3.10. Sorumluluk bilinci

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumlu yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de sorumluluk bilincidir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö19K: “İnsana sorumluluk da yüklüyor bence.”

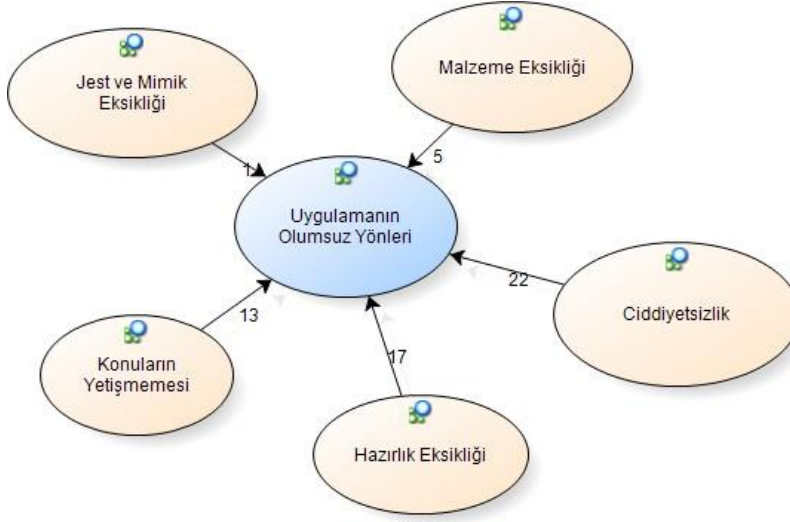
Ö19K: “Oyunu oynamak zorundayız bize sorumluk getiriyor. Bize sorumluluk katıyor.”

Ö25K: “Bu çok güzel bir şey ve özgüvenleri artırıyor.” Sınıfımızda özgüveni düşük insanları böyle oyunlara davet etmek, böyle oyunlara katmak onlar açısından olumlu sonuçlara sebep olabilir.”

6.2.3.2. Uygulamanın olumsuz yönleri

Din kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamaya dair görüşler ana teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de uygulamanın olumsuz yönleridir. Uygulamanın olumsuz yönleri alt teması ise beş alt temaya ayrılmaktadır. Bu alt temalar; malzeme eksikliği, ciddiyetsizlik, hazırlık eksikliği, konuların yetişmemesi ve jest-mimik eksikliğidir.

Temaya dair model aşağıda verilmiştir:



Şekil 5. Uygulamanın Olumsuz Yönleri Alt Temasına İlişkin Model

Alt temalar ve alt temalarla ilgili örnek referans cümleleri şöyledir:

6.2.3.2.1. Malzeme eksikliği

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumsuz yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi malzeme eksikliğidir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö1K: “Malzeme eksikliği vardı. Kostümleri tam ayarlayamadık.”

Ö26K: “Mesela alt tarafta sahnede gerekli kostümler ve dekorlar yoktu. Konuşanların sesi bize gelmiyordu.”

6.2.3.2.2. Ciddiyetsizlik

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumsuz yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de ciddiyetsizliktir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

”Ö5K: “Bence güzel bir etkinlik tabi bizim sınıf ciddiye alsa daha güzel bir etkinlik olur.”

Ö11K: “Bazen drama yapılırken ciddi olmuyorduk, ses ve konuşmalar bazen artıyordu. Onun dışında başka sorun yoktu bence.”

Ö30E: “Kötü yönleri ise şahıslar iyi hazırlanmıştı fakat ciddiye almıyorlardı.”

Ö37E: “Bazı oyunlarda ciddiyet yoktu.”

6.2.3.2.3. Hazırlık eksikliği

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumsuz yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de hazırlık eksikliğidir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö7K: “Uygulanırken arkadaşlarımız bazı oyunlara iyi çalışmamışlardı.”

Ö8K: “Kötü yönleri arkadaşlar daha iyi hazırlanabilirlerdi.”

Ö10K: “Kötü yönleri ise bizim biraz daha vakit ayırmamız gerekirdi. Konulara daha çok çalışıp, zamanımızı daha çok ayırabilirdik.”

6.2.3.2.4. Konuların yetişmemesi

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumsuz yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de konuların yetişmemesidir. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö18K: “Olumsuz yönleri bazen derslerimiz aksaya biliyor. Bazen okuyarak not tutarak işlemek daha iyi olabilir.”

Ö19K: “Kötü yönleri ise bazı bilgiler eksik kalabiliyor.”

Ö26K: “Kötü yönden ise din kültürüne ağırlık bilgi gibi birçok konuya değiniyor. O konulardan falan geri kalıyoruz.”

Ö31E: “Zaten haftada iki dersimiz var bir dersimizi ona verince hızlı bir şekilde de ders işleyemiyoruz. Drama iyi oldu ama konular yavaş ilerledi.”

6.2.3.2.5. Jest- mimik eksikliği

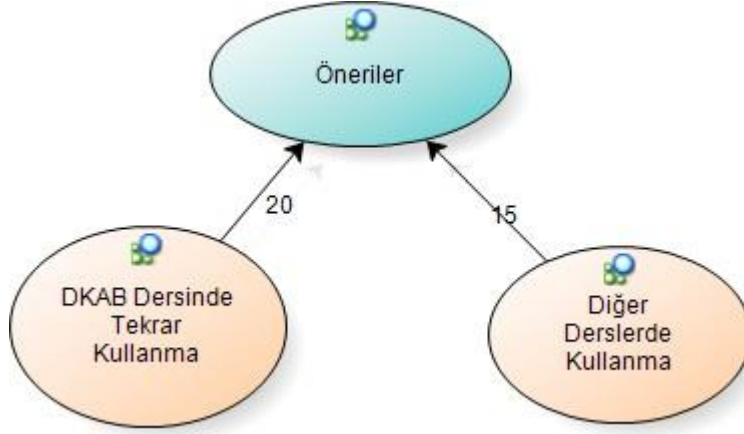
Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan uygulamanın olumsuz yönleri alt teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de jest- mimik eksikliğidir. Bu alt tema ile ilgili bir katılımcının görüşü şu şekildedir:

Ö19K: “Ama bazen jest ve mimikler eksik kalabiliyordu.”

6.2.4. Öneriler

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan öneriler ana teması altında iki alt temaya yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Bu alt temalar: Din kültürü dersinde tekrar kullanılması ve diğer derslerde de kullanılması şeklindedir.

Temaya dair model aşağıda verilmiştir:



Şekil 6. Öneriler temasına ilişkin model

Alt temalar ve alt temalarla ilgili örnek referans cümleleri şöyledir:

6.2.4.1. Din Kültürü Dersinde Tekrar Kullanma

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan öneriler ana teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi Din Kültürü dersinde tekrar kullanılmasıdır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö10K: “Kullanılabileceği derslerde kullanılmalı bence. Bence Peygamberimizin hayatından kesitleri canlandırırken kullanabiliriz. Evet tekrarı olabilir.”

Ö11K: “Evet kullanılmasını isterim. Peygamber sahabe konuşmaları, metinleri olabilir.”

Ö25K: “Sınıfımızda özgüveni düşük insanları böyle oyunlara davet etmek, böyle oyunlara katmak onlar açısından olumlu sonuçlara sebep olabilir.”

Ö31E: “...belli başlı konularda kullanılmasını isterim. Önemli olan konularda, peygamberlerin hayatlarını anlatırken olabilir.”

Ö33E: “Diğer konularda da kullanılmasını isterim. Sahabelerin hayatları ile ilgili yapılırsa onları tanımamız açısından etkili olurdu.”

6.2.4.2. Diğer derslerde de kullanma

Din Kültürü dersinde dramanın kullanılmasıyla ortaya çıkan öneriler ana teması altında ortaya çıkan alt temalardan birisi de diğer derslerde de kullanılmasıdır. Bu alt tema ile ilgili referans cümleler aşağıda verilmiştir:

Ö20K: “Mesela biyolojide bazen vücut yapısında bir şeyler olduğu zaman hoca hep tahtadan göstermeye çalışıyor. Kafamızda pek bir şey canlandıramıyoruz. Ekosistem olsun ya da başka bir şey olsun.”

Ö22K: “Tekrar kullanılması isterdim. Tarih ve Edebiyat dersinde kullanılabilir.”

Ö23K: “Coğrafyada olabilir. İnsanın kibirlenmesi konusunda kullanılabilir. Ahlaki davranışlarda kullanılabilir.”

Ö38E: “Tabi ki. Özellikle matematikte kullanılmasını isterim. Mesela toplama bölme bir manavda geçse fiyatları öğrenecek mesela birinci sınıfta.”

7. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

7.1. Sonuç

Elazığ Harput Anadolu Lisesinde 2021-2022 eğitim ve öğretim yılında 10. sınıfta eğitim ve öğretim gören 39 öğrenci ile yapılan bu çalışmada, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılmasına ilişkin görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılmasına dair görüşleri incelendiğinde bilişsel özellikler, duyuşsal özellikler, uygulama ve öneriler olmak üzere dört ana tema oluşmuştur.

Din kültürü dersinde drama yönteminin kullanılmasıyla oluşan bilişsel özellikler ana teması altında öğrenme (n=40), kalıcılık (n=158), dikkat çekicilik (n=64), transfer (n=25), anlama (n=106) ve hatırlama (43) alt temalarına yükleme yaptıkları belirlenmiştir.

Katılımcılar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılmasıyla oluşan duyuşsal özellikler ana teması altında ilgi (n=69), hoşlanma (n=68), mutluluk (n=42), heyecan (n=18), özgüven (n=13), eğlenme (n=118), beğenme (n=198), komik bulma (n=19) ve merak (n=29) alt temalarına yükleme yaptıkları belirlenmiştir.

Katılımcıların uygulama ana teması altında uygulamanın olumlu yönleri (n=315) ve uygulamanın olumsuz yönleri (n=58) alt temalarına yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Uygulamanın olumlu yönleri teması altında katılımcıların aktif katılım (n=50), aile ile iletişim (n=26), sınav (n=9), sınıf dışı etkinlik (n=53), sınıf içi iletişim (n=67), konuların uygunluğu (n=3), sorumluluk bilinci (n=4), farklı bir yöntem (n=37) ve etkililik (n=66) alt

temalarına yükleme yaptıkları belirlenmiştir. Katılımcıların uygulamanın olumsuz yönleri teması altında malzeme eksikliği (n=5), ciddiyetsizlik (n=22), hazırlık eksikliği (n=17), konuların yetişmemesi (n=13) ve jest- mimiklerin eksik kalması (n=1) alt temalarına yükleme yaptıkları belirlenmiştir.

Katılımcıların öneriler ana teması altında dersimizde tekrar kullanılсын (n=20) ve diğer derslerde de kullanılсын (n=15) alt temalarına yükleme yaptıkları belirlenmiştir.

7.2. Tartışma

Araştırma kapsamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanımına yönelik görüşleri beş haftalık uygulama ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada elde edilen veriler içerik analizi ile analiz edilmiştir. Bu bölümde, elde edilen sonuçlar kuramsal alanda yapılan çalışmalarla karşılaştırılacaktır.

Çalışmada katılımcılar drama yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini zevkli ve ilgi çekici bir hale getirdiğini, dersi sıkıcılıktan kurtardığını belirtmişlerdir. Uğurlu (2019), Bağdatlı (2010) ve Ceylan (2006) çalışmalarında benzer sonuca ulaşmışlardır. Akyüz (2009) ve Yoğurtçu (2015) yaptıkları çalışmalarda öğrencilerin dramadan zevk aldığını, eğlendiklerini ve dersin ilgilerini çektiğini ifade ettiklerini belirlemişlerdir. Agun (2012) çalışmasında hazırlıklı ve planlı drama etkinliklerinin dersi eğlenceli yaptığı sonucuna ulaşmıştır. Çelik (2016) ise çalışmasında dramanın derse karşı ilgi çekmede etkili olduğu sonucuna varmıştır. Çolak (2019) çalışmasında dramanın derse olan ilgiyi arttırdığını ifade etmiştir. Dür (2018) ise çalışmasında dramanın din derslerini durağanlıktan kurtarıp canlı hale getirdiğini belirlemiştir. Apaydın (2010) çalışmasında drama yönteminin Görsel Sanatlar dersinde kullanılmasının dersi eğlenceli hale getirmede etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Katılımcılar drama yönteminin dersi daha anlaşılır hale getirdiğini, drama ile işlenen derste konuları öğrendiklerini ve anladıklarını belirtmişlerdir. Uğurlu (2019) ve Çolak (2019) yaptığı çalışmalarda benzer sonuca ulaşmışlardır. Altıkulaç (2008), Koçlar (2019) ve Özçelik (2019) yaptıkları çalışmalarda drama yönteminin etkili bir öğrenme sağladığına dikkat çekmişlerdir.

Katılımcılar öğrendikleri bilgileri yaşamlarına transfer ettiklerini ve davranışlarını düzeltmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir. Agun (2012) çalışmasında öğrencilerin öğrenmiş oldukları bilgileri günlük hayata aktarabildiklerini vurgulamıştır. Çolak (2019) çalışmasında drama yöntemi ile öğrencilerin günlük hayattaki problemlerle dramadaki canlandırmaları ilişkilendirdikleri sonucuna ulaşmıştır.

Katılımcılar drama yönteminin özgüveni arttırdığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Uğurlu (2019) ve Erol (2009) yaptığı çalışmalarda drama yönteminin çekingen ve sessiz öğrencilerin kendilerini ifade edebilme yeteneğini geliştirdiği sonucuna ulaşmışlardır. Çelik (2016) çalışmasında kendi düşüncelerini rahatça ifade edebilmelerine olumlu katkı sağladığı sonucuna ulaşmıştır. Balaban (2019) çalışmasında drama etkinliklerinin özgüveni geliştirdiğini ifade etmiştir.

Katılımcılar drama yönteminin bilgilerin kalıcılığını sağladığını ifade etmişlerdir, dramanın düz anlatıma göre daha kalıcı olduğunu belirtmişlerdir. Ceylan (2006) yaptığı çalışmada drama yönteminin ezber yerine kalıcı öğrenmelerin oluşmasını sağladığını vurgulamıştır. Aynı şekilde, Akyüz (2009) çalışmasında öğrencilerin dramayı unutmadıklarını ve öğrenilen davranışların kalıcı olduğu sonucuna varıldığını ifade etmiştir. Aylıkçı (2001) ve Atar (2003) çalışmasında drama yönteminin düz anlatımdan daha kalıcı olduğu sonucuna varmıştır. Katılımcılar drama yönteminde görsellik daha fazla olduğu için bilgilerin daha kalıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Dür (2018) yaptığı çalışmada paralel bir sonuca ulaşmıştır. Sözer (2006) yaptığı araştırmada drama yönteminin Matematik dersinde kalıcılığı sağladığını belirlemiştir. Şenol (2011) araştırmasında deyimlerin öğretilmesinde drama yönteminin diğer yöntemlere göre kalıcılığı daha fazla sağladığını belirtmiştir.

Katılımcılar drama yönteminin derse aktif katılımlarını arttırdığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Ceylan (2006) yaptığı çalışmada öğrenci merkezli bir eğitimin devamının aktif katılıma bağlı olduğunu ve drama yönteminin derse aktif katılımı desteklediğini belirtmiştir. Aynı şekilde, Çangır (2008) yaptığı çalışmada da benzer bir sonuca ulaşmıştır. Çolak (2019) yaptığı araştırmada drama yönteminin öğrenciyi öğrenme sürecinde aktif yapması sebebiyle öğrencilerin özgüvenlerini arttırdığını vurgulamıştır.

Öğrenciler drama ile işlenen dersi beğendiklerini ve mutlu olduklarını ifade etmişlerdir. Çakı (2008) yaptığı çalışmada paralel bir sonuca ulaşmıştır. Çolak (2019) yaptığı araştırmada drama yönteminin öğrencilerin kendilerini daha mutlu hissetmesine sebep olduğuna dikkat çekmiştir.

Çalışmada öğrenciler drama yönteminin diğer derslerde de kullanılmasını istemişlerdir. Agun (2012) ve Çelik (2016) çalışmalarında benzer bir sonuca varmıştır.

Öğrenciler drama ile ilgili olumsuz görüşlerinde malzeme yetersizliği olduğunu belirtmişlerdir. Agun (2012) yaptığı çalışmada buna paralel bir sonuca ulaşmıştır.

Öğrenciler drama yönteminin dersi daha etkili ve verimli hale getirdiği yönünde görüş belirtmişlerdir. Çakı (2008) yaptığı çalışmada dramanın dersi verimli kıldığını, amaçlara ulaşmada faydalı olduğunu tespit etmiştir. Aynı şekilde Şenol (2011)' da

çalışmasında drama yönteminin etkili ve verimli olduğunu belirlemiştir. Ünsal (2005) çalışmasında drama yönteminin diğer yöntemlerden daha verimli olduğu sonuca ulaşmıştır. Ceylan (2006) ise yaptığı çalışmada drama yönteminin anlamlı öğrenmeler sağladığını vurgulamıştır. Üstündağ (1997), çalışmasında Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi dersinde drama yönteminin geleneksel yöntemlere göre öğrenmede daha etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kodaz (2007), Dil ve Anlatım dersinde drama yönteminin kullanılmasının öğrenmeye olan etkisini belirlemeye çalıştığı araştırmasında, drama yönteminin öğrenmeye olumlu katkılar sağladığı sonucuna ulaşmıştır. Yeşilyurt (2011) ise çalışmasında drama yönteminin Türkçe dersinde kullanılmasının öğrenmeyi olumlu etkilediğini vurgulamıştır.

Katılımcılar drama yönteminin heyecan duygusunu yaşattığını belirtmişlerdir. Bağdatlı (2010) yaptığı çalışmada aynı sonuca ulaşmıştır. Katılımcılar drama yönteminin merak duygusunu yaşattığını ifade etmişlerdir. Balaban (2019), çalışmasında drama etkinliklerinin, öğrenciler tarafından ilgi çekici ve merak uyandırıcı olarak ifade edildiği sonucuna varmıştır.

Araştırmada katılımcılar, drama yönteminin sınıf içi iletişim becerilerini geliştirdiğini ifade etmişlerdir. Bayrakçı (2007) ve Çelik (2016), çalışmalarında aynı sonuca ulaşmıştır. Altıkulaç (2008) yaptığı çalışmada da iletişim becerilerinin drama ile olumlu yönde etkilendiği sonucuna varmıştır. Ceylan (2006), yaptığı çalışmada drama yönteminin öğretmen- öğrenci arasındaki ilişkilerin gelişmesine yardımcı olduğunu tespit etmiştir.

Katılımcılar, drama yönteminin konuları daha kalıcı hale getirmesinden dolayı sınavlardan daha başarılı olduklarını ifade etmişlerdir. Tuncel (2009) ve Şenol (2011) yaptıkları çalışmalarda dramanın öğrencilerin başarılarını olumlu etkilediği sonucuna ulaşmışlardır. Koçlar (2019), yaptığı çalışmada dramanın öğrencilerin başarılarını arttırdığını ifade etmiştir. Yılmaz (2006), çalışmasında dramanın Fen Bilgisi dersinde başarıyı arttırmada geleneksel yöntemlerden daha etkili olduğu sonucuna varmıştır. İşleyen (2009) çalışmasında drama yönteminin Türk Edebiyatı dersinde kullanılmasının başarıyı arttırdığını belirlemiştir.

Katılımcılar, drama yönteminin derse olan ilgi ve meraklarını arttırdığını belirtmişlerdir. Kayhan (2004), araştırmasında yaratıcı drama yönteminin Matematik dersine olan ilgi ve merakı arttırdığını ifade etmiştir. Yılmaz (2006), çalışmasında Fen Bilgisi dersinde drama yönteminin kullanılmasının derse olan ilgiyi arttırdığını belirlemiştir.

7.3. Öneriler

1. Drama yöntemi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin diğer ünitelerinde de uygulanabilir.

2. Drama yöntemi diğer kademelerde (9., 11. ve 12. Sınıflar) de uygulanabilir.
3. Bu çalışmanın nicel boyutu da yapılabilir.
4. Öğretmenlere farklı yöntemlerle ders işleme konusunda eğitimler verilebilir.
5. Öğrenciyi eğitim- öğretim sürecinde aktif kılan bu tür yöntemlere eğitim ve öğretimde daha fazla yer verilebilir.
6. Öğretmenlerin klasik eğitim yöntemlerinden uzaklaşmaları için ders kitaplarına farklı yöntemlerle ilgili etkinlikler konulabilir.
7. Drama eğitimi yükseköğretim öğrencilerine verilerek ileride kullanılmaya kolaylık sağlanabilir.

Kaynakça

- Agun, Bahar Avcı. *İlköğretim 4.Sınıf Matematik Öğretiminde Hazırlıklı-Planlı Dramaya Uygun Etkinliklerin Geliştirilmesi*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Akyüz, Hacer. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kullanılan Drama Yönteminin Öğrencilerin Ahlaki Kazanımları ve Derse Yönelik Tutumları Üzerindeki Etkisi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Altıkulaç, Ali. *8. sınıf T.C. İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük Dersinde Bir Öğretim Tekniği Olarak Drama*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Apaydın, Nazan. *Drama Etkinlikleriyle Destekli Görsel Sanatlar Dersine Yönelik Öğrenci Görüşleri*, Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Arslan, Mehmet. "Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar." *Journal of Faculty of Educational Science* 40/1 (2007), 41-61.
- Atar, Gökhan. *Eğitici Draması Sosyal Bilgiler Dersi Coğrafya Konularının Öğretiminde Kullanmanın Öğrenmenin Kalıcılığı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Aylıkçı, Esra Şimşek. *Sosyal Bilgiler Öğretiminde Drama Yönteminin Kalıcılığın Artırılmasında Kullanılması* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

- Bağdatlı, Mustafa İsmail. *İlköğretim Okullarında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Eğitici Dramanın Kullanımı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Balaban, Hüseyin Alp. *İngilizce Konuşma Becerilerini Geliştirmede Yaratıcı Drama: Bir Eylem Araştırması*, Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayrakçı, Mehtap. *Okulöncesinde Yaratıcı Drama Etkinliklerinin İletişim Becerilerinin Gelişmesi Üzerindeki Etkisi*, Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ceylan, Yusuf. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Bir Yöntem Olarak Dramanın Kullanımı / The Use Of Drama Method In The Courses Of Religious Culture And Ethics At The Primary Schools*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çakı, Erdem. *Beşinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Bir Yöntem Olarak Drama Tekniği*, Çanakkale: 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çangır, Metin. *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Yönteminin Uygulanma Durumu(Tuzla Örneği)*, İstanbul: Yedi Tepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çelik, Özkan. *Disiplinler Arası Yaklaşımla Değer Öğretiminde Yaratıcı Drama Yönteminin Kullanılması*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çolak, Gülçak. *1.Sınıf Öğrencilerine Çıkarma İşleminin Öğretiminde Drama Yönteminin Kullanımından Yansımalar*, Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğanay Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 2012.
- Dür, Tunahan. *Avusturya Liselerindeki İslam Din Derslerinde Eğitici Drama'nın Kullanımı*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Erol, Nesligül. *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Uygulanması (İlköğretim 4. sınıf)*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Güler, Tuğba. *Din ve Ahlâk Öğretiminde Drama Yöntemi Ve Uygulama Örnekleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- İşleyen, Ercüment. *Ortaöğretim Dokuzuncu Sınıf Türk Edebiyatı Dersinde Drama Yönteminin Öğrencilerin Ders Başarısına Katkısı (Ankara ili - Akyurt ilçesi örneği)*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kayhan, Hüseyin Cahit. *Yaratıcı Dramanın İlköğretim 3.Sınıf Matematik Dersinde Öğrenmeye, Bilgilerin Kalıcılığına ve Matematiğe Yönelik Tutumlara Etkisi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kodaz, Ali. *Ortaöğretim 9.Sınıflarda Dil Öğretiminde Drama Yönteminin Etkililiği*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Koçlar, Naziye. *Yaratıcı Drama Yöntemiyle Cebirsel İfadelerin Öğretimi*, Konya: Necmattin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mahmut, Şerife. *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yaratıcılığa Yolculuk*, Konya: Selçuk Üniversitesi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Özçelik, Ebru. *Temel Eğitimde Drama Yöntemi İle Sorumluluk Değerinin Öğretimi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şenol, Zülal. *Deyimlerin Yaratıcı Drama Yöntemiyle Öğretimi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tuncel, Selman. *İlköğretim 6. Sınıf Fen ve Teknoloji Dersinde Maddenin Tanecikli Yapısı Ünitesinin Yaratıcı Drama İle Öğretiminin Öğrencilerin Başarısına Etkisi*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Uğurlu, Zeynep. *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı 7.Sınıf "Din ve Güzel Ahlak" Ünitesindeki Ahlaki Değerlerle İlgili Drama Yöntemi Uygulamaları*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ünsal, Bilsen. *İlköğretim İkinci Kademe (6,7,8. sınıflar) Türkçe Dersinde Drama Yönteminin Çocukların Dil VeAnlatım Becerilerine Katkısı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Üstündağ, Tülay. *Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi Dersinin Öğretiminde Yaratıcı Dramanın Erişiyeye ve Derse Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

- Yeşilyurt, Erhan. *6. Sınıflarda Yapım Eklerinin Öğretimine Yaratıcı Drama Yönteminin Etkisi*, Bolu: Abant İzzetBaysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2011.
- Yılmaz, Gülçin. *Fen Bilgisi Öğretiminde Drama Yönteminin Kullanımı*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yoğurtçu, Mustafa. *Ortaokul Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Uygulanan Yaratıcı Drama Yönteminin Öğrencilerin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumlarına Etkisi*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.



İslam Hukukunda Nukût'un (Düğünlerde Takılan Takılar) Niteliği: Hibe mi, Borç mu?
The Nature of Nuqut (Jewelery Worn at Weddings) in Islamic Law: Gift or Loan?

Mahsum ASLAN

Dr. Öğr.Üyesi Hakkari Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hakkari / Türkiye
Assist. Prof. Hakkari University, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Jurisprudence, Hakkari/Turkey

aslanmahsum@hotmail.com
[orcid.org/ 0000-0002-2715-4363](https://orcid.org/0000-0002-2715-4363)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 5 Temmuz 2023 / **Date Received:** 5 June 2023
Kabul Tarihi: 12 Eylül 2023 / **Date Accepted:** 12 September 2023
Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023
Cilt: 7, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 184-205 / **Volume:** 7, **Issue:** 1, **Pages:** 184-205

Atıf: Aslan, Mahsum. "İslam Hukukunda Nukût'un (Düğünlerde Takılan Takılar) Niteliği: Hibe mi, Borç mu?" *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 184-205.

Citation: Aslan, Mahsum. "The Nature of Nuqut (Jewelery Worn at Weddings) in Islamic Law: Gift or Loan?" *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 184-205

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate,) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate,). No plagiarism detected.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Mahsum Aslan / İslam Hukukunda Nukût'un (Düğünlerde Takılan Takılar) Niteliği: Hibe mi, Borç mu?

Öz

Düğün, nişan, sünnet ve mezuniyet gibi sosyal yönü güçlü olan merasimlerde para ya da değerli bir eşyayı takdim etmek suretiyle hediye verme birçok toplumda görülmektedir. Fıkıh kitaplarında "nukût" adı verilen bu yardımlaşma biçimi, Müslüman toplumlarda genellikle "yekvücut olmak" şeklinde tarif edilen dinî ve insani bir hedefi gerçekleştirmeye yöneliktir. Böyle bir uygulamayla maddi yardımda bulunularak düğün sahibinin yükü hafifletilir, insanlar arasında güçlü ilişkilerin kurulmasına katkı sunulur ve aynı zamanda dinî bir vecibe yerine getirilmiş olur. Ancak zamanla toplumsal bir sorumluluk haline gelen nukût yardımları, zaman zaman özellikle maddi durumu yeterli olmayanlar için ağır bir yük haline gelebilmekte ve bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Çalışmada, fıkıh âlimlerinin nukût hakkındaki görüşleri ve verilenlerin hibe mi borç mu kabul edileceği sorusuna cevap aranmaktadır. Bu konuda alimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları bunu bir tür borç olarak değerlendirirken, diğerleri karşılıksız bir hediye olarak kabul etmektedir ve bir başka grup, örfe başvurmanın uygun olduğunu savunmaktadır. Araştırmamız, günümüzde yaygın bir şekilde uygulanan bu geleneğin olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirerek, nukûtün bir hibe olduğu görüşünün günümüz toplumu için daha uygun olduğu kanaati hasıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hibe, Karz, Aile, Düğün, Nukût.

The Nature of Nuqut (Jewelry Worn at Weddings) in Islamic Law: Gift or Loan?

Abstract

Gift-giving by presenting money or valuable items at socially significant ceremonies such as weddings, engagement, circumcision, or graduation is common practice in many societies. This form of mutual assistance, called "nuqût" in Islamic legal literature, aims to achieve a religious and human goal that is usually described as "being one body" in Muslim societies. Providing financial assistance to parties alleviates the burden of the wedding, contributes the establishment of strong relationships between people, and aims to fulfil a religious obligation. However, over time, nuqut aid, which is considered as a social responsibility, can sometimes become a heavy burden and bring some problems, especially for those with insufficient financial means, and can also. This study examines the views of the legal scholars on nuqut and seeks to answer the question of whether the donated item is a grant or a loan. In addition, the information is provided regarding the positive and negative aspects of this tradition, which is still widely practiced today, The evaluation and analysis of different approaches shed light on the practices of contemporary societies.. In this regard, there are varying opinions among scholars. Some consider it a form of debt, while others regard it as an unconditional gift, and another group argues in favor of adhering to tradition. Our research, by evaluating the positive and negative aspects of this tradition widely practiced today, has concluded that the view of nukût as a gift is more appropriate.

Keywords: Islamic Law, Grant, Loan, Family, Wedding, Nuqut.

Giriş

Evlenen çiftleri kutlamak ve onların birlikte başladıkları yolculuğa destek olmak amacıyla, toplumumuzda uzun zamandır devam eden anlamlı bir gelenek olarak takı takmak veya maddi katkıda bulunmak yer almaktadır. Şüphesiz bu gelenek, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin güçlü olduğunun bir göstergesidir. Evlilik merasimleri, ülkemizde ve dünyanın birçok yerinde yakınları, dostları ve düğüne davet edilenler tarafından evlenecek çiftlere çeşitli takılar takılarak veya bir miktar para verilerek gerçekleştirilir. Bu uygulama, damat ve gelinin düğün masraflarını karşılamalarına yardımcı olmak ve aileler arasında yardımlaşma ve iş birliği sağlamak amacıyla sosyal bir gelenek olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bazı yörelerde bu gelenek bir zorunluluk ve görev haline gelmiştir. Öyle ki bu âdete uymayan veya karşı çıkan kişi husumet, sitem, yabancılaşıma, suçlama, gıybet, dedikodu ve belki de zaman zaman münakaşa ile karşılaşır. Mesela davetli, kendi düğününde damadın veya ailesinin ona ödediğinden daha az para ödemişse bu tartışma daha da kızışır. Özellikle bahar ve yaz aylarında birçok düğün davetiyesi alınabildiğinden, bu davetlerin tümüne katılım sağlamak maddi açıdan zorluklar oluşturabilir. Bu nedenle başlangıçta faydalı olan mezkûr gelenek zamanla toplumsal bir sorun haline gelebilmektedir. Dolayısıyla bu gelenek toplumun menfaatine uygun ve bireylerin mutlu olacakları bir şekilde düzenlenmeli ve koordine edilmelidir. Örneğin düğün ve benzeri etkinliklerde hediye olarak verilen paraların borç olarak sunulmaması önemlidir. Ancak bu noktada aşırıya kaçılmamalı ve davet edilen kişilerin zor durumda bırakılmasına yol açacak uygulamalardan kaçınılmalıdır. Aksi takdirde aileler arasındaki bağların zayıflamasına sebep olabilmektedir.

Fıkıh âlimleri birey, aile ve topluma etki etmesi sebebiyle bu meseleyle ilgili çözüm odaklı birçok değerlendirme yapmışlardır. Nitekim günümüzde toplumsal sıkıntıların minimize edilmesi veya ortadan kaldırılması, dolayısıyla da huzurlu bir toplumun inşası için bu türden değerlendirmelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konu, güncel bir mesele olduğu için klasik fıkıh kitaplarında çok az yer edinmektedir ve genellikle serpiştirilmiş bir şekilde bulunmaktadır. Araştırmalarımıza göre, bu konuda Türkçe kaynaklarda müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Arapça kaynaklarda ise bu konuyla ilgili iki çalışma kaleme alınmıştır.¹ Bu çalışmalarda, nukûtün hibe mi yoksa borç mu olduğu konusunda alimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Ancak bu görüşler genellikle ayrıntılı bir şekilde açıklanmamıştır. Ayrıca, her iki çalışma da yeterli açıklamaya yer vermemiştir. Bu da yeni bir çalışmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çalışmamız, klasik ve modern

¹ Ali Muhammed Ebu'l-İz, "Nukûtu'l-efrâh", *Mecelletu'l-İktisâdi'l-İslâmî el-Alemiyye* 58 (2017); Abdullah Muhammed Rebâbia, "en-Nukût: Dirâse fikhîyye ictimâiyye", *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fî Dirâsâti'l-İslâmîyye*, 5/3 (2009).

kaynaklardan istifade ederek, fikhî kaideleri de dikkate alarak konuyu kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu sayede, konuyla ilgili daha önceden değinilmeyen veya eksik kalan yönünü tamamlamaya yönelik bir çaba sarfedeceğiz. Böylece nukûtun muamelattaki yeri hibe veya borç olduğu hususu bu çalışma sayesinde daha net bir şekilde ortaya konulacaktır. Bu nedenle, mevcut çalışmamız, öncekileri temel alarak konuyu daha detaylı bir şekilde ele almayı ve yeni katkılar sunmayı hedeflemektedir. Bu da mezkûr konunun daha iyi anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacak ve muâmelât ve münâkehât alanında çalışma yapan araştırmacılara ve öğrencilere fayda sağlayacaktır. İlaveten yaptığımız bu çalışma, fıkıh kaideleri çerçevesinde bu ortak işlemin fıkha uygun olup olmadığını, hibe veya borç kapsamında değerlendirildiğini belirlemeyi ve mezheplerin buna yönelik görüşlerini açıklamayı hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışma, konuya odaklanmayı sağlamak ve makale boyutunu aşmamak amacıyla yalnızca nukût meselesine yoğunlaşmıştır. Takıların evlilik sürecinde veya boşanma durumunda gelin, damat veya damadın ailesine ait olup olmadığı gibi bu konuyla yakından ilişkilendirilen meseleler bu çalışmada ele alınmamıştır. Bunların fikhî açıdan ele alınması için daha kapsamlı bir araştırma yapılması veya yeni bir çalışmanın konusu olabileceğini düşünüyorum.

1. Kavramsal Çerçeve

Klasik fıkıh kitaplarında nukût/نقوت olarak geçen bu uygulama, hediye, hibe ve sadaka kavramlarıyla ilişkilidir. Konunun iyi anlaşılması için ilgili kavramlar ve bunlar arasındaki farklara kısaca değinmek uygun olacaktır. Nukût kelimesi sözlükte “n-k-t/نقط” fiilinden türemiş olup “işaretlemek”, “şekil vermek” ve “diğerinden ayırmak” gibi anlamlara gelir. Bir harfi diğerlerinden ayırmak için harfin üzerine bir nokta koymak gerekir. Metni noktaladı/نَقَطَ النَّصْنَ ise metni noktalama işaretleriyle göstermeyi ifade etmektedir. نَقَطَ الْعُرُوسَ ifadesi ise düğününde gelin için para ya da hediye verme eylemini belirtmek için kullanılan bir ifadedir.² İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) kendi zamanında gülmece ustaları ve hicivci şakacılar olarak da bilinen bazı kişiler tarafından keyif ve eğlence amacıyla gösteriler sergilendiğini ve bunun karşılığında izleyicilerden aldıkları ücrete “nukût” adının verildiğinden bahseder.³

Terim olarak klasik fıkıh kitaplarında “nukût” şöyle tarif edilmektedir: “Düğünlerde gelin ve damat tarafları için toplanan eşya ve diğer şeylerdir.”⁴ Genellikle şöyle uygulanır:

² Nukût'un sözlük anlamı için bk. İbrahim Enîs vd. *el-Mu'cemu'l-vesît* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1970), 2/947-948; Muhammed b. Ebîbekr er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1418/1998), 318; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyye el-Muasıra* (Kahire: Dâru Alemi'l-Kutub, 1429/2004), 3/2271.

³ Muhammed b. Muhammed el-Fâsî el-Mâlikî (İbnu'l-Hâc), *el-Medhal* (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 1/146.

⁴ Nukût'un terim anlamı için bk. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed 'İlîş, *Fethu'l-aliyyu'l-mâlik fi'l-fetvâ alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 5/4, 47; Abdulhamîd eş-Şirvânî, *Hâşiyetu's-Şirvânî 'ale't-Tuhfe*

Kişi, akraba, dost ve komşularını düğün, nişan, sünnet, doğum günü gibi programlara, mezuniyet, vb. programlara davet eder, ardından davetliler getirdikleri hediyeleri kendilerine verir veya evlenecek çiftlere takdim ederler. Bu yardım, ya karşılıksız sadece iyilik amacıyla yapılmakta veya daha önce onlar da kendisine benzerini taktıkları için veyahut benzer bir durumla karşılaştığında kendisine aynı şekilde yardım edilmesi için yapılmaktadır. Dolayısıyla verilmiş maksadı farklılık göstermektedir. Bu durumda her iki tarafın karşılıklı para veya eşya vermesi bir hediyeleşme mi? Yoksa bir hibe mi? Veyahut ödenmesi gereken bir borç mudur? Bu konuda fıkıh âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Yapılan söz konusu yardım iyilik ve sevap işleme amacı güdüldüğünde bu faaliyet hibe, hediye, sadaka ve teberrudan hangisinin kapsamına girmektedir? Bu nedenle bahsi geçen kavramları anlamak faydalı olacaktır.

Hibe: Sözlükte karşılıksız verilen bağış anlamına gelmektedir.⁵ Çokça hibe yapan kişiye vehhâb denir. Mecelle 833. maddede hibeyi, “bilâ ıvaz bir malı âhara temlik etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.⁶ Bu ifade, bir malın başkasına herhangi bir karşılık olmadan devredilmesini belirtir. Örneğin, bir kişi bir malı başkasına bağışlayabilir veya bir malı başkasına hediye edebilir. Bu durumda, malın yeni sahibi, malın karşılığında herhangi bir şey ödemez.⁷

Hediye: Hediye kelimesi, Türkçe diline Arapçadan geçmiştir. Hediye sözlükte armağan, peşkeş, yol göstermek, rehberlik ve kılavuzluk etmek anlamlarına gelir. Hediye, hibenin bir türü olmasının yanı sıra, hibe ile yakın ilişkili olan bir kavramdır. Her hediye, bir hibe olarak kabul edilir, ancak her hibe bir hediye olmayabilir.⁸ Mecelle'nin 834. maddesine göre hediye, “bir başkasına karşılık beklentisi olmaksızın, gönüllü olarak sunulan veya gönderilen mal” olarak ifade edilmektedir.⁹ Çeşitli kaynaklarda bahsedilen kavramın genel

(Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1938), 3/208; Ebubekr b. es-Seyyid Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî, *İânetu't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/45, 51; Süleyman b. Ömer b. Muhammed el-Büceyremî, *Hâşiye alâ Menhecî't-tullâb* (Diyarbakır: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 2/350.

⁵ İbrahim Enîs vd. *el-Mu'cemu'l-vesîf*, 2/1059.

⁶ Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 2/1442.

⁷ İslam hukukunda hibe ile ilgili tanımlar ve görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/421; Ali Akpınar, “Hediyenin Dinî Temelleri”, *Sırat: GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1, (Mayıs 2020), 1-14, 2-3; İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/18, (2017), 211-232; Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık”, *Mehir* sayı: 4, (1999) 14-20; Abdulkadir Şener, “İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 20/2, (1984), 3-11; Ayhan Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, *Academic Social Science Studies* 58, (2017), 237-250; Nuri Kahveci- Fatih Kuş, “Hanefilere Göre Hibeden Dönmenin Şartları”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/27, (2021), 79-93.

⁸ Şeyhulislam Zekeriyâ el-Ensârî, *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravdi't-tâlib* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/478.

⁹ Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm*, 2/1442.

bir değerlendirmesi olarak, hediye vermek bir kişinin fakir veya zengin ayrımı yapmaksızın, içten gelen bir istekle başka bir kişiye veya topluluğa karşılık beklemeden ikrâm ettiği ve geri alınması hoş karşılanmayan jestlerdir. Hediyeyeleşmek, sevgi ve bağlılık duygularını pekiştirme amacıyla yapılan güzel bir gelenektir.¹⁰

Sadaka: Allah rızası için ve sevap kazanmak amacıyla birine yapılan yardım ve bağışlar olarak tanımlanır.¹¹ Bu yardımlar genellikle hayır ve infak şeklinde yapılmaktadır. Dinî bir kavram olarak sadaka, Allah'ın (c.c.) hoşnutluğunu kazanmak amacıyla ihtiyaç sahiplerine ve fakirlere yapılan gönüllü veya dini bir sorumluluk olarak kabul edilen yardımları ifade etmektedir. Bu özel ibadet, toplumsal dayanışmanın ve merhametin önemli bir göstergesidir, zira ihtiyaç sahiplerine yardım elini uzatmayı ve onların hayatını kolaylaştırmayı amaçlamaktadır. Sadaka, bir hediye değildir ibadet bilinci ve rıza-i Bârfi arzusuyla verilen bir şeydir. Peygamberimiz (s.a.v.), kendisine ve ailesine hediyeleri kabul ederdi, ancak sadakaları kabul etmezdi. Kendisine bir şey getirildiğinde, hediye mi yoksa sadaka mı olduğunu sorardı. Sadaka getirilirse, onu yanındaki ashabına veya Suffe ehline verirdi.¹² Peygamberimiz (s.a.v.) bu davranışıyla, toplumda paylaşma ve dayanışmanın önemine vurgu yaparak güzel bir örnek teşkil ederdi. Resulullah (s.a.v.), aile fertlerinden olan ehl-i beytine sadaka kabul etmelerini yasaklamıştı. Bu durum, hediye ve sadakanın farklı özelliklere sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.¹³ Bu özel uygulama, hediye ve sadakanın ayrı kavramlar olduğunu, hediye ve bağlılığı ifade eden bir jest olarak sunulurken, sadakanın ise ihtiyaç sahiplerine yardım etmek için Allah'a yapılan bir ibadet olduğunu vurgulamaktadır.

Teberru: Sözlükte “bağış ve bağışlama” gibi anlamlara gelmektedir. Arapçada genel anlamıyla karşılıksız olarak bir şeyi başkasına devretme işlemlerine "teberru" denir. İstilahi olarak ise, herhangi bir kâr veya menfaat beklentisi olmadan gerçekleştirilen ücretsiz anlaşmalara teberrû akitleri denir. Hibe, âriyet, vedâ, vakıf ve karz gibi anlaşmalar, teberrû

¹⁰ Akpınar, “Hediyenin Dinî Temelleri”, 4. Hediyenin tanımı ve fıkıh alimlerinin görüşleri için bk. Ali Bardakoğlu, “Hediye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/151; Ümit Eskin, *Risalet Görevinin Başlangıcından Vefatına Kadar Hz. Peygamber'in Hayatında Hediye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016), 7.

¹¹ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî (Kahire: Darü'l-Fazile, ts.), 215; Ali Duman, “Sadaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/383-384.

¹² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, (Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422), 8/96.

¹³ Kemaleddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/273; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 7/517.

akitleri olarak sınıflandırılır. Bu tür işlemler, karşılıksız yardımlaşmanın ve toplumsal dayanışmanın örneklerini oluşturur. Teberru yapan kişiye ise “müteberri” denir.¹⁴

Bu kavramlarla ilişkilendirilen ve aynı kategoriye dahil edilen nukûtun sözlük ve terim anlamıyla ilgili bilgiler daha önce paylaşılmıştı. Eskiden beri güzel gelenekler arasında kabul edilen nukût, günümüzde özellikle düğünlerde birçok toplumda hala yaygın olarak uygulanan bir geleneği temsil eder.

2. Nukût İle İlgili Mezheplerin Görüşleri

Nukût, fikhî açıdan genellikle anlamları benzer olan hediye, sadaka ve hibe kategorisinde değerlendirilmiştir. Ayrıca karz ve âriyet kategorisinde değerlendirenler de vardır. Bu bağlamda, mezheplerin bahsedilen konuyla ilgili görüşlerini öz olarak aktarmayı amaçlıyoruz. Sonrasında bu görüşleri değerlendireceğiz.

2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefilere göre “nukût” olarak ifade edilen mallarla ilgili verilen hüküm, toplumun genel olarak benimsediği örfe dayanmaktadır. Bu hükmüne göre, toplum içinde bu tür malları alan kişi, geri verme geleneği varsa veya ödeme yapan kişi bu işlemi karşılık bekleyerek gerçekleştirirse veyahut böyle bir niyeti varsa, bu durumda verilenler hediye olarak kabul edilemez. Yani örf bunu bir borç olarak görüyorsa, o zaman sahibine geri ödenmesi gerekir. Mislî veya kıyemî olan mallar ona göre belirlenir. Ama örf onu hediye sayıyorsa, o zaman iade etmesi gerekmez.¹⁵

Bu konuyu kitabında detaylı bir şekilde inceleyen İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) şöyle der: “*Hayriyye* (Hayreddîn er-Remlî (ö. 1081/1671) fetvalarında bir kimse, düğün ve benzeri etkinlikler için başkasına gönderdiği mal ve paralar, borç hükmüne girer mi? Ödemekle yükümlü mü? diye kendisine bu çerçevede çeşitli sorular yöneltilir. O da şöyle cevap verir: Eğer (halk arasında) gönderilenin karşılığında bir şey geri vermek âdet ise mislî olsun kıyemî olsun karşılığını vermek vacip olur. Yok, eğer örfen verilen şey hediye ise bu durumda bütün yönleriyle hediye hükmündedir. Kullanıldıktan veya tüketildikten sonra geri verilmez. Bunun temeli şu kaideye dayanmaktadır: “Örfen bilinen şey, şart hükmündedir”.¹⁶ İbn Abidîn devamında şöyle bir değerlendirme yapar: “Bölgemizdeki örf farklılık göstermektedir. Karz niyetiyle verenler olduğu gibi hibe ve hediye maksadıyla verenler de vardır. Hatta bazı köylerde bunu bir karz olarak kabul ederler, öyle ki her düğün

¹⁴ Teberru hakkında daha fazla bilgi için bk. Arif Atalay, “Teberru Akitlerinde Kabz”, *Universal Journal of Theology* 5/1, (Haziran 2020), 1-20.

¹⁵ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 5/299.

¹⁶ Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidîn ed-Dımaşkî el-Hanefî, *Reddu'l-muhtâr alâ Durri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/161.

yemeğinde para ve hediyeleri toplamak için hatip yüksek sesle hediye verenlerin isimlerini ve hediye edileni bir kâğıda veya deftere kaydeder. Hediye verilen kişi, daha sonra davet edildiğinde deftere bakar ve kendisine verilen hediyeyle aynı şeyi hediye eder.”¹⁷

Mecelle'nin 876. maddesi, bu tür hediyelerin sahiplerini belirleme konusunda şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Hitân veya düğün törenlerinde gelen hediyeleri, çocukların ebeveynlerinden herhangi birine, gelin ya da damada getirmişlerse, o hediyeler ilgili kişiye aittir.” Ali Haydar Efendi bu maddeyi açıklarken, “kim için getirdiğini beyan etmeyen ve kendisine sorulduğunda da bu açıklanmadığı takdirde beldenin örfüne göre hareket edilir” şeklinde bir yorumda bulunur.¹⁸

Hanefîlerin çoğunlukta yaşadığı ülkemizde düğünlerde takılan takılar genellikle bir hediyeleşme olarak kabul edilir. Komşular, akrabalar ve davetliler arasında bir nezaket jesti olarak değerlendirilir ve bu takıların bir borç olarak verilmesi doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Ancak, bazı aileler arasında düğün takıları borç olarak kabul edilebilmekte ve hatta verilmeyen takıların geri talep edildiği durumlar yaşanabilmektedir. Geri talep etme durumu, konuyu daha karmaşık hale getirebilir. Nitekim düğün takılarının genellikle bir hediye olarak verilmesi en doğru yaklaşımdır. Bu takıların karşılığında herhangi bir şey beklenmez ve veren kişi, sadece sevgi ve iyi dileklerini ifade etmek amacıyla bu takıları sunar. En güzeli, hiçbir beklenti olmadan bu takıları vermek veya almak şeklinde olmalıdır. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bazen verilen hibenin karşılığı beklenebilmekte ve bu çerçevede bir örf oluşabilmektedir. Böyle olursa bu ivazlı hibeye girer. Yani bu durumda takılar ivazlı bir hediye olarak verilebilir. Yani, veren kişi, aldığı takının karşılığında gelecekte benzer bir takı veya hediye talep edebilir. Zira ivazlı hibe, örf ve adetlere dayalı olarak da gerçekleşebilir ve bu durumda taraflar arasında bu ivazın yerine getirilmesi beklenir. Ancak, bu ayrımın net bir şekilde yapılması önemlidir. Eğer takılar mücerret bir hediye olarak veriliyorsa, hiçbir koşul altında geri talep edilmemelidir. Ancak ivazlı bir hediye mantığıyla veriliyorsa, taraflar arasında bu ivazın karşılıklı olarak yerine getirilmesi gerektiğini unutmamak önemlidir. Bu konuda dikkatli ve açık iletişim, olası yanlış anlamaları önleyebilir. Netice olarak düğün ve sünnetlerde hediyeler, genellikle kullanıldıktan veya tüketildikten sonra geri alınamazlar. Bu konuda memleketin örf ve adetleri belirleyici olmaktadır.

2.2. Mâlikî Mezhebi

Maliki mezhebinde nukûtla ilgili iki farklı görüş vardır. Birincisi Hanefî mezhebinde olduğu gibi söz konusu meselede örfün hakem olduğudur. Birçok Mâlikî fakihî, bu konuda

¹⁷ İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/161-162.

¹⁸ Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm*, 2/1442.

kendi dönemlerindeki örfе göre hüküm vermişlerdir. Örneğın Bâcî (ö. 474/1081), “memleketimizde insanların eğlenirken (düğün vb.) birbirlerine koç ve benzeri hediyeler verdikleri bir âdetimiz var” der.¹⁹ İbnü'l-Attâr (ö. 724/1323), bölgesinde uygulanan hükmün bu çerçevede karşılıklı olduğunu ve hediye veren ile hediye verilenin teminatının örf olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, eğer hediye verilen koçların ağırlığı biliniyorsa ağırlık esas alınır ve ona göre hüküm verilir. Yok eğer ağırlığı bilinmiyorsa, hediye verilen koçları aldığı zaman kıymeti esas alınır ve kıymetine göre değerlendirilir. Hatta hediye edilen kişi hediye edene düğünde pişirdiği etten bir miktar yedirdiğinde veya evine gönderdiğinde, vereceği hediye nin kıymetinden düşürebilir. Yani teati olarak bir örf haline gelmişse, o zaman iade edilmesi gereken bir borç hükmündedir. Örf değilse, o zaman sırf hediye kabul edilir.²⁰ Muhammed ‘İlîş'in (ö. 1299/1882) “Düğün için hibe etse de yine hükmünü örf belirler” sözü,²¹ Mâlikîlerde örfün tahkimi için delil olarak kabul edilmektedir. Mâlikîler komşuluğun güzel hallerinden biri olan karşılıklı yemek göndermelerinin de bu kabilden olduğunu belirtirler. Şöyle ki komşu bir tabak yemek gönderdiğinde tabağın iadesinde dolu olarak verilir. Mâlikîlerde esas alınan görüş bu tür mal ve paranın karşılık alma ümidiyle yapılan hibe olan hibetu's-sevâb²² kapsamında değerlendirilmesidir. Ebû Abdullah el-Mevvâk (ö. 897/1492), İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) naklederek bu tür hibenin, hibetu's-sevâb olduğunu söyler.²³ Mâlikî alimlerinden Mustafa Asyûtî er-Ruhaybânî (ö. 1243/1827), *Metâlibu uli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ* adlı eserinde nukût olarak verilen şeylerin hibe olduğunu ve geri iadesinin gerekmediğini ifade etmektedir.²⁴

Hâsılı Mâlikî mezhebinde nukûtla ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Karşılık alma ümidiyle yapılan hibetu's-sevâb kapsamında değerlendirenler olduğu gibi Hanefilerin esas aldığı hakemin örf olduğu görüşünü savunanlar da vardır. Ancak mezhebin çoğunluğunun ifade ettiği görüş birinci görüştür.²⁵

2.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî fakihleri, nukûtün hükmü konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı Şâfiî alimleri bunun bir borç olduğunu savunmuşken, diğerleri ise bunun bir hibe olduğunu

¹⁹ Ebû Abdullah el-Mevvâk Muhammed b. Yusuf el-Gırnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994), 8/30.

²⁰ Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb et-Trâblusî, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halil* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1992), 6/66.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İlîş Muhammed el-Mısrî, *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halil* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1409/1989); İlîş, *Fethu'l-aliyyu'l-mâlik alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, 5/4, 47.

²² Hibetu's-sevâb: Hibe edenin hibe ettiği kişiden karşılık beklediği hibedir. Bk. Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil*, 8/30.

²³ Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halil*, 6/66; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 8/30.

²⁴ Mustafa Asyûtî er-Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ* (Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961), 47404.

²⁵ Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halil*, 6/66; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil*, 8/30.

ifade etmişlerdir. Bulkînî (ö. 805/1403), Heytemî (ö. 974/1567) ve Remlî (ö. 1004/1596) gibi alimler, bu şekilde verilen mal ve paranın hibe olduğunu ve geri verilmesi gerekmediğini belirtir. Bu görüşe göre, verilenler hibe olarak kabul edilir ve hibenin hükümlerine tabi tutulur. Vereninin niyeti onu başka bir akit hükmüne sokmaz. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı eserinde düğünlerde verilen paraların hibe olduğunu ve örfen bu paraların farklı bir akit olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü örf, insanların ve bölgelerin durumlarına göre değişebilir.²⁶ Süleyman el-Cemel (ö. 1204/1790) haşiyesinde özetle şu açıklamayı yapmaktadır:

“Günümüzde düğünlerde “nukût” vermenin hükmü nedir? Bir hediye mi yoksa borç mu? Şâfiilerden bazı âlimler borç olduğunu bazıları da hediye olduğunu söylerler. Örfün bunda etkisinin olmadığını ancak borç vermeyi niyet ederek “al bunu” derse ve bu kişi borç vermek niyetiyle bunu söylerse verdiği şey borç olarak kabul edilir. Ancak paranın geri ödenmesi gerektiği hükmü için ödeme yapanın niyetinin doğrulanması şarttır. Niyeti hususunda kendisinin ya da varislerinin sözü tasdik edilir”.²⁷

Şâfiî mezhebine mensup bazı âlimlere göre ise nukût kişiye, miktarına ve yaşadığı bölgeye göre değişebilen bir karz (borç) olarak değerlendirilir. Cemel'in bu husustaki görüşü şöyledir: “Bulkînî'nin aksine, zahir/açık bir şekilde geri ödeme yapılması gerekmektedir. Bânî ve İbn Ezrak el-Yemenî'den (ö. 562/1166) aktarılan görüşe göre bu bir karzdır ve istediği zaman geri ödenmelidir. Heytemî, Necm el-Bâlisî'nin (ö. 729/1328) de bu şekilde fetva verdiğini ve İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) bu görüşü mutemed kabul ettiğini belirtir. Nitekim geçmişte bazı insanların, ödemeyi yapmış olan kişilere karşı dava açarak, ödemenin yapıldığı tarihten uzun bir süre sonra da olsa ödeme talep edebildiklerini ifade eder.²⁸

Kısacası Şâfiî fakihleri arasında düğünlerde verilen paraların hibe mi yoksa borç mu olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bazı âlimler verilenleri hibe olarak kabul ederken, bazıları da bunun bir karz (borç) olduğunu savunur. Vereninin niyeti bu konuda belirleyici bir faktördür.²⁹ Ancak buna rağmen düğünlerde verilen paraların hibe olarak kabul edilmesi örfen daha yaygındır.

2.4. Hanbelî Mezhebi

²⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali Heytemî el-Mekkî eş-Şâfiî., *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/208.

²⁷ Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer el-el-Uceylî el-Mısrî el-Cemel, *Futûhâtü'l-vehhâb bi-tavdîhi şerhi Menheci't-tullâb (Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ şerhi'l-Menhec)* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 3/256; Nûrüddîn Ebû Ziyâ Ali b. Yahyâ eş-Şebrâmellisî, *Hâşiyetü's-Şebrâmellisî 'ale'n-Nihâye* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 4/229; Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-Mübîn* (Beyrut Dâru'l-Fıkr, 1997), 3/63.

²⁸ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 3/208.

²⁹ Niyetin hükümlere etkisi için bk. Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 96.

Hanbelî âlimleri de genellikle düğünlerde verilen hediyelerin hibe olduğu eğilimindedirler. Onlara göre, düğün gibi etkinliklerde alınan hediyeler bir kez verildikten sonra geri alınmaz. Bununla birlikte bir borç olduğu görüşünde olan Hanbelîler de bulunmaktadır. Hanbelî âlimlerden Merdâvî (ö. 885/1480), Kemal el-Demirî'den (ö. 808/1405) naklederek düğünlerde verilen "nukût" ile ilgili şunları söyler: Necm el-Bâlisî'ye (ö. 476/1083) göre bu tür bağışlar talep etme bakımından bir borç gibidir, burada örfün hiçbir etkisi yoktur. Ödeyen kişi ne kadar "nukût" öderse, verdiği miktarı talep etme hakkına sahip olur.³⁰

Hâsılı Hanbelî mezhebine göre bu hediyeler hibe olarak kabul edilirken, mezhep içi bazı âlimlere göre borç olarak kabul edilir.³¹

3. Konuyla İlgili Genel Bir Değerlendirme

Nukût, eskiden beri güzel geleneklerden addedilip günümüzde hala birçok toplumda devam etmektedir. Toplumsal dayanışmaya olumlu etkileri olan nukût, özellikle düğünlerde mali ihtiyaçları gidermede yardımcı olur. Bu uygulamanın önemi, bireysel, ailesel ve toplumsal açıdan kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Düğün hazırlıkları ve çeyiz masrafları gibi maddi yükleri büyük ölçüde hafifletir.
2. Düğün sahibi, düğün bittikten sonra ekonomik anlamda kendisini rahatlatacak bir miktar para bulmuş olur.
3. İnsanî bir değer olan yardımlaşma sayesinde taraflar arasında güçlü ilişkilerin kurulmasını sağlar.
4. İnsanlar arasındaki sevgi, saygı ve ülfet duygularını artırır; onları birbirlerine yakınlaştırır ve kaynaştırır.
5. İyilik, cömertlik ve yardımseverlik duygularını canlı tutar.
6. Burada bahsi geçen yardımlaşma, bir miktar paranın yatırıldığı bir kumbaraya benzer. Eğer bir gün onlar da benzer bir durumla karşılaşarsa kendilerine de yardımda bulunulur ve onlar bu şekilde verdiklerini tahsil etmiş olurlar.

Yukarıda nukûtün hükmü ile ilgili alimler tarafından farklı görüşler serdedildiğini gördük. Bu görüşlerin içerisinde en çok dile getirilen örfün belirleyici olmasıdır. Ancak örfün uygulanabilmesi için insanlar arasında genel bir kabul olması gerekir; aksi takdirde

³⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts), 5/130.

³¹ Merdâvî, *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, 5/130; Mansûr b. Yunus el-Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982), 4/300.

borç veya hediye olarak değerlendirmek için koşullar ve deliller göz önünde bulundurulmalıdır. Örnek vermek gerekirse, bir kişinin bir aileye evlenme teklifi yapmak amacıyla bir hediye verdiği ve daha sonra bu teklifin reddedildiği bir durumda, verilen hediye borç olarak kabul edilmediği için geri alınması beklenemez.

İnsanların mutlu anlarında kendilerine yaptıkları bu tür davranışları, nukût açısından değerlendirdiğimizde, bunun bir borç olarak kabul edilmesi durumunda aynısını vermenin zorluğunu göz önünde bulundurmalıyız. Aslında, insanlar geleneklerine göre daha fazla veya daha az verme konusunda serbest olabilirler, ancak bu, karşılıklı izin gerektiren bir durumdur. Başka bir deyişle, veren ve alanın durumunu dikkate alarak, ne kadar verilmesi veya alınması gerektiğini belirlemek önemlidir. Aynı şekilde, ekmek borç verme konusu da benzer bir durumu ifade eder. Muaz b. Cebel'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, kendisine ekmek ve maya ödünç almak konusu sorulduğunda şöyle der: "Allah'a şükürler olsun! Bu güzel bir davranıştır. Büyük olanı alıp küçük olanı verin; küçük olanı alıp büyük olanı verin. Borcunu iyi ödeyeniniz sizin en hayırlınızdır. Resulullah'ın (s.a.v.) bunu söylediğini duydum."³²

Klasik dönemde, ekmeklerin adetle alınıp verildiğinde büyüklük ve küçüklük bakımından eşit olmadığı, aynı şekilde tartıyla alınıp verildiğinde ise ağırlık ve hafiflik açısından denk gelmediği göz önüne alındığında, fakihler genellikle ekmeğin borç olarak alınması ve verilmesini uygun bulmamışlardır. Fakat kıyasın aksine olsa bile insanların komşuluk ilişkilerine dayalı olarak böylesi borçlanmalara ihtiyaç duymaları, buna bağlı olarak ortaya çıkan yerel adetler ve gelenekler nedeniyle, İmam Muhammed'in fetvasına göre ekmeğin borç olarak alınıp verilmesi insanların ihtiyacı, maslahatı ve örfünü esas alarak istihânen caiz görülmüştür.³³ Ebû Yusuf'a göre ise sayı ile ekmeğin karzı değil tartı ile karzı caizdir.³⁴ Mâlikî ve Hanefî fakihleri komşusundan ekmek borç alan birinin aynı miktarı geri vermede misli ödemesi mümkün olmayabilir. Bu durumda misliyet kuralını uygulamaktan vazgeçmişlerdir. Günümüzde ülkemizde, ekmek gibi bazı gıda ürünleri artık un çeşidiyle fabrikalarda üretilmekte olup, bu süreçte bu tür ürünlerin homojenliğine ve standardizasyonuna şahitlik etmekteyiz. Bu sebeple, standartlaşan gıda maddelerinin benzer misli mallar olarak değerlendirilmesi ve borç olarak alınıp verilmesi kural olarak caizdir. Dolayısıyla düğünde hediye veren kişi, verdiğiinden daha fazlasını geri almasını şart

³² Ebu'l-Kâsım Süleyman b. B. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *el-Mücemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 20/96.

³³ Alaeddin b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/395; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmîd (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd 1423/2003), 13/525.

³⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mesûât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 3 /15; 10/56; 17/143; 19/72.

koşarsa, bu haramdır. Çünkü borç artma şartlı bir şekilde verilmiştir. Artırım şartı hususundan dolayı borç asıl amacından saptırılmış olur ve faize dönüşür.

Fakihler nukût meselesine diğer birçok meseleyi kıyas etmişlerdir.³⁵ Örneğin düğün, nişan ve sünnet gibi sevinçli olunan zamanlarda verilen yardımlar olduğu gibi yas durumlarında da böyle bir uygulamaya gitmişlerdir. Bu duruma da nukûtu'l-ehzân denilir.³⁶ Şöyle ki: Aileler arasında, bir üyenin ölümü durumunda, taziye masrafları yakınları ve komşular arasında dayanışma prensibiyle paylaşılır. Benzer şekilde, önceki yardımlarını karşılayan kişilerin başına benzer bir durum geldiğinde, bu kişilere daha önce yardım etmiş olanlar bu sefer onlara destek olurlar ve yemek hazırlama masraflarını üstlenirler. Süleyman el-Cemel *Haşiye*'sinde şöyle der: "Bir kimse, ölen kişinin ailesi için bir yardımda bulunduğu, o ailelerin de benzer durumlarda kendisine yardımda bulunmaları vacip veya mendup olur".³⁷

Başka bir örnek, bir kardeşin yıllarca ailesi ve henüz reşit olmayan kardeşleri için çalışıp harcama yapması durumu söz konusu olduğunda, bu harcamaları yaparken borç verip vermediği veya iyilik niyetiyle yaptığı konusunda sessiz kalması bazen gündeme gelebilir. Bu tür çalışan kardeşler, zaman zaman harcadıklarının veya katkıda bulduklarının geri ödenmesini talep etmektedirler. Bu durumda, kardeşler arasında finansal ilişkiler ve sorumluluklar karmaşık hale gelebilir. Harcama yapan kardeş, bir anlamda aileye destek olmuş ve onların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Fakat bu durumu adil bir şekilde yönetmek ve taraflar arasında anlaşmazlıkları önlemek için öncelikle çocukların kazançlarına ilişkin hukuki ve ahlaki yönleri göz önünde bulundurmak önemlidir. Özellikle aile ihtiyaçlarını karşılamak ve harcama yapan kardeşi adaletsiz bir durumla karşı karşıya bırakmamak, beklentileri ve sorumlulukları dengede tutmak ve böylece adil bir çözüm sunmak gereklidir. Bazı fakihler, nukutta olduğu gibi aile içindeki bu harcamaların da talep edilmesi durumunda geri ödenmesi gerektiği yönünde fetva vermişlerdir.³⁸ Bununla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Genellikle yetişkin çocuklar, ana ve babalarıyla aynı evde yaşasalar ya da evlenip ayrı evlerde yaşasalar, her zaman, her koşulda, anne ve babalarının desteğini sürdürürler. Ülkemizdeki gelenek ve göreneklere göre, çocuklar ana-babaları ve kardeşleri için yardımcı olma sorumluluğuna sahiptirler. Çocukların ana-baba ve kardeşlerine yardım ve destek hususundaki ülkemizdeki örf ve gelenek budur. Çocuklar, küçük yaşlardan itibaren anne ve babalarına yardım etme geleneği içerisinde büyürler. Kızlar genellikle ev işlerinde annelerine yardımcı olurken, erkek

³⁵ Ebu'l-İz, *Nukûtu'l-efrâh*, 31.

³⁶ Ebu'l-İz, *Nukûtu'l-efrâh*, 25.

³⁷ Cemal, *Futûhâtu'l-Vehhâb*, 2/216.

³⁸ Cemal, *Futûhâtu'l-Vehhâb*, 3/256; Şebrâmellisî, *Hâşiyetu's-Şebrâmellisî 'ale'n-Nihâye*, 4/229; Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn*, 3/63.

çocuklar ise evin dışındaki işlere daha fazla katılır, alışveriş gibi görevlere gönderilir ve babalarına yardımcı olurlar. Çocuklar, belli bir yaşa geldiklerinde ayrı yaşamaya başlasalar bile, anne ve babalarına destek olma ve hizmet etme görevini sürdürmeye devam ederler. Bu, aile üyelerinin birbirlerine duyduğu bağlılık ve taşıdıkları sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Birbirlerine yaptıkları harcamalar ve masrafları kıyaslamak ve net bir şekilde belirlemek kolay değildir. Hz. Peygamber'in "*Bir kimsenin harcadığı paraların en değerlisi ailesinin ihtiyaçlarına harcadığı para, Allah yolunda cihâd etmek için beslediği atına harcadığı para ve bir de beraberce Allah yolunda cihâd ettiği arkadaşlarına sarfettiği paradır*"³⁹ hadisi şerifi bu harcamaların sadaka ve hibe olacağına bir işaretidir. Ancak buna rağmen kişi yaptığı masrafların ödenmesini talep ettiği takdirde harcamaların iadesi talebiyle ilgili bir örf söz konusu ise veya geri ödeme konusunda daha önce bir anlaşma yapılmışsa her ikisi de dikkate alınır. Çünkü onu nukûta kıyas ettiğimizde, nukûta ilişkin aynı hükümleri ona vermeyi gerektirir. Özellikle bu harcamanın karşılıklı yardım amaçlı yapılmış bir borç olabileceği gibi bir hibe ve yardım olabileceği ayrıca dikkate alınmalıdır.

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığının konuyla ilgili verdiği fetva ise şöyledir: "Düğünlerde, evlenen erkek ve kızın birbirlerine ve bunların anne, baba, nine, kardeş, amca, dayı, hala, teyze gibi mahrem akrabalarının kendilerine vermiş oldukları hediyeler hibe hükmünde olup tek taraflı olarak bunlardan dönmeleri caiz değildir. Ancak bunların dışındakiler, tahrimen mekruh olmakla birlikte verdikleri hediyeği geri isteyebilirler".⁴⁰

Fetvaya göre, evlenen çiftin birbirlerine ve mahrem akrabalarına düğünlerde verilen hediyeler hibe niteliğindedir ve tek taraflı olarak geri istenmeleri caiz değildir. Ancak, mahrem olmayan diğer kişiler tarafından verilen hediyelerin geri talep edilmesi tahrimen mekruh olmakla birlikte geri istenebilirler. Bu fetva, ictihâdî bir meseleye dair bir yorumu yansıtmaktadır. Zira düğünlerde verilen hediyelerin birer bağış olduğunu ve geri alınmalarının bağışın amacına aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca fetvanın tahrimen mekruh olarak nitelendirdiği durum, evli çiftin mahrem akrabalarının dışındaki kişilerin verdikleri hediyelerin geri alınmasıdır. Bu durumun mekruh olarak nitelendirilmesi, hediyeğin geri alınmasının bağışın amacına aykırı olduğu ve hediye verenin bu davranışıyla bağışının amacını boşa çıkarmış olacağı düşüncesine dayanmaktadır.

Ezher Üniversitesi fetva birimi Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye konuyla ilgili verdiği fetvasında insanların düğünlerde örfen para ve diğer hediyelerle alakalı Şâfiî âlimlerinin görüşünü esas alarak şunları kaydeder:

"Verilen şeyin yenilebilen bir şey olup olmadığına bakılmaksızın iâre kapsamında değerlendirilir ve sahibi geri alma hakkına sahiptir. Bu görüşe göre, hediyeler insan hayatında

³⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1954), 2/1010.

⁴⁰ Komisyon, *Fetvalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018), 456-457.

veya ölümünden sonra varisleri tarafından ödenmesi gereken bir borç haline gelir ve mirasın dağıtılmasından önce verilmesi gerekir. Nitekim miras ayetlerinde borçların ödenmesiyle ilgili Yüce Allah Kur'an'da şöyle buyurur: "Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır."⁴¹ Yani, kişi hayatta iken vasiyet ettiği veya borcu olarak ödemesi gereken şeyleri veremediği takdirde, öldükten sonra bunlar miras paylaşımından önce vefat eden kişinin malından ödenir. Bu nedenle, düğünde verilen hediyelerin bir tür borç veya yükümlülük olduğu düşünülür ve yerine getirilmesi gerektiği kabul edilir. Ancak, hediyelerin bir borç olarak kabul edilmesi, tüm kültürlerde ve toplumlarda aynı şekilde uygulanmayabilir. Farklı kültürler, hediyelerin verilmiş şekli, zamanı ve yerine getirilmesi gereken yükümlülükler konusunda farklı yaklaşımlar ve uygulamalar benimseyebilirler. Bazı insanlar aynı şekilde bu hediyelere karşılık vermek veya aynısını geri ödemek için çaba harcarlar ve bu bazen büyük sorunlara neden olabilmektedir. Netice itibarıyla de gelenekler farklılık gösterebilir. Bu nedenle, bir hediye verme işlemi yardım etme ve jest yapma amacıyla yapıldığında geri ödemesi gerekmez. Şayet iare amacıyla verilmişse borç olarak görülür ve geri ödenmesi veya karşılığında benzer bir hediye verilmesi gerekebilir. Ancak bu geleneklerin uygulanması bölgeden bölgeye farklılık gösterebilir".⁴²

Her kültürde ve toplumda hediyelerin kabul edilme ve verilme biçimleri, sosyal normlar ve beklentiler farklı olabilir. Bu nedenle, hediyelerin hangi amaçla verildiğini ve geri alınıp alınmayacağını anlamak için yerel geleneklere bakmak gerekir. Türkiye'deki düğünlerde verilen hediyelerin genellikle "hibe" olarak kabul edildiği belirtilmektedir. "Hibe", bir şeyin karşılıksız olarak verilmesi veya bağışlanması olduğundan dolayı düğünlerde verilen hediyelerin genellikle bir karşılık beklentisi olmadan, samimiyetle veya sevgiyle verilmektedir.⁴³

Tüm bu bilgileri göz önünde bulundurarak, İslam hukuku bağlamında nukût ile ilgili dört farklı görüşten bahsetmek mümkündür:⁴⁴

1. Hediye olarak kabul edilmesi: Aksi belirtilmedikçe düğünde verilen eşyalar, paralar ve takılan takılar hediye kabul edilir. Bu durumda veren kişi gelin ve damattan veya hediye alandan iade talebinde bulunamaz. Çünkü bunu borca çevirecek bir sıyga kullanmamıştır. Nitekim bir kimse bir başkasına bir şey hediye etse, hediye veren fakir ve hediye alan zengin olsa bile onu geri isteyemez. Halk arasında "ödeyenin aynı şekilde iade

⁴¹ en-Nisâ, 4/12.

⁴² Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, *el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye* (Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1993), 10/80.

⁴³ <https://diyanet.tv/diyanete-soralim/video/dugunlerde-takilan-takilar-hediye-midir-emanet-midir>, (erişim tarihi: 05.09.2023).

⁴⁴ Ebu'l-İz, "Nukûtu'l-efrâh", 23.

etme" geleneği varsa⁴⁵ veya ödeyen kişi bunun karşılıklı olarak verilmesini amaçlıyorsa, o zaman ise hediyeden söz edilemez.

2. Zımnî borç olarak kabul edilmesi: Zımnî borç açıkça ifade edilmemiş ancak dolaylı olarak belirlenmiş bir borçtur. Örneğin düğünlerde verilen eşya ve paralar doğrudan borç olarak ifade edilmemiş dolaylı olarak borç niyetine verilmiştir. Bu sebeple, verilen para hibeden ziyade, "zımnî borç" olarak kabul edildiğinden veren kişi veya mirasçıları, bunları geri talep edebilir. Bu görüşte olanlar, insanlar arasındaki yaygın uygulamaya göre, genellikle bir kişi parasını karşılıksız olarak başkasına vermez düşüncesini dikkate alırlar⁴⁶ ve bunun bir borç olarak ifade edilebilirliğini dile getirirler.

3. Örfün dikkate alınması: Bu, "Örf muhakkemdir"⁴⁷ kuralına dayandırılmaktadır. Eğer halk arasında verilen mal ve paranın karşılığı örfen veriliyorsa, ödenen miktarın veya verilen malın karşılığı verilmelidir. Mislî ise mislî, kıyemî ise kıyemî olarak ödenir. Ancak ödenen tutar veya verilen mal bir hibe olarak kabul ediliyorsa tüm yönleriyle bir hibe olarak değerlendirilir. Kültürel farklılıklar ve kişisel tercihler göz önüne alındığında, hediyelerin kabul edilme ve verilme biçimleri değişebilir. Bazı aileler veya topluluklar, düğün hediyelerini farklı şekillerde ele alabilir ve belirli beklentilerle yaklaşabilirler. Bu nedenle, Türkiye'deki örf baktığımızda düğünlerde hediyelerin hibe olarak verildiği görülmektedir. Ancak bu, kişiler arasındaki ilişkilere ve yerel geleneklere bağlı olarak değişebilmektedir.

4. Karşılık alma ümidiyle yapılan hibe: Maliki mezhebinde buna hibetu's-sevâb/ هبة الثواب denilir.⁴⁸ Ebû Abdullah el-Mevvâk (ö. 897/1491), İbn Rüşd'den (ö. 520/1126) aktararak bu çeşit hibenin üç kısma ayrıldığını söyler:⁴⁹

a. Karşılığında ne vereceğini belirtmese ve herhangi bir şart koşmasa bile karşılık umuduyla yapılan hibe. İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) bu görüşü benimser ve tefvîzi⁵⁰ buna örnek olarak gösterir.⁵¹

⁴⁵ Türkiye'deki düğünlerde verilen takıların genellikle "hediye" olarak verildiği dolayısıyla verilenlerin hibe olarak değerlendirilmektedir.. Bunun nedeni, Türk kültüründe hediyelerin birer bağış olarak görülmesidir. Düğünlerde verilen takılar, evli çifte maddi ve manevi destek sağlamak amacıyla verilir. Bu takılar, evli çiftin mutluluğunu ve birlikteliğini pekiştirmeye yönelik bir jest olarak da görülmektedir. Bk. <https://www.youtube.com/watch?v=Erw3mYArrE>, (erişim tarihi: 05.09.2023).

⁴⁶ Ebu'l-İz, *Nukûtu'l-efrâh*, 24.

⁴⁷ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 106.

⁴⁸ Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halil*, 6/66.

⁴⁹ Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil*, 8/30.

⁵⁰ Fevveze fiilin mastarı olan bu kelime herhangi bir iş için başkasına tasarruf yetkisinin verilmesi anlamına gelir. Bk. Muhammed Revvâs Kala'cî, *Fıkıh Lugatı*, ter. Ayhan Ak (İstanbul: Ocak Yayıncılık 2012).

⁵¹ Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 8/30.

b. Şart koştuğu ancak adını koymadığı hibe: Kişi malı hibe ettiği halde ödeme noktasında hibe edilen kişiyi belirli şartlara bağlamaktadır. Esbağ (ö. 225/840) bu görüşün İbnü'l-Kâsım'ın iki görüşünden biri olduğunu ifade eder. İbn Mâcişûn (ö. 212/827) ise bunun garar ve yanılma olduğunu iddia eder.⁵²

c. Hibeyi belirli şartlar ve özel bir isim altında vermek: Bu durumda söz konusu hibede bey' akdi gibi bir durum söz konusudur. Bey' için helal olanlar ona da helal, haram olanlar ona da haram olur.

Sonuç

Evlenen çiftlere hediye, takı veya para verme geleneklerinin bir yardımlaşma ve dayanışma sağladığı, aileler arasında iş birliğine vesile olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bazı bölgelerde bu uygulamanın bir zorunluluk haline geldiği ve bu durumun bazı zorluklara ve sorunlara neden olduğu görülmekte veya ödenen miktarlar konusunda tartışmalar yaşanabilmektedir. Bu nedenle, fıkıh âlimleri tarafından bu konuyla ilgili çözüm odaklı değerlendirmeler yapılmış ve toplumda bu konudaki sıkıntıların minimize edilmesi veya ortadan kaldırılması için çaba sarf edilmiştir.

Klasik fıkıh kitaplarında "nukût" olarak adlandırılan bu uygulama, hediye, teberru, hibe ve sadaka kavramlarıyla ilişkilidir. Bu konuyu ele alan fıkıh alimleri, farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kimi alimler, nukûtu ileride ödenmesi gereken bir borç olarak, yani karz ve âriyet çerçevesinde ele almışlardır. Diğer bazı alimler ise nukûtu düğün hediyesi olarak değerlendirmiş ve bazıları da bunu bir hibe olarak kabul etmiştir. Bu farklı yaklaşımlar, nukût uygulamasının farklı durumlar ve bağlamlar altında ele alınabileceğini ortaya koymaktadır. Bu da göstermektedir ki nukût, fikhî perspektiften incelenmesi gereken karmaşık bir konudur ve bu konuda alimler arasında farklı yorumlar bulunmaktadır.

Düğünlerde ve benzeri programlarda nukût olarak ifade edilen bu mallar, İslam hukuku açısından dört farklı görüş çerçevesinde değerlendirildiğini görüyoruz. Bunlar: Hibe olarak kabul edilmesi, zımnî borç olarak kabul edilmesi, örfün dikkate alınması ve karşılık alma ümidiyle yapılan hibelerdir. Hanefi mezhebi bu konuda örfün belirlediği hükümden yola çıkarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederken, Mâlikîlerdeki yaygın kanaat hibetu's-sevâb adı verilen karşılık alma ümidiyle yapılan hibe olarak kabul edilmesidir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde de hibe görüşü esas alınmakla birlikte borç olduğunu belirten görüşler de mevcuttur.

Bu çalışmanın tamamlanmasının ardından elde ettiğimiz sonuçları ve yapacağımız teklifleri şöyle özetleyebiliriz:

⁵² Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 8/30.

1. Nukût, toplumda yardımlaşma ve dayanışma duygularının gelişmesine katkıda bulunan sosyal bir davranıştır. Ancak, bu davranışta aşırıya kaçmak toplumsal ilişkilerde olumsuz sonuçlara yol açabilir. Dolayısıyla ölçülü olmak önemlidir. Bu sayede, yardımlaşmanın olumlu yönleri ön plana çıkar. Aksi takdirde toplumda kıskançlık ve rekabet duygularının oluşmasına neden olabilir. Bu durum, insanların birbirine karşı sevgisini sarsabilir ve toplumsal ilişkilerde kopukluklara neden olabilir.

2. Bu tür yardımların borç olarak verilmemesi gerektiği, aksine bir hibe veya hediye olarak görülmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyim. Hediyeye karşılık vermek sünnettendir. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v), kendisine bir hediye verildiğinde mümkünse buna karşılık kendisinin de bir jest yaptığı nakledilmektedir.⁵³ Dolayısıyla bu çerçevede yapılan yardımların bir borç olarak değerlendirilmekten ziyade hediye veya hibe kategorisinde kabul edilmesi daha uygun olacaktır.

3. Nukût, insanlara ekonomik yükler getirmemelidir ve toplum, bireyleri bu konuda zorlamamalıdır. Zaman zaman kişiler, maddi sıkıntılar nedeniyle sosyal etkinliklere katılamayabilirler veya nukût miktarını karşılamak için borçlanabilirler. Özellikle asgari ücretle çalışan bir kişi, bir ay içinde birçok düğün daveti aldığı anda bu tür harcamalarla başa çıkmakta zorlanabilir. Bu nedenle söz konusu harcamalar, bireyin gelirine ekonomik olarak etki edeceğinden hediye anlamını yitirir, yardımlaşma ve dayanışma yerine insanların birbirinden soğumalarına, daha çok uzaklaşmasına ve toplumda sosyal bir kopukluğa sebebiyet verir. İnsanların artık birbirlerine menfaat gözüyle bakmasına sebep olur.

4. Bu tür yardımları yapan kişi, gösteriş yapmak ve böbürlenmek için yapmaktan sakınmalıdır. Çünkü cömertlik gibi bazı erdemler, dikkat edilmediği takdirde kendini beğenme ve gösteriş gibi olumsuz niteliklere dönüşebilir.

5. Nukût geleneği, evlenen kişiye destek olmak için bir dayanışma ve yardımlaşma alışkanlığı olarak görülmelidir, Toplumsal zorlama ve baskıya dönüşmemelidir. Hz. Peygamber'in "*Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız*"⁵⁴ ilkesine uygun hareket edilmelidir.

6. Düğün masraflarında lüks ve şatafata gidilmemesi teşvik edilmelidir, böylece yardım, gereksiz harcamalara yönlendirilmemesi sağlanabilir.

7. Bazı bölgelerde insanlar, yardımda bulunanları videoya çekmekte, defterlerde isimlerini kaydetmekte, hoparlörler aracılığıyla isimlerini ve taktıklarını paylaşmaktadır; bu, anıları koruma amaçlı yapılıyorsa sakıncalı değildir. Ancak yardım etmeyenleri teşhir etmek veya aşağılamak amacıyla yapılıyorsa kesinlikle caiz değildir.

⁵³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1998), 3/402.

⁵⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, 1/25.

8. Düğün sahibi, insanların verdiği hediyeyi küçümsememelidir. Çünkü maddi imkânlarının yetersiz olma ihtimali söz konusu olabilir.

9. Din adamları ve yetkililer, bu ve benzer geleneklere dikkat çekmeli, topluma fayda sağlayacak şekilde korumalı ve olumsuz sonuçlarını minimize etmek için gerekli müdahaleleri yapmalıdır.

Kaynaklar

Akpınar, Ali. "Hediyenin Dinî Temelleri". *Sırat: GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 1/1 (Mayıs 2020), 1-14.

Ali Haydar Efendi. *Dureru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Aslan, Bedri. *İslam Hukukunun Esnekliği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Atalay, Arif. "Teberru Akitlerinde Kabz". *Universal Journal of Theology*. 5/1 (Haziran 2020), 1-20.

Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Bardakoğlu, Ali. "Hediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/151-155. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Behûtî, Mansûr b. Yunus b. Selahaddîn. *Dakâiku ûli'n-nuhâ li şerhi'l-Müntaha'l-irâdât*. Kahire: Alemu'l-Kutub, 1414/1993.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Husrevcirdî. *Şuabu'l-imân*. thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.

Büceyremî, Süleyman b. Ömer b. Muhammed. *Hâşiye alâ Menheci't-tullâb*. Diyarbakır: Mektebetu'l-İslamiyye, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422.

Cemel, Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer el- el-Uceylî el- Mısırî. *Futûhâtu'l-vehhâb bi tadvîhi şerhi Menheci't-tullâb (Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ şerhi'l-Menhec)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Kahire: Darü'l Fazile, .ts.

Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye. *el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*. Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1993.

Dimyâtî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şettâ. *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-Mübîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.

- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebu'l-İz, Ali Muhammed. "Nukûtu'l-efrâh". *Mecelletu'l-İktisâdi'l-İslâmî el-Alemiyye*. 57, (2017), 22-31.
- Enîs, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1392/1970.
- Eskin, Ümit. *Risalet Görevinin Başlangıcından Vefatına Kadar Hz. Peygamber'in Hayatında Hediye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hattâb, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Trâblusî. *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mekkî eş-Şâfiî. *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*. Diyarbakır: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mekkî eş-Şâfiî. *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Hıra, Ayhan. "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar". *Academic Social Science Studies*. 58, (2017), 237-250.
<https://diyanet.tv/diyanete-soralim/video/dugunlerde-takilan-takilar-hediye-midir-emanet-midir>, (erişim tarihi: 05.09.2023).
- https://www.youtube.com/watch?v=_Erw3mYArrE, (erişim tarihi: 05.09.2023).
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dimaşkî el-Hanefî. *Reddu'l-muhtâr alâ Durri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbnu'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Fâsî el-Mâlikî. *el-Medhal*. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut; Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1997.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Fethu'l-aliyyu'l-mâlik fî'l-fetvâ alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- Kahveci, Nuri- Kuş, Fatih. "Hanefilere Göre Hibeden Dönmenin Şartları". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 14/27 (Haziran 2021), 79-93.
- Kala'cî, Muhammed Revvâs *Fıkıh Lugatı*. ter. Ayhan Ak, İstanbul: Ocak Yayıncılık 2012.
- Kâsânî, Ebûbekr Alaeddin b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Komisyon. *Fetvalar*. 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
-

- Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış (Hibe) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık". *Mehir Dergisi*. 4 (1999) 14-20.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhatasari Halil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1954.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyye el-Muasıra*. Kahire: Dâru Alemlî'l-Kutub, 1429/2004.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Rebâbia, Abdullah Muhammed. "en-Nukût: Dirâse fikhiyye ictimâiyye". *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fî Dirâsâti'l-İslâmiyye*. 5/3 (2009).
- Râzî, Muhammed b. Ebîbekr. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye. 1418/1998.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. (Şebrâmellisî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte). Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Ruheybânî, Mustafa el-Asyûtî. *Metâlibu ulî'n-nuhâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961.
- Şebrâmellisî, Nürüddîn Ebû Ziyâ Ali b. Yahyâ. *Hâşiyetu's-Şebrâmellisî 'ale'n-Nihâye*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Şener, Abdulkadir. "İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri". *Diyanet İlmi Dergi*. 20/2 (1984), 3-11.
- Şirvânî, Abdulhamîd b. Hüseyin ed-Dâğîstânî. *Hâşiyetu's-Şirvânî 'ale't-Tuhfe* (Tuhfetu'l-Muhtâc ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte). Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1938.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mücemus-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1998.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/18 (2017), 211-232.



Gorgias Diyalogu'nun Tartisma Sanati Acısından Değerlendirilmesi
Evaluation of Gorgias Dialog In Terms of The Art of Argument

Yağmur Yıldırım

**Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık
Anabilim Dalı İzmir/Türkiye**
Phd. Student, Dokuz Eylül University, Theology Faculty, Study of Religion and Philosophy, Logic,
İzmir/Türkiye

gzt_yagmur@hotmail.com
orcid.org/ 0000-0003-2893-8466

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi/ **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 04/07/2023 **Date Received:** 04/07/2023
Kabul Tarihi: 15/09/2023 / **Date Accepted:** 15/09/2023
Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023
Cilt: 7, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 206-237 / **Volume:** 7, **Issue:** 1, **Pages:** 206-237

Atıf: Yıldırım, Yağmur. "Gorgias Diyalogu'nun Tartisma Sanati Acısından Değerlendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül, 2023), 206-237.

Citation: Yıldırım, Yağmur. "Evaluation of Gorgias Dialog In Terms of The Art of Argument". *Jornual of Divinity Faculty of Kastamonu Universty* 7/1 (September, 2023), 206-237.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate). No plagiarism detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yağmur Yıldırım).

Bu çalışma "Eflâtun'un Diyaloglarının Mantıksal Açıdan İncelenmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir/2023)

This article is extracted from Ph.D/ "Examination of Plato's Dialogues from a Logical Perspective" (Dokuz Eylül University, İzmir, 2023).

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atınlı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Öz

Biz bu incelememizde önce Eflâton'un ve Gorgias'ın düşünce tarihindeki yerini kısaca açıklayacağız. Eserdeki karakterler, üzerinde çalıştığımız diyalogun temel taşını oluşturmaktadır. Bu sebeple biz bu karakterleri açıklamakla konunun daha anlaşılır olacağını düşünmekteyiz. Böylece diyalogdaki ana karakterlerin kim olduğu üzerinde durup bir değerlendirme yapacağız. Diyalogdaki ana karakterler, eserde "Retorik" sanatı üzerine Sokrates ve ünlü sofist Gorgias'ın hararetli tartışmaları etrafında dönmektedir. Özellikle bir devlet adamı kimliğiyle karşımıza çıkan Kallikles' in Sokrates ile yürüttüğü tartışma yöntemini cedeli usûlü bakımından ele alıp inceleyeceğiz. Kallikles' ten sonra Sokrates ile tartışma yürüten Polos'u cedeli tartışma yöntemi bakımından değerlendireceğiz. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında Gorgias diyalogunun "diyalektik Tartışma Yöntemi" açısından önemine değineceğiz. Sonra *Gorgias* diyalogunun "Cedeli Tartışma Usûlü açısından" önemine değineceğiz. Ardından filozofumuzun söz konusu kitapta tartışmayı yürüttüğü kişiler üzerinde izlemiş olduğu tartışma yöntemini, cedel sanatı kuralları çerçevesinde "cedelin işleyişi ve değeri" açısından diyalog üzerinde örnekler vererek açıklamaya çalışacağız. Eflâton'un tartışma usûlünde hasımlarına karşı uyguladığı çeşitli tartışma yöntemleri ve taktikleri de başlıklar altında örnekler vererek sunmanın konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz. Gorgias diyalogunu "Cedeli Tartışma Usûlü" "inceledikten sonra da "mantıksal delil ve yöntemleri" ele alış biçimini inceleyeceğiz. Tartışmada yapılan mantık yanlışlarını tespit edip başlıklar altında örnekler vererek yazacağız. Son olarak da incelememizi, konumuzun bir genel değerlendirmesini içeren sonuç yazısı ile bitireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Diyalektik, Dil, Sofist, Eflâton, Gorgias

Evaluation of Gorgias Dialog In Terms of The Art of Argument

Abstract

In this review, we will first briefly explain the place of Plato and Gorgias in the history of thought. The characters in the work constitute the cornerstone of the dialogue we are working on. For this reason, we think that the subject will be more understandable by explaining these characters. Thus, we will focus on who the main characters in the dialogue are and make an evaluation. The main characters in the dialogue revolve around the heated discussions of Socrates and the famous sophist Gorgias on the art of "rhetoric" in the work. In particular, we will examine the method of discussion with Socrates of Callicles, who confronts us with the identity of a statesman, in terms of cedeli method. We will evaluate Polos, who had a discussion with Socrates after Callicles, in terms of his method of discussion method. Later in our study, we will touch on the importance of the Gorgias dialogue in terms of the "Method of Discussion on the dialectical". We will try to explain the method of discussion that our philosopher followed on the people he discussed in the book in question, within the framework of the rules of the art of judging, by giving examples on the dialogue in terms of "the functioning and value of". We think that it will make the subject more understandable by giving examples under the headings of various discussion methods and tactics that Plato used against his opponents in the way of discussion. After examining the Gorgias dialogue "The Method of Arguing with Cedali", we will examine the way in which "logical evidence and methods" are handled. We will identify the logical mistakes made in the discussion and write them by giving examples under the headings. Finally, we will conclude our review with a conclusion that includes a general evaluation of our subject.

Keywords: Logic, Dialectical, Language, Sophist, Eflâton, Gorgias

Giriş

Antik Yunan'da 5. yy da ortaya çıkan Sofistler, dönem insanlarına para karşılığında sadece hitabet sanatı değil, siyaset ve felsefe de öğreten gezgin felsefe öğretmeni anlamına gelir.¹ Eflâton ve Eflâton gibi dönem aristokratlarını Sofistlere karşı rahatsız eden şey, Antik Yunan dünyasında eğitim karşılığında para talep etmeleriydi. Antik Yunan'da Sofistlerin ortaya koydukları bu uygulama o dönem içinde Sofistler için bir yenilik olarak görülürken Platon gibi geleneksel aristokratlar için yıkıcı bir eylem olarak değerlendirilmekteydi.

O dönemde eğitim, bilim ve bilginin ücret karşılığında elde edilmesi aristokratlar tarafından eleştirilmekte ve hoş görülmemekteydi. Öyle ki Sofistler para karşılığı eğitimde ciddi meblağlar kazanmaları aristokratlarca tepki çekip onlara rahatsızlık vermemekteydi.

Sofistlere karşı başta Eflâton olmak üzere çeşitli kesimlere ait insanlardan gelen saldırıların tek nedeni, herhalde onların para karşılığı zengin ve soylu çocuklarına ders veren öğretmenler olmaları değildir. Onların öğretim konularını oluşturan şeyler ve belki de daha önemlisi bunları öğretirken kendilerinden hareket ettikleri düşünme biçimleriyle de birçok insanın nefretini üzerine çekmiş olmalarıdır. Geleneksel Yunan düşünce sistemine karşı bir tepkiyi ifade eden Sofistler, Yunan dünyasının pek çok değerlerini kendi eğitim yöntemleriyle akıl ve eleştiri süzgecinden geçirip Antik Yunan düşünce dünyasına katkıda bulunmuşlardır.

Onların düşünce ve fikir hayatına getirdikleri bu yeni hareket aslında belli bir görüş ve felsefi bir hareket değildir. Onların savundukları görüşler belli bir öğretiden *çok belli bir düşünme biçimini* anlatmaktaydı. Daha da önemlisi onlar alışılmışın dışına çıkarak *yeni bir kültür* tarzını veya idealini temsil etmekteydi. Onlar, var oldukları dönem insanından farklı bir anlayışa ve kültür yapısına sahipti ve bu anlayışa uygun olarak da yine farklı bir hayat tarzını oluşturmuşlardı ve onlar bu görüşün savunmasını yapmaktalardı.² Onların dönemin kabul görmüş kültür yapısından farklı bir kültür yaklaşımı izlemeleri tepki çekmelerine neden olarak görünmektedir.

Sofistler soyut araştırmalardan ziyade somut insanı ele almışlardır. Onlar bilginin satın alınabileceğini savunmuşlardır ve bu sebeple de bilginin öğretilebileceğini savunarak "bilgi ve erdemi" aristokratların tekelinden kurtarmışlardır. Böylece "bilgi ve erdemi" geniş kitlelere ulaştırmayı amaçlamışlardır.

1. Eflâton

M.Ö. 427-347 yılları arasında yaşayan Antik Yunanlı Eflâton³, fikir dünyasının en önemli ve etkili filozoflarından biri olarak tanınır. O birçok döneme ışık tutmakla beraber Hristiyan Orta

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 395.

² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 20-21.

³ Eflâton (MÖ. 427-348/347): Soylu bir ailenin oğlu olarak dünyaya gözlerini açmıştı. Sokrates'in ölümüne kadar onun derslerini takip edip öğrencisi oldu. Ardından Mısır ve Güney İtalya'yı da kapsayan uzun bir yolculuğa çıktı. İÖ. 387'de Atina'ya dönerek Akademia adlı okulu kurdu. Kendisinin olduğu kabul edilen 29 diyalogda (beş eser kesin değildir), hocası Sokrates'in konuşmalarını bir araya getirerek Sokrates'e eserlerinde can verdi. Devlet yapısı bunların en

çağ felsefesini ve İslam düşünce dünyasını etkisi altına alan büyük bir düşünürdür. Onu bu kadar değerli yapan özellik düşünce tarihi boyunca tartışılan problemleri yüzyıllar öncesinden ele alıp tartışmasıdır. Ayrıca felsefeyi sistemli hale getiren ilk büyük filozof olarak tanınmaktadır.

O, sistemli filozof olmasının yanında felsefenin kurumsallaşmasına ve felsefede yazılı bir geleneğin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Eflâton, iki dünyalı metafiziğiyle bütün bir Orta çağ düşüncesini belirleyecek olan idealist felsefe geleneğinin başlatıcısı olmuştur.⁴

1.1 Gorgias

M.Ö. 485'te Sicilya adasında bir Yunan koloni şehri olan Leontioni'de hayata gözlerini açmıştır. Uzun bir yaşam sürerek yüz beş yaşındayken Atina ile Selanik arasında bulunan Larissa kentinde 380 yılında hayata gözlerini kapamıştır.

Sicilya adasındaki diğer bir Yunan adası olan Sirakusa ile girişilen Pelepones savaşı sırasında kente yardım edilmesi amacıyla M.Ö. 427 yılında Atina'ya gönderilen heyetin içinde yer alan düşünürümüz, böylece Sicilya'dan ayrılarak Atina'ya gelmiş ve uzun bir süre burada yaşamıştır. Bir süre çoğulcu ana dört unsurcu (enaâsır-ı erbaa) görüşleriyle tanınan Empedokles'in öğrencisi olan Gorgias, bu düşünürden doğa felsefesi yanında retorik sanatının inceliklerini de öğrenmiştir. Nitekim o, retorik sanatını Sicilya'dan Atina'ya taşıyan düşünür olmakla kendisine Atina'da büyük bir hayranlık duyulmuştur. Bu ilgiyle birlikte Gorgias, bir Sofist olarak Atina'da özel ders vererek zenginleşmiş ve ancak zenginlerce yapılan bir ibadet olarak kendisinin saf altından yapılmaya heykelini, kutsal tapınağa diktirmiştir.⁵

Gorgias'ın yazılarından günümüze kadar gelen ve felsefi önemi olan "*Var olmayan Üzerine veya Doğa Üzerine*" adlı ünlü yazısında öne sürdüğü üç tezi vardır.

Birinci tez, "*hiçbir şeyin var olmadığıdır.*"

İkinci tez, "*herhangi bir şey var olsa bile onun bilinemeyeceğidir.*"

Üçüncü tez, "*herhangi bir şeyin düşünülmesi veya bilinmesi mümkün olsa bile bu bilginin başkasına iletilemeyeceği*" tezidir.

Ahmet Arslan'a göre bu üç ana tezin her birinin ciddi bir probleme veya problemlere işaret ettiğini söylemek mümkündür. Kaba bir biçimde açıklamaya çalışırsak birinci tez "varlık" la, ikinci tez "**düşünme**" ile, üçüncü tez ise "**dil**" le veya "**iletişim**" le ilgili meydana gelen güçlülere dikkat çekmektedir.⁶

önemlileri arasındadır. Eflâton'un hayatı ve külliyâtı için bkz. M. Akif Duman, *Platon'un Retorik Anlayışı*, (İstanbul: Litera yayınları, 2015), 21-53.

⁴ İbrahim Emiroğlu, "Eflâton'un Devlet Diyalogunun Tartışma Usûlü Açısından İncelenmesi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Özel Sayı • Güz/Autumn 2019), 4 /211- 232.

⁵ Fatih Toktaş, *Felsefe Tarihi* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 75.

⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 48-49.

Gorgias, gerçek bir hiçliğin savunucusu olarak günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. O, hiçbir değer var olmadığı görüşünü savunmaktadır. O, bu görüşü savunmak için dilin etkileyici gücünü kullanarak insanları *ikna sanatı* yoluyla her şeyi kabul ettirebileceğini ileri sürmektedir. Zira o, bilgiden yoksun olan insanların -sözün terbiye edilip geliştirilmesi yani *ikna sanatı* ile herhangi bir şeyin kabul ettirilmesinin mümkün olduğu görüşüne büyük önem vermektedir.⁷

Kesin ve evrensel bir bilginin mümkün olmadığına inanan Gorgias, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran düşünme ve akıl yürütme becerisini inkâr edip görmezden gelmemektedir. O, akıl yürütmeyi retorik sanatının emrine vermiş olan bireyin akıl yürütme ile hakikate ulaşmasını değil, hitap ettiği hedef kitlenin ikna edilmesini ve böylece onların söz konusu görüş ve tutumlarını değiştirmesini sağlamayı talep etmiştir.⁸

1.2. Gorgias Diyalogunun Ana Karakterleri

Gorgias diyalogunda yer alan kişilere ve rollerine kısaca göz atmak istersek tartışma, retorik temsilcisi olan Gorgias, onun öğrencisi Polos ve Sokrates'in hem arkadaşı hem de bir devlet adamı olan Kallikles ile onlara karşı karşıt/zıt düşünce yapısına sahip olan Sokrates arasında geçmektedir.

Tartışma konusu ise retorik sanatı ustası olarak Atina'ya nam salmış olan Gorgias ve Sokrates arasında "Retorik nedir? Retorik bir sanat mıdır? Retorik faydalı mıdır? Retorik faydalı ise faydaları nelerdir? Retorik kullanım alanları nerelerdir ve nasıl kullanılır? benzeri sorulara cevap aramakla geçmektedir.

Sokrates tartışmaya önce Gorgias ile başlar daha sonra onun öğrencisi olan Polos'la tartışmayı sürdürmektedir. Diyalogun sonlanmış olduğunu düşündüğümüz anda Sokrates'in hem arkadaşı hem de bir devlet adamı olan Kallikles'le de tartışma aynı konu üzerinden fakat daha farklı bir tarzda devam eder.

Sokrates'in, söz konusu diyaloga tartışma süresince hasımlarına karşı onun alışıktığımız bir şekilde etkili ve titiz olan diyalektikçe tutumunu sergilediğini görmekteyiz. Gorgias saygın ve dikkatli davranışlarıyla diyalogda yerini almaktadır. Genç Polos ise atılgan, keskin, kendini beğenmiş davranışlar sergileyerek kendi öz kişiliğini göstermektedir. Diyalogun sonunda tartışmaya hararetli bir şekilde dahil olan ve diyalogun en ilginç kişiliğine sahip olan Kallikles'i gösterebiliriz.

Eflâatun'un günümüzde taşıdığı anlam ve önemi, onun ileri sürdüğü görüşlerden ziyade, bu düşünceleri elde ederken onun izlediği yol ve yöntemde saklıdır. O, düşüncelerini iletmenin aracı olarak söylemeyi değil, diyalogu yani karşılıklı konuşmayı seçer. İki kişinin karşılıklı

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 382.

⁸ Toktaş, *Felsefe Tarihi*, 78.

konusması demek olan diyalogda, diyalektik aracılığı ile üçüncü ve evrenselleşen, değişmeyen tümel bir gerçek yani **hakikat** ortaya çıkar.⁹

Eflâtun'un, Gorgias diyalogunda düzenli aralıklarla üç farklı kişi ile belirlediği konu üzerinden **hakikat** arama çabasına girdiğini görmekteyiz. Onun söz konusu diyalogda hem tartışmayı başlatan hem de bir moderatör rolü üstlenerek tartışmayı başarılı bir şekilde yürüttüğünü söyleyebiliriz ki bunu birazdan, **tartışma usûl ve adabı (diyalektik/cedel) açısından örnekleriyle inceleyip değerlendireceğiz.**

Diyalektik/Cedel, muhataba karşı üstünlük sağlamak ve tartışmada muhatabı susturma gayesi taşıyan bir san' attır.¹⁰ Dolayısıyla Gorgias diyalogunda Sokrates'in üç kişi ile birlikte konuları **planlı ve düzenli bir** şekilde tartışmayı yürüttüğünü görmekteyiz. Diyalogu incelediğimizde en başta da belirttiğimiz gibi Gorgias, Polos ve Kallikles ile düzenli bir biçimde tartışmıştır.

Cedel sanatında tarafların konumu, durumu, uyguladıkları taktiklere ve akıbetlerine ayrıca yer vermek gerekir. Fakat bu makalemizin boyutunu aşacağından bu hususta bir-iki hatırlatma ile yetineceğiz. Bu sanatta tartışmayı yürüten kişilerin ilmi seviyelerinin ve ilgi alanlarının birbirlerine denk olması ve bunu icrada birbirlerine yakın seviyede olmaları gerekmektedir. Şayet bu şekilde olmazsa tartışmayı yürütenlerden birinin üstünlüğü diğerinden iyi ise o tartışma zayıf demektir ve kötü sonuçlanır. Dolayısıyla cedel sanatında üstün olan kişi muhatabının zayıflığını anladığı anda bu durumu kendi lehine çevirmekten geri kalmaz. Onu söz oyunları ile köşeye sıkıştırıp kısa sürede tartışmayı bitirebilir veya soruya kaşı soruyla cevap vererek tartışmayı bitirebilir ya da muhatabının zayıflığını anlayıp yalnızca ezmekle kalmaz ona kızarak tartışmayı bitirebilir. Diğer yandan hasmının üstünlüğünü hazmedemeyip hiçbir şey bilmediği halde ona karşı adap bilmez bir tavırla karşılık verip çeşitli mantık yanlışlarına düşerek tartışmayı boş ve gereksiz bir faaliyete dönüştürebilir.

Şimdi, Gorgias diyalogunda yer alan karakterleri, tartışmayı yürüten kişileri ve rollerini kısaca tanıtmaya geçebiliriz.

1. 3. Sokrates ve Gorgias

Söz konusu diyalogda Sokrates ilk olarak Atina'ya retorik ustası olarak nam salmış olan Gorgias ile "Retoriğin ne olduğu?" üzerine bir **kavram analizi** yaparak tartışmaya başlar. Dolayısıyla cedeli anlamda bu tartışmaya bakacak olursak Gorgias ilmi seviyesi bakımından Sokrates kadar bilge olmasa da ona yakın bir rakip olarak görünmektedir. Gorgias'ın işindeki ustalığı ne kadar iyi olsa da **yaradılıştan gelen yetenek ve zekâsı** ile Sokrates karşısında pek çok kere delilleri çürütülmüş ve mağlup olmuştur.

⁹ Emiroğlu, *Eflâtun'un Devlet Diyalogunun Tartışma Usûlü Açısından İncelenmesi*, 6.

¹⁰ İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 187.

O bu yenilgiyi büyük bir ağırbaşlılıkla karşılamış ve hasmının üstünlüğünü kabul etmiştir. Tartışma sırasında birbirlerine karşı duydukları saygı ve hoşgörülerini gözümüzden kaçırmamaktadır:

Sokrates: "...Sen nasıl bir adamsın diye soracaksın bana. Ben yanlış bir söz söylendiğinde yanlışlığı yüzüne vurulunca bundan hoşlanan insanlardanım; yanlış söyleyeni çürütmekten olduğu kadar çürütülmekten de hoşlanırım. Ama bence bu ikisinden biri kazançlıdır... sen de benim gibiyse tartışmayı sürdürelim, yok değilse, ne çıkar, burada bırakırız."¹¹

Gorgias: "Ben de Sokrates, senin söylediğin adamlardanım. Ama bizi dinleyenleri de düşünmemiz gerekecek belki."¹²

1. 4. Sokrates ve Talebe Polos

Sokrates'in Gorgias'a karşı zaferini kabullenemeyen talebe Polos, diyalogda tartışma sırasını alan ikinci kişidir. Polos, diyalogda gençliğin verdiği heyecan ile atılgan, kesin keskin fikirleri ve ukala tavırlarıyla dikkatleri üzerine çekmektedir. Dolayısıyla Sokrates'in hasmı/muhatabı olamayacak kadar genç ve bilgisizdir. Hocasının Sokrates'e karşı yenilgisini hazmedemeyip ona meydan okurcasına tartışmaya dahil olur. Polos'un cehaletini fark eden Sokrates onunla kelime oyunları yaparak onu alaya alır, küçümser ve aklıyla oynar. Hasmının bu tavrından hoşlanmayan Polos onu **manipüle etmeye çalışma, adabı aşma, ignoratio Elenchi ve belirsiz konuşma**, gibi mantık yanlışlarına düşer.

Polos: "Öyleyse insanlara neşe veren bu retorik sanatı güzel bir şey değil mi?"

Sokrates: Nasıl konuşma bu Polos! Ben daha sana söylevçiliğin ne olduğunu söylemeden sen neden bana, onun güzel olup olmadığını soruyorsun?"¹³ (*Manipüle etme*)

Polos: "Saçmalıyorsun Sokrates, can sıkma."¹⁴ (*Adabı aşma*)

Polos: "İstemiyorsun da ondan, yoksa benim gibi düşünmen gerekir."¹⁵ (*Ignoratio Elenchi*)

Sokrates: "Soru mu soruyorsun, yoksa bir söze mi başlıyorsun?"¹⁶ (*Belirsiz konuşma*)

1. 5. Sokrates ve Bir Devlet Adamı olan Kallikles

Diyalogda Gorgias ve Polosun iddialarını bir bir çürüten Sokrates'e kurnaz ve işini bilen bir retorun yaptığı gibi Gorgias ve Polos'u bir çıkmaza sokarak onları yendiğini ve konuşmaz hale getirdiğini iddia eder. Daha sonra Sokrates'e bir dost edasıyla öğüt veren ve uyarın Kallikles onu Gorgias ve Polosla olan tartışma üzerinden genel bir değerlendirmeye giderek haksız çıkarmaya

¹¹ Platon, Diyaloglar/ Gorgias, çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 58- 59 (457e, 458a b).

¹² Platon, Gorgias, 58 (458c).

¹³ Platon, Gorgias, 63 (462 cd).

¹⁴ Platon, Gorgias, 68 (467b).

¹⁵ Ignoratio Elenchi: Tartışılan konuyu bilmeme veya bilmezlikten gelme anlamına gelmektedir.

Platon, Gorgias, 74 (471d).

¹⁶ Platon, Gorgias, 68 (466b).

çalışır. Kallikles' in uzunca değerlendirmesini ve suçlamalarını dinleyen Sokrates onu tartışmaya davet edip konuşmaya teşvik eder.

Devlet adamı kişiliği ile karşımıza çıkan Kallikles dik kafalılığı ve inatçı yapısıyla Sokrates ile yürüttüğü tartışmada cedeli anlamda bize epey malzeme vermektedir. Tartışmaya başlar başlamaz hasmının yenilgisine uğrayan devlet adamı bu durumu sindiremez ve Sokrates'e karşı öfkelenip kendisini iletişime kapatır. Bu durum karşısında Sokrates hasmına karşı nazik ve sabırlı davranarak onu konuşmaya ikna/teşvik eder.

İlerleyen vakitte hasmı tarafından defalarca çürütülen ve onun ısrarlarından bıkan Kallikles, aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi, **adabı aşma, ad hominem, ignoratio Elenchi, kaba kuvvete başvurma yanıtlarına** başvurur.

Kallikles: "Bu adam, saçma konuşmaktan vazgeçmeyecek. (*Adabı aşma, itham*) Birtakım sözcüklere sarılıp onlar üzerinde cambazlık etmekten utanmıyor musun bu yaşta Sokrates! Ben sana, üstün olan iyidir, demedim mi?"¹⁷ (*Tahakküm, kaba kuvvete başvurma*)

Kallikles: "Ne antika adamsın Sokrates, sokak söylevcisine yakışır böyle konuşmak."¹⁸ (*Ad hominem yanıtı; çelişik ifade*)

Kallikles: "Sensin asıl onu yapan Sokrates."¹⁹ (*Ad hominem "sen de" yanıtı*)

Sokrates: "Anlıyorsun Kallikles, ama anlamamazlıktan geliyorsun."²⁰ (*Ignoratio Elenchi*)²¹

2. Cedeli Tartışma Usûlü

a. Cedelde soru soran (sâil) kişi, tartışma da ne kadar faydalı "olursa olsun bir delili ısrarla üstelememesi gerekir. Çünkü ısrar hasmın karşı koyma gücünü kuvvetlendirdiği gibi hasmın yanlışa düşmesine ve hata etmesine de neden olur. Gorgias diyaloğunda Sokrates'in ısrarcı tavrını özellikle Kallikles ve Polos ile yürüttüğü tartışma sırasında şahit olmaktadır.

Polos: "Saçmalıyorsun Sokrates, can sıkma."²²

Sokrates: "Gülüyor musun Polos? Demek bu da yeni bir çürütme yolu... Karşıdaki sana bir söz söyleyecek, sen onun sözlerini çürüteceğine güleceksin."²³

Kallikles: "Etti, içkiydi, hekimdi, bilmem ne karın ağrısıydı diye tutturmuş gidiyorsun; benim konuştuğum o değildi ki..."²⁴

¹⁷ Platon, Gorgias, 94 (489c).

¹⁸ Platon, Gorgias, 100 (494e).

¹⁹ Platon, Gorgias, 100 (495b).

²⁰ Platon, Gorgias, 103 (497a).

²¹ Bknz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 135.

²² Platon, Gorgias, 69 (467b).

²³ Platon, Gorgias, 77 (473e).

²⁴ Platon, Gorgias, 96 (490d).

Kallikles: "Üst baş diye saçmalama."²⁵

Kallikles: "Şimdi de ayakkabı diye tutturdu. Neler saçmalıyorsun sen..."²⁶

Kallikles: "Konuşmayı bu konulara sürüklemekten utanmıyor musun Sokrates?"²⁷

Kallikles: "Ayrı şeylerdir akıl hocası?"²⁸

Kallikles: "İyi ya, bitir sözünü, saçmalarını sırala."²⁹

Kallikles: "Peki madem Gorgias istiyor, işe yaramaz sorucuklarını sor bakalım Sokrates."³⁰

Kallikles: "Deminden beri seni dinliyorum ve söylediklerine uyuyorum Sokrates. Ama bakıyorum da karşıdaki sana şakadan evet demeye görsün, çocuklar gibi dört elle yapıyorsun buna, bırakmam da bırakmam diyorsun."³¹

Kallikles: "Ne zorbalık bu Sokrates? Seni de tartışmanı da bırakmak istiyorum ben. İstersen başkasını bul, onunla tartış."³²

Kallikles: "Sen konuşmana bak dostum."³³

b. Cedeli tartışma usûlünde soru soran kişinin soruyu aynı konu üzerinde tekrarlayıp durmaması gerekir. Bu durum onun lafazanlık yaptığı kanaatini uyandırır. Eğer soru soran kişi karşı tarafın cevap vermediğinden dolayı böyle yapıyorsa, o zaman bundan dolayı uyarıda bulunmadığını işaret eder veya tartışmayı orada kesmediği için hata eder.

Söz konusu diyalogda yukarıdaki açıklamayı haklı kılan tartışma, Sokrates ve Kallikles arasında geçmektedir. Öyle ki hasmının sorularına cevap verme tenezzülünde bile bulunmayan Kallikles bütün sıkıntısını sıklıganlığını Sokrates'e karşı verdiği kesik ve ters cevaplarla nasıl bir psikoloji içerisinde olduğunu bize belli etmektedir. Kallikles' in aksine Sokrates de bu tartışmanın uzaması için elinden geleni yapmaktadır. Cedeli tartışma usûlü kuralları çerçevesinde Sokrates'in hasmına karşı gereksiz ısrarı ve iddialaşması ile tartışma boş ve gereksiz bir faaliyet halini almıştır.

Kallikles: "Söylediğin sözlerin bence hiç önemi yok, Gorgias'ın hatırı için cevap verdim deminden beri."

Sokrates: "Ne yapalım şimdi tartışmayı orta yerinden bırakalım mı?"

²⁵ Platon, Gorgias, 96 (490d).

²⁶ Platon, Gorgias, 96 (490e).

²⁷ Platon, Gorgias, 96 (494c).

²⁸ Platon, Gorgias, 104 (495d).

²⁹ Platon, Gorgias, 103 (497a).

³⁰ Platon, Gorgias, 104 (497c).

³¹ Platon, Gorgias, 107 (499b).

³² Platon, Gorgias, 113- 114 (505cd).

³³ Platon, Gorgias, 115 (506e).

Kallikles: "Ne istersen yap!"

Sokrates: ... "Ne olur, biraz daha dayan da ucuna varalım."

Kallikles: "Ne zorbalık bu Sokrates? Seni de tartışmanı da bırakmak istiyorum ben. İstersen başkasını bul, onunla tartış."³⁴

c. Sorguya, benzer şeylerden başlamamak gerekir. Çünkü bu soru sorma tarzı daha ikna edicidir ve bu benzer şeyin yanında tümel durum, kuvvetli bir gizlilik içinde kalır ve hissedilmez.

İncelediğimiz diyalogda tartışmacı "Retorik nedir?" sorusuyla başlar ve bu soruyu "Retorik iyi midir?", "Retorik nereler de kullanılır?" gibi sorularla tartışmayı devam ettirmektedir. Soru soranın asıl amacı aslında retorik ne olduğu değildir. Bunun cevabını aslında o da bilmektedir. Merak ettiği şey Gorgias'ın/sofistlerin retorik hangi alanlarda (tıp, özellikle adalet ve devlet yönetimi) ne amaçla ve nasıl kullandıkları hakkında onları konuşturmak ve **hakikati** onlara söyletmek istemesidir. Böylece onlar kendi iddialarını kendileri çürütmüş olacaklardır.

Sokrates: "... Gorgias, ha ben sormuşum, ha ötekiler, insan için en büyük iyilik olan bu senin sanatın nedir? Onu söyle."

Gorgias: "Gerçekten de en büyük iyiliktir Sokrates, çünkü insanlara kendileri için özgürlük, hangi devletten olursa olsun, başkalarını yönetme gücünü sağlar."

Sokrates: "Peki ama bunu yapan nedir?"

Gorgias: "Mahkemelerde yargıçları, kurultayda üyeleri, halk toplantısında ya da buna benzer siyasi toplantılarda vatandaşı kandırmak için sözden büyük ne var? Sözün gücünü edindin mi, hekim de beden eğitimcisi de senin buyruğuna girer; zenginlikler topladığını söylediğin sarraf da o zenginlikleri kendi için değil, konuşmayı kalabalığı kandırmayı bilen senin için toplamıştır."³⁵

a. Tartışmada hasmın konuşmasını sağlamak için onun güvenini kazanmak da önemlidir.

Sokrates: "... Temislokles için öyle söylerler Gorgias."³⁶

b. Tartışmalarda, özellikle kabul olunması arzu edilen şeyi en son istemelidir. Çünkü cevap verecek olan kimseler, soru soranların çoğu, ilkin en çok önem verdikleri nesnelere sözünü ettiklerinden, özellikle ilk soruları reddetmeye eğilim göstermektedirler.

Sokrates'e göre "retorik bir dalkavukluk" olduğu yönündeki görüşünü o, hasımlarına sezdirmez. Tartışmayı "Retorik nedir?" gibi bir tanım sorusuyla başlatıp hasmını çeşitli taktiklerle *doğru konuşturmaya* çalışmaktadır.

³⁴ Platon, Gorgias, 113- 114 (505cd).

³⁵ Platon, Gorgias, 53 (462de).

³⁶ Platon, Gorgias, 57 (455e).

(Retoriğin tanımı üzerine uzunca bir konuşmadan sonra hasımları retoriğin ne olduğu konusunda Sokrates'in görüşünü merak ederler.)

Sokrates: "Doğrusunu söylemek gerekirse Polos, bence bir sanat değildir o."³⁷

Gorgias: "Neyin parçası Sokrates? Ne demek istiyorsan söyle, beni düşündürme."

Sokrates: "Bence Gorgias, söylevciliğin bir parçası olduğu o bütün, hiç de bir sanat değildir, insanları çekip çevirmeyi bilmeyi dayanan bir açıkgozlülük, bir girginlik alışkanlığıdır. Ben bu alışkanlığa, kısaca "dalkavukluk" diyorum."³⁸

c. Tartışmayı aydınlatmak için uygun olan ve *soru soranın* bildiği şeylerden örnekler vererek, karşılaştırmalar yapmanın daha açıklayıcı olduğunu düşünmekteyiz. Söz konusu diyalogda Sokrates'in hasımlarına karşı onların eğitim seviyeleri ve ilgi alanlarına göre örnekler verdiğini görmekteyiz. Aynı zamanda Sokrates'e karşı aynı taktiği onun hasımlarının da ona karşı yaptıklarına şahit olmaktadır.

Sokrates: "Aşçılık nasıl bir sanattır?"³⁹

Sokrates: "Bilgi, zenginlik, sağlık buna benzer şeyler sence iyi, karşıtları da kötüdür değil mi?"⁴⁰

Sokrates: "... Bedene düzen, düzgünlük veren "sağlıktır" bence, sağlamlıkla bedeninin bütün öteki iyilikleri bundan gelir... Doğru mu?"⁴¹

d. Tartışma esnasında hasmının soruya verdiği cevap, bilerek veya bilmeyerek konunun maksadının aşıldığı sırada veya çeşitli dil oyunları ile tartışmayı/konuyu başka bir tarafa kanalize ettiği/edildiği anlaşıldığı anda söz konusu muhatap doğru bir üslupla uyarılır ve bu uyarının sebebi muhataba doğru ve anlaşılır bir dille anlatılır.

İncelediğimiz diyalogda Sokrates "retoriğin ne olduğunu /tanımını" isterken Polos 'un ona retoriğin tanımı yerine onun değeri üzerinden açıklama yapması dikkatli bir dinleyici olan Sokrates'in gözünden kaçmamıştır. Bunun üzerine Sokrates, Polos 'u konuya uygun bir şekilde açıklama yapması yönünde uyarıda bulunmasına neden olmuştur.

Sokrates: "Evet, dedin ama, soruların karşılığı değildi o, çünkü sana Gorgias'ın sanatının değeri nedir diye sormadılar, Gorgias'ın sanatının ne olduğunu sordular. Gorgias'a neci dememiz gerektiğini sordular."⁴²

³⁷ Platon, Gorgias, 63 (462b).

³⁸ Platon, Gorgias, 64 (463a).

³⁹ Platon, Gorgias, 65 (463d).

⁴⁰ Platon, Gorgias, 70 (467e).

⁴¹ Platon, Gorgias, 112 (504c).

⁴² Platon, Gorgias, 49 (448e).

Sokrates: "Retorun üstün olup olmadığını istersen araştırmalarımız için yararlı olacağını kestirirsek ileride inceleriz."⁴³

e. Hakikati ortaya çıkartmak ve hasmını galebe çalmak isteyen cedelci hasmını konuşurmak için çeşitli yöntemlere başvurmalıdır. Bunların en başında hasmına yönelttiği soru ya da sorularını konu bütünlüğüne uygun olarak sıralamalı ve hasmının cevaplayamadığı veya cevaplamak istemediği soruları göz ardı etmemelidir.

Bir diğer yolu da hasmına yönelttiği soruların cevaplarını dikkatle dinleyip onun tartişılan konu üzerindeki görüşleri hakkında bilgi sahibi olması son derece önemlidir. Bu nedenle tartişmanın ilerleyen zamanlarında hasmının kendisiyle çelişip çelişmediğini anlamak ve onu galebe çalmak için iyi bir fırsat yakalamış olacaktır. Ayrıca soru soranın, hasmını dikkatle dinlemesi onun çeşitli dil oyunlarına karşı daha dikkatli olmasını sağlayacaktır.

Diyalogda Sokrates ve Gorgias arasında böyle bir durum söz konusudur. Böylece diyalog bize **hakikati** ortaya çıkartmak için iyi bir soru sormanın yanı sıra iyi de bir dinleyici olmamız gerektiği yönünde bize rehber olmaktadır.

Gorgias: "Mahkemelerde yargıçları, kurultay üyeleri, halk toplantısında, ya da benzeri siyasi toplantılarda vatandaşı kandırmak için sözden büyük ne var? Sözün gücünü edindin mi, hekim de beden eğitimcisi de senin buyruğuna girer; zenginlikler topladığını söylediğini sarraf da o zenginlikleri kendi için değil, konuşmayı, kalabalığı **kandırmayı bilen** senin için toplamıştır."⁴⁴

Sokrates: "... söylev sanatı bir kandırma sanatıdır, bundan başka bir şey değil başı sonu bu."⁴⁵

(Uzunca bir tartişma ve soru sorma faslından sonra Gorgias'ın konuşmasını sağlar)

Gorgias: "... Ama Sokrates, bütün öteki yarışma sanatlarında olduğu gibi retorik sanatında da dostu düşmanı ayırmak gerekir; dostu için de düşmanı için de çok güçlü diye bilinen bir boksör, bir güreşçi, bir eskrimci, nasıl dostunu yaralamamak, onu vurmamak, onu öldürmemek zorunda ise, retorikçi de elindeki silahı herkese karşı kullanmamalıdır. Palestra'da yetişmiş bir boksör düşün... bu adam gücüne kuvvetine dayanıp babasına, anasına, akrabalarından, arkadaşlarından birine vursa; bu yüzden onu yetiştirenleri, kılıç öğretmenlerini şehirden sürmeye kalkmak, onlardan tiksirmek doğru olur mu? Olmaz tabii. Çünkü bu sanat onlara iyi bir amaçla, ancak düşmanlara, kötülük edenlere karşı korunmak için kullanılsın diye öğretilmiştir; durup dururken saldırmak için değil."⁴⁶

⁴³ Platon, Gorgias, 60 (459c).

⁴⁴ Platon, Gorgias, 64 (462e).

⁴⁵ Platon, Gorgias, 53 (453).

⁴⁶ Platon, Gorgias, 58 (456cde).

Sokrates: “ ... Sana bunları niçin söylüyorum biliyor musun? Çünkü söylev sanatı üstüne demin söyledikleriyle şimdiki sözlerinin birbirini tutmadığını söylemeden edemeyeceğim.”⁴⁷

f. Cedelci tartışmanın seyrinin iyi ilerlediğini düşündüğü anda hasmını galebe çalmak için konu dışına çıkmadan yeni sorularla ilerlemeye devam eder. Bu süreçte tartışmada galip gelmek için soru soran (sâil) ve cevap veren (mûcib) arasında birbirlerini yenme veya ikna etme adına ortaya çeşitli argümanlar sunarlar. Tartışmada öne sürülen bu argümanların sağlam ve tutarlı olması ayrıca yerinde kullanması gerekir.

Diyalogda “*ikna*” üzerinde durulmaktadır. Gorgias retoriği bir *ikna etme sanatı* olarak tanımlarken onu çeşitli dil oyunları ile kişi ya da kişileri belli bir konu üzerinde rahatlıkla ve kolayca inandırabileceğini savunur. Daha da ileri giderek ikna etmeye çalıştığı kişi/kişilerin konu hakkında bilgi sahibi olup olmamalarının hiçbir önemi olmadığı üzerinde ısrarla durur.⁴⁸ Bu gibi durumlarda soru soranın hasmının dil oyunlarına karşı dikkatli ve uyanık olması gerekmektedir.

Sokrates: “E... Söylevci (retor), hekimden daha kandırıcı olduğuna göre, demek ki, bilgisizin biri, bilgisiz kimseleri kandırmakta, bilgiliden daha ustadır. Bu sonuç çıkmaz mı? *Gorgias:* Bu durumda, evet.”⁴⁹

Uzmanlık alanı olmadığı halde öne sürdüğü iddialarıyla kişi/kişileri dil oyunları ile ikna etmeyi başaran bir kimse günümüz teknolojisinden faydalanıp görsel ve işitsel malzemeleri kendi isteği doğrultusunda kullanarak geniş kitlelere rahatlıkla ulaşıp onları kullanabilmektedir.⁵⁰

Günümüzde, ilerleyen teknolojinin hayatımıza kolaylık sunması ve olumlu değer katmasının yanı sıra pek çok olumsuz taraflarının olduğu da bilinmektedir. Özellikle sosyal hayatımıza yön veren alanlarda hızla dijitalleşme yoluna gittiğimiz bu günlerde hayatımızı örümcek ağı gibi saran sosyal medya mecralarında siyaset, akademi ve sanat dünyasından simalar başta olmak üzere sosyal hayattan herhangi birinin konuşmaları veya yazışmaları çeşitli teknolojik aletlerle belge veya kayıtların üzerinde oynanıp gerçeğiymiş gibi internet alemine servis edilerek bu kişiler kitle iletişim araçları vasıtasıyla kolaylıkla linç edilip itibarları sarsılmaktadır. Dolayısıyla bu gibi ahlâki sorunlar yaşamamak ve yaşatmamak için içinde bulunduğumuz dünyanın getirdiği yenilikleri yakından takip etmeyi bilmeli ve bunun yanı sıra bu mecraları daha kontrollü kullanmayı öğrenmeliyiz. Böylece kitle iletişim araçları aracılığıyla yapılan bir itibar suikastine rahatlıkla kanıp alet olmayız.

⁴⁷ Platon, Gorgias, 58 (457d).

⁴⁸ Otoriteye başvurma hatası.

⁴⁹ Platon, Gorgias, 60 (459ab).

⁵⁰ Bu konu hakkında günümüzden pek çok örnekler sıralayabiliriz. Özellikle 2020'nin başında patlak veren ve tüm dünyayı etkisi altına alan covid-19 salgını sebebiyle dünyanın pek çok ülkesinde aşı çalışmaları yapılmaktadır. Piyasaya sürülen aşı/ lar hakkındaki güncel bilgiler ve değerlendirmeler Kitle İletişim Araçları vasıtasıyla geniş kitlelere sosyal medya mecraları (twitter, facebook, whatsapp...) aracılığıyla kolaylıkla ulaşabilmektedir. Bu yalan yanlış bilgilere ulaşan insanların pek çoğu tıp ilminden bihaber kimselerdir. Ancak aşı hakkındaki bu safsata haberler bilgi sahibi olmayan insanların kafalarını karıştırmanın yanı sıra bir de kaos yaratmaktadır.

g. Soru soran, hasmının soruları karşısında yenik düştüğünü gördüğü vakit ya da hasmının verdiği cevapların kendisiyle çeliştiğini anladığı anda tartışmanın boş ve gereksiz bir uğraş halini aldığını anlamalı ve tartışmayı kesmelidir.

Diyalogda Sokrates, tartışmanın bir kısır döngü gibi kendi çevresinde boş ve gereksiz bir biçimde döndüğünü anlamış ve tartışmaya son vermeyi muhatabına bırakmıştır, çünkü Gorgias'ın retorik sanatının "dalkavukluk olduğuna" ikna olması için onun konuşmasını istemekte ve tartışmayı uzatma arzusu gütmektedir. Bir diğer bakımdan Sokrates'in bu çabası Gorgias'a hakikati göstermek olsa da aslında hasmının zayıflığını anlamış ve onunla alay etme fırsatı bulmuştur. Fakat soru soranın bu gereksiz ısrarı tartışmayı haddinden fazla uzatıp hasımlarını kızdırmış ve ona karşı Gorgias'ın öğrencisi olan Polos'un tartışmaya müdahil olmasına neden olmuştur.

Sokrates: "Sen söylev sanatının konusu doğruluktur derken, demek ki diye düşünmüştüm, bu sanat eğriliğe gelmez. Ama bunun hemen arkasından, söylevcinin (retorun) bu sanatı kötüye de kullanabileceğini söyleyince, düştüğün çelişmeye şaşıtm. Bak, ben sana demiştim ki, bizim düşüncelerimizi başkasının çürütmesinde bir kazanç vardır, böylece tartışılan konuda ilerleme olur, sen de bu anlayışta isen konuşmayı sürdürüelim, yok değilsen çekip gideyim."⁵¹

h. Cedel sanatında tartışmayı yürüten kişilerin ilmi açıdan birbirlerine denk olması gerekir. Zira tartışmada bu denge sağlanamadığı zaman cedelde üstün olan kişi muhatabının zayıflığını fark ettiğini anda onu sözleriyle alaya alarak aşağılamaya başlar. Bu durum tartışmanın hem veriminin hem de edep seviyesinin düşmesine yol açar. Yukarıda benzeri var!

Polos: "Peki soruyorum, cevap ver: Söylevcilik (hitabet), dalkavukluğun hangi parçasıdır? *Sokrates:* Vereceğim cevabı anlayacak mısın? Söylevcilik (hitabet), siyasetin bir parçasının gölgesi ya da görüntüsüdür. *Polos:* Yani soylu bir şey mi, soysuz bir şey mi? *Sokrates:* İlla cevap vermem gerekliyse soysuz bir şeydir diyeceğim. Çünkü kötü olan soysuzdur bence. Ne demek istediğimi, bilmem, anladın mı?"⁵²

i. Cedel sanatında soru sorarak ilerleme sağlanır. Soru soranın (sâilin) sorusu karşısında cevap vermekte zorlanan hasmı ona çeşitli manevralar yaparak karşı koymaya çalışır. Bunlardan biri soruya soruyla karşılık vermektir. Zekice yapılmış bu manevrayla soru soranın konu hakkındaki genel düşüncesi yönünde bilgi sahibi olmanın yanı sıra ona karşı yapılacak olan savunmayı hazırlamak için kısa da olsa cevap verene bir müddet zaman kazandırır.

Sokrates: "Peki ne zaman iyidir ne zaman kötüdür? Bunu nasıl ayırırsın?", *Polos:* Sen sordun, cevabını da sen ver Sokrates."⁵³

⁵¹ Platon, Gorgias, 62 (461a).

⁵² Platon, Gorgias, 65 (463d).

⁵³ Platon, Gorgias, 73 (470c).

m. Cedel sanatında, tarafların (soru soran (sâil) ve (mûcib)cevap veren) kişilik yapıları da önem arz etmektedir. Zira kimi insan, tabiatı gereği inatçı ve önyargılı olduğu gibi kimleri de ısrarcı ve kibirli olabilmektedir. İnsan karakterlerinin bu yönleri tartışmanın ilk zamanlarında onu olumsuz etkileyebilmektedir. Ancak bu durum tartışmanın göstermiş olduğu seyir ve muhatabının hasmına karşı sergilemiş olduğu davranışa göre değişebilmektedir.⁵⁴

Üzerinde çalıştığımız Gorgias diyalogu bize insanların tartışma boyunca sergilemiş olduğu karakter yapılarıyla ilgili bir hayli malzeme sunmaktadır. Özellikle diyalogda bir devlet adamı kimliğiyle karşımız çıkan Kallikles 'in, Sokrates'e karşı güttüğü önyargılı ve inatçı yapısı onu tartışma boyunca zorlamakta ve yer yer iletişimin tıkanmasına ve tartışmanın yarıda kesilmesine yol açabilmektedir.

Yine bir diğer muhatap olan Polos, hocası Gorgias'ın Sokrates karşısında ağır yenilgiye uğramasını hazmedemeyip ona karşı kin gütmüş ve bilenmiştir. Onun bu kini tartışma boyunca hasmına karşı takınmış olduğu önyargı, alay, kibir ve saldırgan tavırlarıyla kendini göstermektedir. Sokrates'in Polos'a karşı sergilemiş olduğu tavrı ise Kallikles'e karşı olan tutumundan çok daha farklıdır. O, Polos ile tartışırken onun toyluğunu anlamış ona karşı sakinliğini koruyarak onu konuşturmaya çalışmıştır. Polos ise onun bu yumuşak başlılığı karşısında tartışma boyunca inadını ve ısrarını sürdürmüştür.

Polos: "Senin sözlerini çürütmek güçtür ama Sokrates, bunu bir çocuk bile çürütemez mi?",
Sokrates: "O çocuğa borçlu kalırdım... Sana da öyle; sözlerimi çürütür, budalalığımı gösterirsen, beni sevindirirsin. Hadi bekliyorum, sözlerimi çürüt, bir dostuna iyilik etmekten yorulma."⁵⁵

1.1. Tartışmanın sürdürülmesinde gözetilen yollar

- **Muhatabı Konuşturmaya Çalışma/Onu konuşmaya Teşvik etme/Cesaretlendirme**

Sokrates: "Çok güzel ama Kallikles, bakalım Gorgias bizimle karşılıklı konuşacak mı?"⁵⁶

Sokrates: "Şimdi yalvarırım sana, baştan al da söyle; en güçlü olan, en iyi adam değilse, en iyi adam diye kime diyorsun sen?"⁵⁷,

Sokrates: "İşte Polos' la Gorgias'ı da böyle ürküttüm Kallikles, düşündüklerini söylemekten çekindiler. Ama sen onlar gibi çekingen değilsin, ürkmeyeceksin, çünkü gözü pek bir adamsın. Şimdi cevap ver bakalım soruma."⁵⁸

⁵⁴ Cedeli Tartışma Usûlünde maddeleştirdiğimiz taktikler İbrahim Emiroğlu'ndan özetlenerek alınmıştır; Bkz. Emiroğlu, *Mantık Yazıları*, 193.

⁵⁵ Platon, Gorgias, 73 (470c).

⁵⁶ Platon, Gorgias, 47 (447b).

⁵⁷ Platon, Gorgias, 94 (489d).

⁵⁸ Platon, Gorgias, 100 (494d).

- **Muhataba konuyla ilgili açıklama yaparak onu rahatlatma ve güvenini kazanma**

Sokrates: “Şunu öğrenmek istiyorum: Diyelim ayakkabı yapıyorsa, ayakkabıcıyı söyleyecek... Şimdi anladın mı?”⁵⁹

- **Tartışmaya soru sorarak başlama**

Sokrates: “...Gorgias'ın sanatı nedir, Gorgias'a neci denir?”⁶⁰,

Sokrates: “Peki, söylev sanatını başkalarına da öğrettiğini söyleyebilir miyiz?”⁶¹

- **Yer yer muhatabını/hasmını onaylama**

Bu durum onun adil bir tartışma yürüttüğünü gösterirken aynı zamanda hasmını önemseyen ve onun rahat davranmasını sağlamak için psikolojik destek sağlayan bir davranış olduğunu düşünmekteyiz.

Sokrates: “Dediğinin doğru olduğu şundan da belli: Biri sana, “Yanlış inançlar olduğu gibi, doğru inançlar da var mıdır? diye sorsa, yanılmıyorsam, vardır diye cevap verirsin ona.” *Sokrates:* “E... Doğru bilgiler olduğu gibi, yanlış bilgiler de var mıdır?”, *Gorgias:* ““Hayır, yoktur.”, *Sokrates:* “Gerçekten de yoktur; bundan ötürü de bilmekle inanmak ayrı ayrı şeylerdir.”⁶²

- **Tartışmaya başladıktan bir müddet sonra niyet bildirme**

Sokrates: “Böyle diyeceğini biliyordum Gorgias, ama cevapları belli bu çeşit soruları gene de sorarsam şaşma, çünkü seni sınamak değil niyetim, demin de söylediğim gibi, tartışmayı ilerletmek için böyle yapıyorum. Ne demek istediğimizi sezmekle yetinmeyelim.”⁶³

Sokrates: “...Doğrusunu söylemek gerekirse bence bir sanat değildir o.”⁶⁴

- **Tartışmayı yürütüp yürütmemeyi muhataba bırakma/ona seçenek sunma**

Sokrates: “... Sen de benim gibiysen tartışmayı sürdürelim, yok değilsen, ne çıkar, burada bırakırız.”⁶⁵,

Sokrates: “Gösterişli Polos, bizim arkadaşlar, çocuklar edinelim diye çırpınmamız nedendir. Yarın yaşlanacağız, yanlışlıklar yapacağız, yeni yetişen kuşak bizim sözlerimizi, işlerimizi düzeltsin diye, değil mi? Şimdi Gorgias ile ben yanılıyorsak sen bizi uyandır. Bana yanlışımı gösterirsen, kendi payıma söyleyeyim, direktmem, savımdan vazgeçerim...”⁶⁶

⁵⁹ Platon, Gorgias, 47 (447d).

⁶⁰ Platon, Gorgias, 49 (449a).

⁶¹ Platon, Gorgias, 49 (449b). Diyalogda pek çok soru mevcut ama biz birkaç tane yazmayı uygun görüyoruz.

⁶² Platon, Gorgias, 55 (454d).

⁶³ Platon, Gorgias, 55 (454c).

⁶⁴ Platon, Gorgias, 63 (462b).

⁶⁵ Platon, Gorgias, 99 (458b).

⁶⁶ Platon, Gorgias, 62 (461b).

- **Tartışma sırasında muhatabın konuyu değiştirmesi üzerine onu güzel bir üslupla yönlendirme**

Sokrates: "Söylevcinin üstün olup olmadığı konusunu istersen, araştırmalarımız için yararlı olacağı kestirirsek, ileride inceleriz."⁶⁷

- **Önyargıdan uzak durarak tartışmayı yürütme**

Sokrates: "Bir şey diyemem Polos, aramızda bir tanışıklık olmadı. *Polos:* onunla tanışmadan da mutlu olup olmadığını söyleyemez misin? *Sokrates:* Söyleyemem ya! *Polos:* Peki, Sokrates, büyük bir kralın bile mutlu olup olmadığını söyleyemem mi diyeceksin. *Sokrates:* Öyle dersem doğru olur; çünkü onun bilgi ve doğruluk durumunu bilmiyorum."⁶⁸

- **Tartışma esnasında hasmının kendi kendini tekrar etmesi ve çelişmesini anladığı anda tartışmaya son vermeyi teklif etme**

Sokrates: "...Bak, ben sana demiştim ki, bizim düşüncelerimizi başkasının çürütmesinde bir kazanç vardır, böylece tartışılan konuda ilerleme olur, sen de bu anlayışta isen konuşmayı sürdürürelim, yok değilsen çekip gideyim."⁶⁹

- **Tartışmaya dahil olan üçüncü şahsa, tartışmanın nasıl yürüdüğü hakkında bilgi verip ona uyacağı kuralları anlatarak "Moderatör" görevi üstlenme**

Sokrates: "Dostum, Hellas'ın en özgür konuşulan yeri olan Atina'ya gelmişken, konuşmanın tadından yoksun bırakılman, doğrusu, acı olurdu. Ama bir de benim durumumu düşün... uzun bir nutuk çekmeye başlarsan, sana sorulan sorulara cevap vermek istemezsen, bana oturup sana dinlemekten başka bir şey kalmaz. İyisi mi, bizim tartışmamızla gerçekten ilgileniyorsan yahut demin de dediğim gibi, onda düzeltilmesi gerekli yerler buluyorsan, istediğin sözü ele al; sıra sana gelince, Gorgias gibi, benim gibi, sor, cevap ver; sen bizi çürüt, biz seni çürütelim... Sanıyorum ki, sen, Gorgias'ın bildiklerini ben de bilirim demek istiyorsun, değil mi?", *Sokrates:* "Peki, hangisini seçiyorsun şimdi? Sen mi soracaksın ben mi sorayım?"⁷⁰

- **Muhatabının kendisini Manipüle etme niyetini anlayıp onu sistemli ve planlı konuşmaya davet etme**

Sokrates: "Nasıl konuşma bu Polos? Ben daha sana söylevciliğin ne olduğunu söylemeden sen neden bana, onun güzel olup olmadığını söylüyorsun?"⁷¹

- **Tartışma sırasında muhatabı incitmekten kaçınma ve ona karşı mütevazî bir tavır takınma**

⁶⁷ Platon, Gorgias, 60 (459c).

⁶⁸ Platon, Gorgias, 73 (470e).

⁶⁹ Platon, Gorgias, 62 (461b).

⁷⁰ Platon, Gorgias, 63 (461e- 460a).

⁷¹ Platon, Gorgias, 64 (462d).

Sokrates: "... Gerçeği söylersem kaba düşecek diye korkuyorum. Bu yüzden de cevap vermeye çekiniyorum. En azından Gorgias onun işiyle alay ediyorum diye alınacak."⁷²,

Sokrates: "... Bunu yaparsan, senin bana kızdığın gibi ben sana kızmayacağım;"⁷³

- **Tartışmayı iyi takip edip muhatabından gelecek hamleyi tahmin edebilme ve ona söz bırakmama, uyanık olma**

Sokrates: "... Çünkü söylev sanatı üstüne demin söylediklerinle şimdiki sözlerinin birbirini tutmadığını söylemeden edemeyeceğim. İşte bu yüzden, ya bu Gorgias şimdi kalkıp da sen doğruyu ortaya çıkarmak için değil, beni kıskandığın için böyle konuşuyorsun derse diye korkuyorum."⁷⁴

Sokrates: "... Şimdi Polos, isterse bana sorabilir, söylevcilik, dalkavukluğun hangi parçasıdır, diyebilir; çünkü bunu iyice anlamadı daha. Buna cevap vermediğimi görmüyor da söylev sanatı güzel midir, değil midir diye ikinci bir soru soruyor. Ama ben, ilk soruya, söylevcilik nedir sorusuna cevap vermeden, onun güzel olup olmadığı sorusuna cevap vermeyeceğim. Doğru olmaz çünkü Polos. Ama bana, söylevcilik, dalkavukluğun hangi parçasıdır diye sorarsan sevine sevine cevap veririm."⁷⁵

- **Tartışmaya davet etme**

Sokrates: "... Böyle akıl dışı bir şeye sanat diyemem ben! Söylediklerimi tartışmak istiyorsan buyur, ben varım."⁷⁶

- **Muhatabı tartışmaya zorlama veya ısrarcı olma**

Kallikles: "... Ama bakıyorum da karşıdaki sana şakadan evet demeye görsün, çocuklar gibi dört elle yapışyorsun buna, bırakmam da bırakmam diyorsun."⁷⁷ *Kallikles:* "... Ne istersen yap Sokrates."⁷⁸,

Kallikles: "Ne zorbalık bu Sokrates? Seni de tartışmanı da bırakmak istiyorum ben. İstersen başkasını bul, onunla tartış."⁷⁹ *Kallikles:* "Sen konuşmana bak, dostum."⁸⁰ *Kallikles:* "Sen kavgacısın Sokrates."⁸¹

- **Hasmının hakikati görmesi için onu düşünmeye zorlama**

⁷² Platon, Gorgias, 64 (462e).

⁷³ Platon, Gorgias, 114 (506b).

⁷⁴ Platon, Gorgias, 58 (457d).

⁷⁵ Platon, Gorgias, 65 (463b- c).

⁷⁶ Platon, Gorgias, 67 (465b).

⁷⁷ Platon, Gorgias, 106 (499a).

⁷⁸ Platon, Gorgias, 113 (505c).

⁷⁹ Platon, Gorgias, 114 (505d).

⁸⁰ Platon, Gorgias, 115 (506e).

⁸¹ Platon, Gorgias, 123 (515b).

Sokrates: "Demos Aşk, ruhunda öylesine yerleşmiş ki Kallikles, bana karşı koyuyor, bu yüzden inandıramıyorum seni. Ama konuştuğumuz üzerinde durur, bu sefer daha da iyi incelersek, sanırım hepsine inanırsın. **Öyleyse ne olur düşün;** ..."82

- **Tartışma sırasında muhatabından tam onay/tastik almak isteme**

Kallikles: "Öyle gibi. *Sokrates:* "Gibi" demen doğru değil dostum Perikles iyi bir adamsa, böyle olması gerekir."83

İnceleme yaparak tartışmayı sürdürme

Sokrates: "... Bu incelememiz sırasında sen de göreceksin ki..."84

Sokrates: "... Ama konumuzu bir de şu yönden ele alalım..."85

Sokrates: "..., bu sefer daha iyi incelersek sanırım hepsine inanırsın."86

- **Tartışma sonunda konuyu dağıtmamaya ve tekrara düşmemeye işaret etme**

Sokrates: "Bütün vaktimizi bunu tartışmakla geçirdiğimiz, dönüp dönüp hep o yere geldiğimiz, birbirimizi anlamamakta ayak dirediğimiz için sen de ben de gülünç oluyoruz."87

- **Müşterek noktaları bulma/Hemfikir olma**

Sokrates: "Öyleyse, bunda ikimiz birleşiyoruz."88

Sokrates: "Birleştiğimize göre ..."89

Kallikles: "Başka örnek getirme seninle birliğim."90

- **Tartışmada muhatabın verdiği cevapları hatırlatarak/hatırlayarak ilerleme**

Sokrates: "Böyle dememiş miydin?"91 , "...demedin mi?"92 , "...dememiş miydik?"93 , "...daha önce söylememiş miydik?"94 , "...dedindi değil mi?"95

82 Platon, Gorgias, 121 (513c- d).

83 Platon, Gorgias, 123 (515d).

84 Platon, Gorgias, 62 (461a).

85 Platon, Gorgias, 72 (470a).

86 Platon, Gorgias, 121 (513d).

87 Platon, Gorgias, 125 (517d). Bknz. Kısır Döngü.

88 Platon, Gorgias, 73 (470d).

89 Platon, Gorgias, 81 (476d).

90 Platon, Gorgias, 102 (496d). Diğer örneklerimiz; (487d), (487e), (500a), (500d), (500e), (501c), (505b), (517d).

91 Platon, Gorgias, 62 (460d).

92 Platon, Gorgias, 68 (466d).

93 Platon, Gorgias, 70 (468c).

94 Platon, Gorgias, 82 (477c).

95 Platon, Gorgias, 98 (492d).

2. 2. Tartışma Usûl ve Adabına İşaret

- **Tartışmada muhatabı alaya alma veya muhataba nazik davranmama bu durumun muhatabına göre değişiklik göstermesi (hasmı kibarsa o da kibar hasmı kabaysa o da kaba)⁹⁶**

Sokrates: "... Daha bu yaşta unutkanlığa başlarsan, yarın yaşlanınca ne yapacaksın Polos?"⁹⁷

Sokrates: "... Yalnız ne olur, biraz yumuşak davran bana sayın bayım, yoksa çekip giderim yanından."⁹⁸

Sokrates: "Sana imreniyorum Kallikles, küçük sırları öğrenmeden büyüklerini öğrenmişsin. Olamaz sanırdım bunu. Ama biz tartışmamıza gelelim."⁹⁹

- **İslah edici ve Fazilet mücadelesi veren bir tavır sergileme**

Sokrates: "... Yalnız ben, tek başına kalan ben, senden yana olmayacağım, çünkü beni inandıramıyorsun; sadece karşıma yalancı tanıklar çıkararak elimden tek malımı, gerçeği/hakikati almak istiyorsun. Ama ben şöyle düşünüyorum: söylediklerimin doğruluğuna seni, bir seni bile tanık gösteremezsem, konuşmamıza hiçbir iyiliğim dokunmamış olacaktır; senin için de böyle, sen de söylediklerinin doğru olduğuna beni tanık gösterebilmelisin."¹⁰⁰

Sokrates: "İşte ben de mahkemeye verilirsem, o duruma düşeceğimi iyi biliyorum. Çünkü halka, onlara iyi, yararlı görünen zevkleri verdiğimi söyleyemeyeceğim gibi, bu zevkleri hazırlayanlarla, halkın hoşuna gidenlerin yerinde de olmak istemem. Biri çıkar da akıllarını karıştırarak gençleri bozduğumu, yaşlıları da gerek yalnızken gerek kalabalık içinde acı sözlerle kötülediğimi söylese, benim saklamadan, "Bütün bunları doğruluk kaygısıyla, sizin yararınız için yaptım yargıçlar, başka bir şey değil" diye cevap vermem de boşunadır. İşte bunun için başıma gelmeyen kalmaz."¹⁰¹

- **Liyakatli olma/İşi ehline verme**

Sokrates: "... Diyelim ki, bir hekim ya bir gemi yapıcısı ya da herhangi bir zanaatçı seçmek için bir toplantı yapılırsa, söylevciyi toplantıya alırlar mı? Almazlar değil mi? Çünkü bütün seçimlerde bir işin en ustası kimse onun seçilmesi gerekir. Bunun gibi bir tersane, bir sur, bir liman yapılacaksa söylevcinin sözü dinlenmez o işlerde kim usta ise onun sözü dinlenir. Bir savaş

⁹⁶ Özellikle Polos'u alaya/ti 'ye alır. (456a), (462a), (462d), (463c), (463d), (463e), (464e), (466a), (466b), (467b), (471d), (486e), (489a), (489d), (505c), (506b), (521b).

⁹⁷ Platon, Gorgias, 67 (466a).

⁹⁸ Platon, Gorgias, 94 (489d).

⁹⁹ Platon, Gorgias, 104 (497c).

¹⁰⁰ Platon, Gorgias, 75 (472ab).

¹⁰¹ Platon, Gorgias, 130 (522b).

düzenlemek ya da böyle bir surum almak için komutanlar seçmek gerekse, askerlerin sözü dinlenir, söylevcinin değil.”¹⁰²

- **Muhataba öğütte bulunma**

Sokrates: “... Öyleyse, doğruluğu bütün erdemleri, sağlıkta da ölümdede uygulamaktan başka iyi bir yol olmadığını öğreten aklın kılavuzluğuna uyalım. Bu yolu tutalım.”¹⁰³

- **Önyargıdan uzak durarak tartışmayı yürütme**

Sokrates: “Bir şey diyemem Polos, aramızda bir tanışıklık olmadı.” *Polos:* Onunla tanışmadan da mutlu olup olmadığını söyleyemez misin?”, *Sokrates:* Söyleyemem ya!”, *Polos:* Peki, Sokrates, büyük bir kralın bile mutlu olup olmadığını söyleyemem mi diyeceksin.”, *Sokrates:* Öyle dersem doğru olur; çünkü onun bilgi ve doğruluk durumunu bilmiyorum.”¹⁰⁴

- **Muhatabı ahlâki olmaya davet etme**

Sokrates: “... Bunları doğru olarak mı, yanlış olarak mı yapanı, hangisini demek istiyorsun? *Polos:* Ne türlü olursa olsun kıskanmaz mısınız? *Sokrates:* Tövbe de Polos!”¹⁰⁵,

Sokrates: “Gülüyor musun Polos? Demek bu da yeni çürütme yolu... Karşındaki sana bir söz söyleyecek, sen onun sözlerini çürüteceğine güleceksin.”¹⁰⁶

- **Hasmın mukâberede bulunduğunu belirtme**¹⁰⁷

Polos: “Ne olmuş yani... Gerekli cevapları verdikten sonra...”¹⁰⁸

Polos: “Gülünç bir inanış bu Sokrates.”¹⁰⁹

Polos: “Kimsenin doğru bulmayacağı bir söz söylemekle, sen kendi kendini çürüttün, farkında değil misin? Sor arkadaşlara!”¹¹⁰

- **Cevapla yetinmeyip sonunda onun pekiştirmesini yapma**

Sokrates: “Öyleyse, kötülük etmenin kötülük görmekten daha çirkin olduğu, doğruluğun eşitlik demek olduğu, yalnız törelere göre değil tabiata göre de doğru çıkıyor. Demek ki sen demin tabiatın yasalarla birbirine karşıt olduğunu söylerken yanıldın; beni, bu karşıtlığı bile bile, salt

¹⁰² Platon, Gorgias, 56 (455b).

¹⁰³ Platon, Gorgias, 135 (527e).

¹⁰⁴ Platon, Gorgias, 73 (470e).

¹⁰⁵ Platon, Gorgias, 71 (469a).

¹⁰⁶ Platon, Gorgias, 77 (473e).

¹⁰⁷ Tartışma Usûl ve Âdâbı başlığı altında sıralanan maddeleri hazırlarken İbrahim Emiroğlu, “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzali'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinin İncelenmesi”, 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzali Sempozyumu, 7-8-9 Ekim 2011 İstanbul. (Basım: İstanbul 2012, ss. 667-701.) Adlı çalışmadan format ve teknik olarak hayli yararlandık.

¹⁰⁸ Platon, Gorgias, 48 (448b).

¹⁰⁹ Platon, Gorgias, 76 (472e).

¹¹⁰ Platon, Gorgias, 77 (473e). Diğer örneklerimiz. (461b-c), (472e), (480e)

karşımdakini şaşırtmak için bir oyuna kalkmakla, yasalar üzerinde konuşurken sözü tabiata, tabiat üzerinde konuşurken de yasalara çevirmekle boş yere suçladın, değil mi?"¹¹¹

Sokrates: "Bak, çok sayın Kallikles, bu konuşmada benim durumum senin durumuna hiç benzemiyor. Sen, sözlerimin değişmediğini söylemekle beni suçluyorsun; bense, tartıştığımız konular değişmeden senin sözlerinin boyuna değiştiğini söylemekle yeriyorum seni. Çünkü önce en iyisi, en üstün olan en güçlü olandır dedin; sonra en bilgili olandır dedin, şimdi de ortaya başka bir görüş çıkarıyorsun; en üstün, en iyi olan, şimdi söylediğine göre; en yiğit olanmış."¹¹²

- **Muhataptan sağlam delil isteme**

Sokrates: "Bu tartışmada oy sayısından başka dayanağın yoksa, bırak da ben sorayım, sen de tanıtlama yolunu bir dene bence en iyisi odur."¹¹³

- **Muhatabına güvenmeme itirafını samimi görmeme**

Sokrates: "Düşündüğünün tersini söylersen anlaşmayı bozmuş olursun Kallikles, doğruyu araştırma işindeki yardımın yarım kalır."¹¹⁴

- **İddianın gereğinin doğurduğu probleme dikkat çekme**

Kallikles: "Konuşmayı bu konulara sürüklemekten utanmıyor musun Sokrates? *Sokrates:* Ben mi sürüklüyorum güzel dostum, yoksa ne türlü olursa olsun hiç ayırt etmeden zevk veren her şeyi mutluluk sayan, iyi ve kötü zevkler diye bir ayırım yapmayan mı?"¹¹⁵

Sokrates: "... Bak dostum, ne çeşitten olursa olsun her zevkli olan şey iyi midir, diye soruyorum sana. Böylece, bunun arkasından kapalı olarak söylenen birtakım çirkin sonuçlar ve daha başkaları sökün eder."¹¹⁶

- **Apaçık şeylere karşı çıkma**

Kallikles: "İnandıramıyorsun Sokrates, çünkü fiçuları dolu olan adamın artık hiçbir zevki yoktur, küpleri bir kez dolduktan sonra neşesi de üzüntüsü de kalmaz;"¹¹⁷

Sokrates: "Söylediklerime gerçekten direniyor musun Kallikles? *Kallikles:* Direniyorum ya!"¹¹⁸

Kallikles: "Söylediğin sözlerin bence hiçbir önemi yok, Gorgias'ın hatırı için cevap verdim deminden beri."¹¹⁹

¹¹¹ Platon, Gorgias, 94 (489b).

¹¹² Platon, Gorgias, 96 (491b). Diğer örneklerimiz. (489a-b), (493d), (495b), (503b), (521e)

¹¹³ Platon, Gorgias, 77 (474a). Diğer örneklerimiz. (471e), (473d).

¹¹⁴ Platon, Gorgias, 100 (495a)

¹¹⁵ Platon, Gorgias, 100 (494e).

¹¹⁶ Platon, Gorgias, 100 (495b).

¹¹⁷ Platon, Gorgias, 99 (494ab).

¹¹⁸ Platon, Gorgias, 100 (495b).

¹¹⁹ Platon, Gorgias, 113 (505c).

3. Tartışmada Mantıksal Delilleri ve Yöntemleri Kullanma

Eflâtun'un döneminde mantık ilminin belli prensipleri tespit edilip sistemli hale getirilmemiştir; fakat bu durum mantık ilminin olmadığı veya kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Eflâtun'un üzerinde çalıştığımız Gorgias diyalogunda mantıksal delillere başvurduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

- Akıl ilkelerine başvurma

Özdeşlik İlkesi

Sokrates: "İnsanda bir anda hem bulunan hem bulunmayan bir şey varsa, iyilikle kötülük olmaz bu..."¹²⁰

Sokrates: İyiler, kendilerinde iyilik olduğu için iyi, güzellerde kendilerinde güzellik olduğu için güzel değil midir?¹²¹

Üçüncü halin imkânsızlığı

Sokrates: "Bir şey ne iyi ne kötü, ya da sadece kötü ise, onu istemeyiz."¹²²

Çelişmezlik İlkesi

Sokrates: "Onlar birbirine karşıt olduğu gibi sağlıklı hastalıkta öyle değil midir? Bir adamda bunların ikisi birden bulunmaz, ikisi de olmasın olmaz."¹²³

- **Tanım Başvurmak:** "Eflâtun burada muhatabına karşı tanımı kullanmasındaki önemli husus onun kesin bir tanım ortaya koymaktan çok tartışmanın seyrini, fikrin yol almasını gösterme, bir şeyin aslına ve doğru fikrine ulaşmaya çabalamadaki gayretidir, bu da haliyle diyalektik ilerleyiştir."¹²⁴

Retorik (Söylev sanatı): "Mahkemelerde ya da başka toplantılarda doğru olan ya da olmayan şeyler üstüne bir kandırma sanatıdır."¹²⁵

Aritmetik: "... sözlerden doğan bir sanattır."¹²⁶

Hesap: "... sözlerle ilgili sanatlardandır."¹²⁷

Retorik: "... kandırma sanatıdır."¹²⁸

¹²⁰ Platon, Gorgias, 102 (496b).

¹²¹ Platon, Gorgias, 104 (497e).

¹²² Platon, Gorgias, 70 (468c).

¹²³ Platon, Gorgias, 101 (495e).

¹²⁴ Platon, Gorgias, 55 (454b).

¹²⁵ Platon, Gorgias, 55 (454b).

¹²⁶ Platon, Gorgias, 51 (451a).

¹²⁷ Platon, Gorgias, 52 (451b).

¹²⁸ Platon, Gorgias, 53 (453a).

Retorik: "Bir çeşit zevk ve tat veren görenek?"¹²⁹

Mutluluk: "Evet, çünkü mutluluk, fenalıklardan kurtulmak değil, onlara düşmemektir."¹³⁰

Felsefe: "Akıllıyı aptal eden bir sanattır."¹³¹

Doğruluk: "Taşkınlık, ölçsüzlük, hesapsız harcama, insanı erdeme ve mutluluğa götürür geri kalanı sadece gösteriş, tabiata aykırılık, budalaca sözler ve saçmalaktır."¹³²

Erdem: "Kendimizin ve başkalarının isteklerinin yerine getirmektir."¹³³

Yasa: "... Bedene düzen, düzgünlük veren "sağlıktır." ... Ruhun davranış düzenine, düzgünlüğüne "yasalara uygunluk" ve "yasa" adı verilir."¹³⁴

- Sınıflandırma

"Beden ve ruh diye iki şey var ya, bu iki şeye uygun düşen iki de sanat vardır. Bunlardan ruhla ilgili olan siyaset sanatıdır; bedenle ilgili olan öteki için ise ben bir tek ad vereceğim. Onu ikiye ayırabiliriz, birine beden eğitimi birine de hekimlik deriz. Bunun gibi siyaseti de ikiye bölüp birine yargılama diyebiliriz, ki birine beden eğitimine karşılık düşer; öteki yasalardır, hekimliğe karşılık düşer. ..." ¹³⁵

- "İki çeşit kandırma vardır."¹³⁶

- "İki çeşit fenalık vardır. Kötülük etmek ve kötülük görmek."¹³⁷

- "İki çürütme yolu vardır."¹³⁸

- "... iyi zevkler, kötü zevkler."¹³⁹

- "İki çeşit söylevcilik..."¹⁴⁰

- "İki çeşit fenalık: Kötülük etmek ve kötülük görmek."¹⁴¹

- Akıl yürütme

¹²⁹ Platon, Gorgias, 64 (462c).

¹³⁰ Platon, Gorgias, 83 (478c).

¹³¹ Platon, Gorgias, 91 (486b).

¹³² Platon, Gorgias, 98 (492bc).

¹³³ Platon, Gorgias, 111 (503c).

¹³⁴ Platon, Gorgias, 112 (504c).

¹³⁵ Platon, Gorgias, 66 (464c).

¹³⁶ Platon, Gorgias, 56 (454e).

¹³⁷ Platon, Gorgias, 117 (509d).

¹³⁸ Platon, Gorgias, 75 (472c).

¹³⁹ Platon, Gorgias, 107 (499b).

¹⁴⁰ Platon, Gorgias, 111 (503a).

¹⁴¹ Platon, Gorgias, 117 (509c).

Sokrates: "Dülgerlik öğrenmiş bir kimse dülgerdir."¹⁴²

Sokrates: "Sen söylev sanatının konusu doğruluktur derken, demek ki diye düşünmüştüm, bu sanat eğriliğe gelmez. Ama bunun hemen arkasından, söylevcinin bu sanatı kötüye de kullanabileceğini söyleyince, düştüğün çelişmeye şaşıtm. Bak, ben sana demiştim ki, bizim düşüncelerimizi başkasının çürütmesinde bir kazanç vardır, böylece tartışılan konuda ilerleme olur."¹⁴³

Kallikles: "... İşte karşıdaki, düşündüğünü söylemekten çekindi mi bu yüzden kendisiyle çelişkiye düşüyor."¹⁴⁴

Sokrates: "Öyleyse, her şeyde olduğu gibi, zevki iyilik için yapmalı yoksa iyiliği zevk için değil."¹⁴⁵

Sokrates: "... Çünkü insanlar, hızlı koşamadıkları için değil doğru olmadıkları için eğrilik yaparlar."¹⁴⁶

Sokrates: "... Mahkemeye verilir de senin anlattığın tehlikelerle karşılaşırsam, beni mahkemeye veren yüzde yüz kötü bir adamdır. Çünkü iyi bir adam suçsuzu suçlamaz."¹⁴⁷

- **Bitişik Şartlı Kıyas**

Sokrates: "Bir boksör, boks sanatını yanlış yolda kullanırsa bundan dolayı onun öğretmenini suçlamak ya da şehirden sürmeye kalkmak doğru değildir."¹⁴⁸

Sokrates: "Evet Polos, benim görüşüm bu; kadın olsun erkek olsun, *kim iyi ise mutludur*; doğruluktan ayrılan, kötü olan mutlu değildir."¹⁴⁹

- **Ayrık Şartlı Kıyas**

Sokrates: "Bir şey ya iyidir ya kötüdür ya da ne iyi ne kötüdür değil mi?"¹⁵⁰

- **Çelişkiye İşaret**

Sokrates: "Çünkü söylev sanatı üstüne demin söylediklerinle şimdiki sözlerinin birbirini tutmadığını söylemeden edemeyeceğim."¹⁵¹

¹⁴² Platon, Gorgias, 61 (460b).

¹⁴³ Platon, Gorgias, 62 (461a).

¹⁴⁴ Platon, Gorgias, 88 (482e).

¹⁴⁵ Platon, Gorgias, 108 (500a).

¹⁴⁶ Platon, Gorgias, 128 (520c).

¹⁴⁷ Platon, Gorgias, 129 (521cd).

¹⁴⁸ Platon, Gorgias, 62 (460d).

¹⁴⁹ Platon, Gorgias, 73 (470e).

¹⁵⁰ Platon, Gorgias, 70 (467e).

¹⁵¹ Platon, Gorgias, 59 (457e).

Sokrates: "Sen söylev sanatının konusu doğruluktur derken, demek ki diye düşünmüştüm, bu sanat eğriliğe gelmez. Ama bunun hemen arkasından, söylevcinin bu sanatı kötüye de kullanabileceğini söyleyince, düştüğün çelişmeye şaşıtm."¹⁵²

Sokrates: "Gorgias, şu Polos söylev çekmeyi (nutuk atma) çok iyi öğrenmiş ama Khairephon'a verdiği sözü yerine getirmiyor."¹⁵³

Sokrates: "Bak Gorgias, şimdi yaptığımız gibi, soru sorup cevap vermeye devam edelim de Polos'un ki gibi söylevleri (nutuğu) başka bir güne bırakalım mı?", "Sana sorulanları kısa kısa cevaplar vermeye katlanır mısınız?" *Gorgias:* Kimi cevap, ister istemez uzun olur Sokrates. Ama ben elimden geldiğince kısa kesmeye bakacağım.", "Çünkü olabildiği kadar kısa tutmak benim sanatımın gereklerinden?"¹⁵⁴

Kallikles: "Tam işini bilen söylevcilerdensin Sokrates, tartışmayı gürültüye getirmek istiyorsun."¹⁵⁵

- **Meşhurat**¹⁵⁶

Sokrates: "Demin, çoğunluğun düşüncesine göre, doğruluk eşitlik demektir, kötülük etmek de kötülük görmekten daha çirkindir diyen sen değil miydin Kallikles?"¹⁵⁷

Kallikles: "Evet, çoğunluk senin dediğin gibi düşünür."¹⁵⁸

- **Müsellemat:**

Sokrates: "Bu söylediğimi genel olarak doğru buluyorsan, demek ki, yapanın etkisine, yapılanın tepkisi karşılık düşer."¹⁵⁹

- **Karmaşık sorular (Complex question fallacy):**

Polos: "Ne? Söylevciler zorbalara benzemiyor mu?", "İstediklerini öldürmüyorlar mı?", "İstediklerinin malını elinden almıyorlar mı?", "İstediklerini sürdürmüyorlar mı?"¹⁶⁰

Sokrates: "Sence, daha fena, daha çirkin olan, az fena, az çirkin olandan yeğ değil midir?", "Cevap ver Polos, çekinme.", "Seni iyi edecek olan hekimin eline kendini çekinmeden, efendice bırakırsan bundan bir kötülük görmezsin.", "Ya "evet" de, ya "hayır".¹⁶¹

¹⁵² Platon, Gorgias, 61- 62 (460bd).

¹⁵³ Platon, Gorgias, 48 (448d).

¹⁵⁴ Platon, Gorgias, 49 (448 d ve 449 b-c). Diyalogları incelediğimiz de Retorik sanatında uzman olan Gorgias ve onun takipçisi olan Polos'un kendi uzmanı oldukları alanda çeliştiklerini görmekteyiz.

¹⁵⁵ Platon, Gorgias, 88 (482c).

¹⁵⁶ Popülizm.

¹⁵⁷ Platon, Gorgias, 94 (488e).

¹⁵⁸ Platon, Gorgias, 94 (489a).

¹⁵⁹ Platon, Gorgias, 81 (476d).

¹⁶⁰ Platon, Gorgias, 68 (466c).

¹⁶¹ Platon, Gorgias, 79 (475d).

Polos: "Demek sen, kötülük yapmaktansa, kötülük görmeyi yeğlersin, öyle mi"?

Sokrates: "İkisini de istemem, ama birini seçmem gerekti mi, kötülük yapmaktansa kötülük görmek yeğdir."¹⁶²

- **Kaba kuvvete başvurma (Arg. ad Baculum)**

Kallikles: "Birtakım sözcüklere sarılıp onlar üzerinde cambazlık etmekten utanmıyor musun bu yaşta Sokrates! Ben sana, üstün olan iyidir, demedim mi?"¹⁶³

Kallikles: "... Ama yaşlılığında da felsefe ile uğraşan, felsefeyi bırakmayan birini gördüm mü, bir temiz dövmek isterim Sokrates; çünkü böylesi, demin de söylediğim gibi, birtakım değerleri de olsa, kadınlaşmıştır bence."¹⁶⁴

Kallikles: "Kaba kaçacak ama, bu gibilerin suratının orta yerine, başına ne gelir diye düşünmeden, patlatmalı yumruğu."¹⁶⁵

- **Kişiyi Hedef Alan Delil (Arg. ad Hominem)**

Kallikles: "Ne antika adamsın Sokrates, sokak söylevcisine yakışır böyle konuşmak."¹⁶⁶

Kallikles: "Sensin asıl onu yapan Sokrates."¹⁶⁷ (Ad hominem "sen de" yanışı)

Kallikles: "İyi ya, bitir sözünü, saçmalarını sırala."¹⁶⁸

Kallikles: "Sen kavgacısın Sokrates!"¹⁶⁹

- **Otoriteye Başvurma (Arg. ad Verecundiam)**

Gorgias: "Sözü buraya getirmen iyi oldu Sokrates, ben de sana söylev sanatının ne biçim bir sanat olduğunu açıklamaya çalışacağım. Duymuşsundur, bilirsin sanırım, Atinalılar tersanelerini, surlarını, limanın planlarını, Temistokles ile Perikles'in öğütlerine uyarak yapmışlardır, yoksa kalfaların sözü ile değil."¹⁷⁰

- **Popüler Olana Başvurma (Arg. ad Populum)**

Sokrates: "Demin, çoğunluğun düşüncesine göre, doğruluk eşitlik demektir, kötülük etmek de kötülük görmekten daha çirkindir diyen sen değil miydin Kallikles?"¹⁷¹

¹⁶² Platon, Gorgias, 72 (469c).

¹⁶³ Platon, Gorgias, 94 (489c).

¹⁶⁴ Platon, Gorgias, 91 (485d).

¹⁶⁵ Platon, Gorgias, 91 (486c).

¹⁶⁶ Platon, Gorgias, 100 (494e).

¹⁶⁷ Platon, Gorgias, 100 (495b).

¹⁶⁸ Platon, Gorgias, 103 (497a).

¹⁶⁹ Platon, Gorgias, 108 (515a).

¹⁷⁰ Platon, Gorgias, 57 (455e).

¹⁷¹ Platon, Gorgias, 99 (488e).

Kallikles: "Dinle beni dostum, ayak direme de "iş kıvrmanın felsefesini öğren, akıllı uslu tanınmaya bak, ince lafları bırak." Bilmem, "sana sadece evinde oturma gücünü verenler..." "için deli mi demeli, budala mı?" "Laf ebesi enayilere özenmeyi bırak da sayın, değerli, ne yaptığını bilen kimseleri örnek al kendine."¹⁷²

Kallikles: "Evet, çoğunluk senin dediğin gibi düşünür."¹⁷³

- **Tartışılan Konuyu Bilmeme veya Bilmezlikten Gelme (İgn. Elenchi)**

Khairrephon: "Peki, şimdi neci diyeceğiz ona? Gorgias'ın uğraştığı sanat nedir? *Polos:* Bak, Khairrephon, insanların çalışarak öğrendikleri birtakım sanatlar vardı, bunların kökü görgüdür; görgüye dayanarak yaşayanın hayatı, bu bakımdan sanata uygun olur, oysa görgüye, uğraşmaya dayanmadı mı yaşamışın ne yön alacağı belli olmaz, her şey baht işidir; adamın biri şu yoldan giderek şu sanatı edinir, öbürü başka yoldan, başka bir sanatı. Ama en iyi insanlar, en iyi sanatları öğrenirler. İşte bizim dostumuz, Gorgias da insanların en iyilerinden biri olduğu için, onun sanatı da sanatların en soylusudur."¹⁷⁴

Sokrates: "Gene işi karıştırdın Gorgias, ben bunun içinden nasıl çıkarım?"¹⁷⁵

Sokrates: "Anlıyorsun Kallikles, ama anlamamazlıktan geliyorsun."¹⁷⁶

Polos: "İstemiyorsun da ondan, yoksa benim gibi düşünmen gerekir."¹⁷⁷

Kallikles: "Ben anlamıyorum Sokrates, kim anlıyorsa ona sor."¹⁷⁸

- **Belirsizlik**

Sokrates: "Soru mu soruyorsun, yoksa bir söze mi başlıyorsun? *Polos*"¹⁷⁹

Sokrates: "Köpek aşkı için *Polos*, bana bir soru mu soruyorsun, yoksa bir düşünceni mi söylüyorsun, anlamıyorum."¹⁸⁰

- **Konudışılık**

Sokrates: "... Ama biz gene tartışmamıza gelelim."¹⁸¹

- **Tartışmanın sistemli bir şekilde yürümesini sağlama**

Sokrates: "Bak Gorgias, şimdi yaptığımız gibi, soru sorup cevap vermeye devam edelim de *Polos*'unki gibi söylevleri (nutuğu) başka bir güne bırakalım mı? Sana sorulanları kısa kısa

¹⁷² Platon, Gorgias, 92- 93 (487cd).

¹⁷³ Platon, Gorgias, 94 (489a).

¹⁷⁴ Platon, Gorgias, 48 (448c).

¹⁷⁵ Platon, Gorgias, 52 (451d).

¹⁷⁶ Platon, Gorgias, 103 (497a).

¹⁷⁷ Platon, Gorgias, 74 (471d).

¹⁷⁸ Platon, Gorgias, 113 (505c).

¹⁷⁹ Platon, Gorgias, 68 (466b).

¹⁸⁰ Platon, Gorgias, 68 (466c).

¹⁸¹ Platon, Gorgias, 104 (497c).

cevaplar vermeye katlanır mısın? *Gorgias*: Kimi cevap, ister istemez uzun olur Sokrates. Ama ben elimden geldiğince kısa kesmeye bakacağım. Çünkü olabildiği kadar kısa tutmak benim sanatımın gereklerinden?"¹⁸²

- **Kavram tahlilinde bulunma**

Sokrates: "Hadi cevap ver bakalım: Ustası olduğunu başkalarına da öğretebildiğini söylediğin şu sanat, nenin sanatıdır?", "Söz gelişi sana dokumacılıktan söz açsam, dokumacılık kumaş yapmaktır dersin"... "Değil mi?", *Gorgias*: "Evet", *Sokrates*: "Ee... Musiki de ezgilerin birleşmesiyle ilgili değil mi?", *Gorgias*: "Öyle, *Sokrates*: "... Söylev sanatı ne ile ilgilidir?", *Gorgias*: "Sözlerle". *Sokrates*: "Ne çeşit sözlerle *Gorgias*?", "Hastalara nasıl iyi olacaklarını öğreten sözlerle mi?", *Gorgias*: ""Hayır"". *Sokrates*: "Öyleyse söylev sanatı her çeşit sözlerle uğraşmıyor!" *Gorgias*: "Uğraşmıyor ya!"¹⁸³

- **Tahlilde bulunma /Çıkarım yapma**

Sokrates: "İşte bu sözde iki soru vardır; ikisine de cevap vereyim."¹⁸⁴

Sokrates: "Çıkacak olan şu dostum."¹⁸⁵

Sokrates: "... Demek, şu sonuç ortaya çıkıyor."¹⁸⁶

Sokrates: "Dinlediğim, inandığım hikâyeden şu sonucu çıkardım ben *Kallikles*."¹⁸⁷

- **Karşılaştırma yapma**

Sokrates: "Biri bilgisiz olarak inanmaktan doğar, öteki bilerek inanmaktan."¹⁸⁸

Sokrates: "... bilgisizin biri, bilgisiz kimseleri kandırmakta, bilgiliden daha ustadır."¹⁸⁹

Sokrates: "...beden eğitimimin süse orantısı ne ise, hekimliğin açılığa orantısı da odur. Yahut beden eğitiminin süse orantısı ne ise, yargılamanın sofistliğe orantısı odur."¹⁹⁰

Polos: "Bunu çürütmek ötekilerini çürütmekten daha güç *Sokrates*."¹⁹¹

Kallikles: "Felsefe eğitimin bir parçası olarak iyi bir şeydir; bir adamın gençken bu eğitimden geçmesinin ayıplanacak bir yanı yoktur. Ama yaş ilerledikçe, felsefe gülünç olmaya başlar."¹⁹²

¹⁸² Platon, *Gorgias*, 49 (449bc).

¹⁸³ Platon, *Gorgias*, 49- 50 (449ce).

¹⁸⁴ Platon, *Gorgias*, 68 (466c).

¹⁸⁵ Platon, *Gorgias*, 104 (497d).

¹⁸⁶ Platon, *Gorgias*, 93 (487d).

¹⁸⁷ Platon, *Gorgias*, 132 (524b).

¹⁸⁸ Platon, *Gorgias*, 56 (454e).

¹⁸⁹ Platon, *Gorgias*, 60 (459b).

¹⁹⁰ Platon, *Gorgias*, 67 (465c).

¹⁹¹ Platon, *Gorgias*, 76 (473b).

¹⁹² Platon, *Gorgias*, 90 (484e).

Örneklerle açıklama

Gorgias: "... Bak sana inandırıcı bir örnek vereyim: Kardeşim Herocidus'un ya da başka hekimlerin yanında çok görmüşümdür; hastanın biri, bakarsın, hekimin verdiği ilacı istemez, bıçak altına yatmaya, bir yerinin kızgın demirle dağlanmasına razı olmaz."¹⁹³

Sokrates: "Bu durum, gerçekten mi iyidir, yoksa yalnızca görünüşçe mi iyidir? Bir örnekle anlatayım... Sağlam görünen kişiler vardır, ama onların sağlıkça iyi bir durumda olmadıklarını bir hekim ya da beden eğitimcisi ilk görüşte anlayıverir."¹⁹⁴

- İnatlaşma

Polos: "Bunlar, daha öce söylediklerine uygunsuz da Sokrates, bana aykırı geliyor."¹⁹⁵

Kallikles: "(Sokrates söylediklerine) "direniorum ya!"¹⁹⁶

Sokrates: "... Bütün vaktimizi bunu tartışmakla geçirdiğimiz, dönüp dönüp hep o yere geldiğimiz, birbirimizi anlamamakta ayak dirediğimiz için, sen de ben de gülünç oluyoruz."¹⁹⁷

- Benzetme

Kallikles: "... yaş ilerledikçe, felsefe gülünç olmaya başlar. Ben bu gibileri konuşurken kekeleyen çocuklara benzemeye özenen kimselere benzetirim."¹⁹⁸

Kallikles: "... demin de söyledim ya taş gibi bir yaşamdır onunkisi."¹⁹⁹

Sokrates: "Bence devlet adamının durumu sofistinin durumuna benzemektedir."²⁰⁰

Sokrates: "... Çocuklardan kurulu bir mahkemede aşçının suçladığı hekim gibi yargılanırım."²⁰¹

- Atasözleri kullanma (Darb-ı Mesel)

Sokrates: "Masal yarıda kalmaz, ucuna varır."²⁰² (505 d),

Sokrates: "...Eski bilginlerin dediği gibi, benzeri benzerine..."²⁰³ (510 b).

- İddianın gereğinin realite ile çeliştiğini gösterme

¹⁹³ Platon, *Gorgias*, 57 (456a).

¹⁹⁴ Platon, *Gorgias*, 66 (464a).

¹⁹⁵ Platon, *Gorgias*, 86 (480e).

¹⁹⁶ Platon, *Gorgias*, 100 (495b).

¹⁹⁷ Platon, *Gorgias*, 125 (517d).

¹⁹⁸ Platon, *Gorgias*, 90 (485a).

¹⁹⁹ Platon, *Gorgias*, 99 (494b).

²⁰⁰ Platon, *Gorgias*, 127 (519c).

²⁰¹ Platon, *Gorgias*, 129 (521e). Diğer örneklerimiz: (493b), (493d), (494b), (505e), (508e), (518a-c).

²⁰² Platon, *Gorgias*, 114 (505d).

²⁰³ Platon, *Gorgias*, 118 (510b).

Sokrates: "İnsanları daha iyi ettikleri doğruysa, yararlı oldukları kimselerden yalnız onların para almamaları gerekir."²⁰⁴ (520 c)

4. Sonuç ve Değerlendirme

Eflâtun bu diyalogunda retoriğin; ahlâk, siyaset, tıp, beden eğitimi ve gemicilik gibi alanlarda oynadığı role değinmektedir. O, burada hitabet sanatının bir kandırma sanatı olduğunu belirtiyor. Onun bu görüşü desteklemek içinde salt bir yöntemden ziyade farklı metotları kullanmakta olduğu gözlemlenmektedir. Filozofumuz hem kendi görüşünü tutarlı, rasyonel biçimde ortaya koymaya hem de muhataplarının/hasımlarının görüşlerinin eksikliğini ve tutarsızlığını sergilemeye çalışmaktadır.

Eflâtun kendi görüşlerini hocası Sokrates'i konuşturarak ortaya koyarken **diyalektik yöntemin** güzel bir uygulamasını bize sunmaktadır. Filozof için diyalektik yöntem büyük önem taşımaktadır; çünkü bu yöntem duyular dünyasından kalkarak kavramların hakiki mahiyeti ve niteliğinin yer aldığı ideler alemini düşünerek, hatırlayarak zihnin serüveni ve rasyonel çabası olduğunu bize göstermektedir.

Söz konusu diyalogda Sokrates'in tartıştığı kişilerin konuşmalarında dönemin siyasi yapısının çalkantılı bir zamandan geçtiğini anlamakta zorlanmayız. Özellikle bir devlet adamı kimliği ile karşımıza çıkan Kallikles'in savunmuş olduğu demokrasi anlayışına karşı çıkan Sokrates'in görüşleri bize demokratik yönetimden zorba bir düzene geçen Antik şehir devleti olarak zihnimizde canlanmaktadır. Diyalogun baş kahramanı Sokrates de bu kötü gidişatı söylev sanatı (retorik) ve bu sanatı öğreten ve icra eden sofistlerden bilmektedir. Diyalogda Gorgias'ın söylev sanatı üzerine Sokrates'e verdiği cevaplardan yozlaşan demokratik sistemden retorları suçlamakta haklı olduğunu düşünmekteyiz.²⁰⁵

Gorgias'ın retoriği bir kandırma/ikna etme sanatı olarak ileri sürmesini ve bu sanatı diğer bütün sanatların üzerinde tutmasını diyalogun ana çizgisi olarak gösterebiliriz. Onun iddia ettiği bu görüş ile biz Gorgias'ın doğada insanı diğer varlıklardan ayıran düşünme gücünü yok saydığını söyleyebiliriz. Zira o bu görüşle akli saf dışı bırakmış ve onun yerine retorik sanatının emrine vermiştir. Böylece insanın düşünerek gerçeğe ulaşması yerine çeşitli dil oyunları ile süslenmiş etkili bir konuşma ile ikna edilmesinin daha doğru olduğunu ileri sürmüştür²⁰⁶. Üzerinde çalıştığımız diyalogun genel konusu budur.

Diyalogun tartışma amacı ise doğruya/hakikate ulaşma çabası olarak belirtilmektedir. Onun diyaloglarında kendi bu durumu açık bir ifadeyle dile getirmese de tartışma **mantıksal bir işlevi** içerisinde yürümektedir. O ulaşmak istediği ana kavram veya hakikate varmak için

²⁰⁴ Platon, Gorgias, 128 (520c).

²⁰⁵ Platon, Gorgias, 50- 51 (450b-c). Diğer örneklerimiz: (452d-e), (454b), (455b).

²⁰⁶ Platon, Gorgias (452e) ve (453a).

diyaloglarında muhatabına soru sorma, kibar davranma, sabırlı olmanın yanı sıra muhatabını onaylamaktan da çekinmez. Fakat o, yer yer hasmını alaya/tiye almaktan da geri kalmaz.

Buradan anlıyoruz ki Aristo mantığın kurucusu gibi olsa da onun döneminden önce yazılmış olan bu felsefi metinler mantıksal işleyişten azade değildir; sadece adı konulmamış ve sistematik bir şekilde kuralları yazılmamıştır. Eflâton'un özelde bu diyalogu mantığın kurulmasında Aristo'nun yetişmesinde önemli bir konuma ve değere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi 2*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 219.
- Emiroğlu, İbrahim. "Eflâton'un Devlet Diyalogunun Tartışma Usûlü Açısından İncelenmesi." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Sayı (27 Aralık 2019)*, 211- 232.
- Emiroğlu, İbrahim. "Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzali'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinin İncelenmesi", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzali Sempozyumu*. 1/ 667- 701 İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları. 2012.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Duman, M. Akif. *Platon'un Retorik Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Platon. *Diyaloglar/Gorgias*. çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Toktaş, Fatih. *Felsefe Tarihi*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 212.



Sâbilikte Kuşta Kavramının Mahiyeti
The Nature of the Kushta Concept in Mandaeism

Mıhdad AKTULGA

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı/Türkiye
Dr. Teacher, Ministry of National Education Türkiye

mthttlg@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1913-782X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 17 Temmuz 2023 / **Date Received:** 5 July 2023
Kabul Tarihi: 15 Eylül 2023 / **Date Accepted:** 15 September 2023
Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023
Cilt: 7, Sayı: 1, Sayfa: 238-239/ Volume: 7, Issue: 1, Pages: 238-239

Atıf: Aktulga, Mıhdad. "Sâbilikte Kuşta Kavramının Mahiyeti". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 238-239

Citation: Aktulga, Mıhdad. "The Nature of the Kushta Concept in Mandaeism". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 238-239

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate). No plagiarism detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mıhdad Aktulga).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mıhdad Aktulga).

Bu makale, 10. Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde sözlü olarak sunulan "Sâbilikte 'Kuşta' Kavramı Üzerine Bir Analiz" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir./ This article is the revised and developed version of the conference presentation entitled "An Analysis on The Concept of The 'Kushta' in Mandaeism", orally delivered at the 10th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atınlı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Öz

Sâbiilik, kurucusu belli olmayan düalist ve gnostik karakterli bir dindir. Sâbiiler, kendi dinlerini ışık dini, kendilerini de ışık dininin çocukları şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlamanın temelinde onların kökenlerini doğrudan ışık dünyası (alma ǰ-nhura) ile ilişkilendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Sâbiilikte ışık, su gibi fenomenler son derece kutsaldır. Zira Sâbiî inancına göre ışık, bütün iyiliklerin ve güzelliklerin tek ve eşsiz yaratıcısı olan Malka ǰ-nhura'nın ihtişamlı görkemini temsil etmektedir. Su ise Işık Tanrısı Malka ǰ-nhura'nın kusursuz saflığının bir tezahürüdür. Sâbiilikte İyilik Tanrı Malka ǰ-nhura, tamamen bir ışık unsuru olduğundan madde ile ilişkilendirilmez. Çünkü maddenin İyilik Tanrısı Malka ǰ-nhura'nın karşıtı olan Kötülük Tanrısı Malka ǰ-hşuka'dan ortaya çıktığına inanılır. Sâbiiler, Işık Tanrısı'nın maddi dünya ile ilişkisinin dolaylı olduğuna inanırlar. Malka ǰ-nhura, doğrudan maddeye müdahale etmek yerine, kötülük güçleri tarafından maddeye hapsedilen ışık parçacıklarını kurtarmak amacıyla bir dizi yaratım faaliyetlerine girişmiştir. Sâbiilik inancına göre ışık elçisi Manda ǰ-hiia ve birer ışık varlıkları olan Anuş, Hibil ve Şitil, ışık dünyasından yeryüzüne inerek insanlara tanrısal kökenlerini hatırlatır. Sâbiiler, fiziki ışık elçileri olan Âdem, Yahyâ gibi figürlerinde insanların kurtarıcısı olduğuna inanırlar. Işık Tanrısı Malka ǰ-nhura, insanın maddi âlemin kısılcısından kurtaracak ilahi nizamını bu kurtarıcılar aracılığıyla insan nesline bildirmiştir. Sâbiilikte bu İlahi Yasa'ya Kuşta denilir. Sâbiilikte ideal ahlak modeli ve ışık elçisi/peygamber anlamına da gelen Kuşta kavramı, esasen Malka ǰ-nhura'nın evrenle içkin tanrısal iradesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Sâbiiler açısından Kuşta, dünya hayatında takip edilmesi gereken hakikat yolu ve aynı zamanda insan ruhunun doğrudan ışık diyarına yükselmesini sağlayan ilahi rehberdir. Bu makalenin konusu Sâbiilikteki Kuşta kavramını bütün boyutlarıyla analiz etmektir. Araştırmada Sâbiiliğin kutsal metinleri ve konu hakkında yapılan araştırmalardan yola çıkılarak Kuşta kavramının Sâbiî dini topluluğu açısından hangi anlamlara karşılık geldiği deskriptif metotla ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sâbiilik, Kuşta, Tanrısal Yasa, İdeal Ahlak, Peygamberlik.

The Nature of the Kushta Concept in Mandaism

Abstract

Mandaism is a dualist and gnostic religion with an unknown founder. The Mandaeans define their religion as the religion of light and themselves as the children of the religion of light. The basis of this identification stems from their direct association of their origins with the world of light (alma ǰ-nhura). In Mandaean, phenomena such as light and water are extremely sacred. Because, according to Mandaean belief, light represents the glorious splendor of Malka ǰ-nhura, the sole and unique creator of all goodness and beauty. Water, on the other hand, is a manifestation of the perfect purity of Malka ǰ-nhura, the God of Light. Goodness in Mandaean God Malka ǰ-nhura is not associated with matter, as it is purely an element of light. Because matter is believed to have emerged from Malka ǰ-hshuka, the God of Evil, who is the opposite of Malka ǰ-nhura, the God of Good. The Mandaeans believe that the God of Light's relationship with the material world is indirect. Instead of directly intervening in matter, Malka ǰ-nhura embarked on a series of creative activities in order to liberate particles of light that were imprisoned in matter by evil forces. According to the Mandaism belief, Manda ǰ-hiia, the light ambassador, and Anuş, Hibil and Şitil, who are light beings, descend from the world of light to the earth and remind people of their divine origins. The Mandaeans believe that their figures such as Adam and Yahyâ, who are physical messengers of light, are the saviors of people. The God of Light, Malka ǰ-nhura, has informed the human generation of the divine order that will save man from the grip of the material world, through these saviors. In Mandaism, this Divine Law is called Bird. The concept of Kushta, which also means ideal moral model and light messenger/prophet in Mandaism, essentially expresses the divine will of Malka ǰ-nhura immanent with the universe. Therefore, for Mandaeans, Kushta is the path of truth to be followed in worldly life and at the same time the divine guide that enables the human soul to rise directly to the realm of light. The subject of this article is to analyze the concept of Kushta in Mandaism in all its dimensions. In the research, based on the holy texts of Mandaism and the researches on the subject, the meanings of the concept of Kushta in terms of the Mandaism religious community were revealed with the descriptive method.

Keywords: History of Religions, Mandaism, Kushta, Divine Law, Ideal Morality, Prophethood.

Giriş

Sâbiî dini, düalist olmakla birlikte monoteist ve politeist unsurları içinde barındıran son derece karmaşık bir teolojik yapıya sahiptir. Bunun en büyük nedeni hiç şüphesiz onların farklı din ve inançlardan etkilenmesidir. Sâbiîlerin köken itibarıyla Filistinli bir dini topluluk olduğu düşünülmektedir.¹ Sâbiîlerin Yahudilerle yaşadıkları sorunlardan dolayı daha sonra Mezopotamya'nın geniş bataklıklarına göç ettiği bilinmektedir. Sâbiî topluluğun Hıristiyanlıktan önce Yahudilerle aynı bölgede yaşadığının en büyük kanıtı onların kutsal metinlerinde *Kudüs, Ürdün, Vaftiz, Yahudi, Adonai, Yaḥyā* gibi kavramlara sık sık atıfta bulunulmasıdır.² Yahudilerle yaşadıkları dini ve siyasi çekişmelerden ötürü Babil ve İran bölgelerine göç eden Sâbiîler, zamanla buraların hâkim inançları olan Mecusilik, Maniheizm, Hıristiyanlık, Babil'in yerli inançları ve sonrasında İslam'ın etkisinde kalmışlardır.³ Bütün bu faktörler, Sâbiîliğin günümüze kadar ulaşan geleneksel dini anlayışlarının oluşmasında etkin bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Sâbiî topluluğunun oldukça gizemli olan kendi inanç yapılarını koruma konusunda bir nebze de olsa başarılı oldukları söylenebilir. Diğer dini topluluklara kapalı olan Sâbiîlerin kendilerini onlardan farklı olarak Işık Tanrısı *Malka ḡ-nhura*'nın yeryüzündeki varisleri olarak görmeleri onların sözlü geleneklerinin, mitlerinin ve ritüellerinin günümüze taşınmasında hiç şüphesiz son derece önemli olmuştur.⁴

Düalist bir niteliğe sahip olmasına rağmen Sâbiîliğin teolojik sisteminde politeist eğilimler de söz konusudur.⁵ Sâbiî teolojisinin merkezinde *Hayat* (Hiia) kültü vardır. Sâbiî inancına göre *Hayat*, bütün var oluşun menşeidir. Sâbiîlikte gizemli olan *Hayat* kültü, aynı zamanda dini inanç ve ritüellerin dayandığı en önemli tanrısal ilke kabul edilir. Sâbiîlikte ilahi ve beşer boyutundaki bütün varlıkların *İlk Yaşam* olarak da adlandırılan *Hayat* ilkesinden ortaya çıktığına inanılır. Hatta ışık dünyası, Işık Tanrısı *Malka ḡ-nhura* ve ışık dünyasındaki sonsuz ışık varlıkları bile *Hayat İlkesi* ile var olmuştur.⁶ Sâbiîlikte *pira* (meyve) ile özdeşleştirilen *Hayat*, bütün var oluşun ilksel kaynağı ve aynı zamanda tanrısal ve tanrısallığın dışındaki bütün yaratılış aktivitelerinin değişmeyen kökenini oluşturmaktadır.⁷ Sâbiîlikte evrende yaratılışın ilk safhası, bütün varlıkların ilk nüvesini özünde taşıyan *pira* (meyve) ile başlatılır.⁸ *Ginza*'ya göre bütün dünyalar var olmadan önce büyük bir harika olan *pira* (meyve) vardı. Daha sonra Görkem'in Büyük Işık Kralı *Malka ḡ-*

¹ Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Michigan: Baker Book House, 1973), 117.

² E. S. Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa* (Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953), 4.

³ Francesca Rochberg, "The Babylonian Origins of the Mandaean Book of the Zodiac", *Aram* 11/2 (1999), 237-247.

⁴ Christa Müller-Kessler, "The Mandaean Question of Their Origin", *Aram* 16 (2004), 47-60.

⁵ Bu Makalede *Ginza Rabba*'nın Almanca çevirisinden yararlanılmıştır. Bkz. Mark Lidzbarski, *Ginza Dertschaätz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), 155.

⁶ Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean* (Leiden: Brill, 1959), 8.

⁷ Lidzbarski, *Ginza*, 73.

⁸ Lidzbarski, *Ginza*, 272.

nhura, *pira*'dan ortaya çıkmıştır.⁹ Arkasından kozmik yaratılışın tanrısal enerjisi kabul edilen *Ayar* (Eter) ve mükemmel aklı/zihniyeti olan *Mana* ile yaratılış nihayete ulaşmıştır.¹⁰ Sâbiîlikte *Kötülük İlkesi* kabul edilen Karanlık Kralı *Malka d-hşuka*'dan önce var olan bir tanrılar panteonu vardır. Buna göre kötülüğün bütün tezahürlerini yansıtan bu kötülük tanrılarının tümünün menşei karanlıklar dünyasıdır. Karanlıklar dünyası, ilkin *Anatan* ile *Qin* denilen iki canavarı kendi kara suyundan yaratmıştır.¹¹ *Anatan* ve *Qin*'in çiftleşmesiyle *Gaf* ve *Ruha* doğmuştur. Sâbiî inancına göre Işık Kralı *Malka d-nhura*'nın karşıtı olan *Malka d-hşuka* (*Ur*) karanlığın büyük şeytanları olan *Gaf* ve *Ruha*'nın çocuğudur.¹²

Sâbiîlerin arkaik özelliğe sahip gnostik inanç, mit ve ritüelleri kapsayan gelenekleri günümüze kadar ulaşmıştır. Oldukça kapalı bir topluluk olan Sâbiîler, kendi cemaat yapılarını tanımlamak ve diğer dini gruplardan ayırt etmek için *Mandenler* terimini kullanırlar. Sâbiîlerin dili *Mandence*'de *Manda* kavramı *arifler*, *bilenler* anlamındadır.¹³ Yunanca'da *gnosis* kelimesiyle aynı anlama karşılık gelen *Manda*, Sâbiî kutsal metinlerinde genellikle aşkın olanın insan doğasına yerleştirdiği *tanrısal akıl* veya *gizemli bilgi* anlamına gelmektedir.¹⁴ Sâbiîlerin kendilerini tarif etmek için kullandıkları bir diğer kavram, *Nasura*'dır. *Nasura*, Sâbiî cemaatinin Işık Kralı'nın kusursuz ve görkemli bilgisine mazhar olduklarını belirtmek için özellikle kullandıkları bir terimdir. Sâbiîlere göre *Nasura*, bozulmayan, değişmeyen ve yozlaşmayan ışık dininin mensupları anlamına da gelir. Zira *Âdem*'den sonra ışık dininin orijinal kaidelerini muhafaza eden tek topluluk kendileridir. Sâbiîlik üzerinde önemli araştırmalarıyla tanınan ünlü Antropolog Ethel Stefana Drower, bu görüşü destekleyecek şekilde Sâbiîlerin bir topluluk olarak kendi cemaatlerini tanımlamak için *Mandenler* kelimesi yerine *Nasura* kelimesini kullandıklarını ifade etmektedir. Drower'e göre *Nasura*, Sâbiî topluluğundaki ruhban sınıfını belirtmek için kullanılan bir kavramdır. *Manda* kelimesi ise daha çok din adamları dışındaki herkesi tanımlamaktadır. Dolayısıyla *gnosis* kelimesinden farklı bir anlama gelen *Manda*, kendilerine özgü kült, ritüel ve geleneklerini koruyan topluluk demektir.¹⁵

⁹ Lidzbarski, *Ginza*, 73.

¹⁰ Lidzbarski, *Ginza*, 65-66; Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia)* (Berlin: Akademie-Verlag, 1960), 166; Edwin M. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts* (New Haven: American Oriental Society, 1967), 39; Mıhdad Aktulga, *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 143-144.

¹¹ Lidzbarski, *Ginza*, 155.

¹² Lidzbarski, *Ginza*, 159; Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia)*, 240; Aktulga, *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma*, 271.

¹³ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People* (New York: Oxford University Press, 2002), 7.

¹⁴ F. Crawford Burkitt, "The Mandaean", *The Journal of Theological Studies* 29/115 (1928), 225-235.

¹⁵ Ethel Stefana Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa* (Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953), ix; Ethel Stefana Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore* (Oxford: Oxford At The Clarendon Press, 1937), 8-9.

1. Kuşta Kavramının Tanım

Dinlerin tanrı-evren, tanrı-insan ve evren-insan ilişkisi bağlamında kendilerine has öğretileri vardır. Dinlerin öğretileri, din müntesipleri açısından uyulması gereken inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri ile birlikte insanın ve evrenin eskatolojik boyutunu da içermektedir. Dinî düşüncenin özünde her şeyin kendisinden sadır olduğu bir tanrı/tanrılar imgesi bulunmaktadır. Bu tanrısal gerçeklikle birlikte kutsallığın en yüce yansıması kabul edilen ve ilahi iradenin kozmosa tecellisi olan *Tanrısal Yasa* veya İlahi Kanun yer almaktadır. Eski Mısır dininde bu ilahi düzeni belirtmek için *Maat*, Hinduizm’de *Rta*, Zerdüştilikte *Aşa* ve İslam’da *Sünnetullah* kavramı kullanılmaktadır. Dinlerde çok geniş anlamlarda kullanılan *Tanrısal Yasa*, insanın yaşamı boyunca hayatında tanzim etmesi gereken kuralları ifade etmektedir. Diğer yandan *hak din*, *sadakat*, *güven*, *iman* anlamlarına gelen *İlahi Yasa*, tanrının birey için öngördüğü kusursuz ahlak modeli anlamına da gelmektedir.¹⁶

Sâbiîliğin kutsal kaynaklarında *Kuşta* kavramına ilişkin farklı anlamlara gelen ifadelere rastlamak mümkündür. Sâbiîlikte düalist bir tanrı inancının varlığına işaret etmiştik. Varoluşun iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık ikileminde ele alındığı bu inancın merkezinde *Kuşta* kavramı yer almaktadır. Sâbiî dininin kutsal metinlerinde *Kuşta*, her şeyin ilk kaynağı ve tanrısal bir kült olan *Hayat İlkesi* veya İyilik Tanrısı *Malka d-nhura* ile birlikte yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. *Kuşta*, *Hayat İlkesi* ile ortaya çıkmıştır. Işık Tanrısı *Malka d-nhura*’nın ilahi emri ve uyarısını ifade eden *Kuşta*, aynı zamanda Işık Dünyası’nın kusursuz yaşamsal mekânını ve orada yaşayan meleksi/uthra varlıkların kolektif işbirliğinin karşılığı olarak da kullanılmaktadır. Bu bağlamda *Kuşta*, varlığın ilk arketipi ışık âlemi ile birlikte bu âlemin içindeki ışık varlıklarının maddi âlemlerle ilişkisini ortaya koyan bir gerçekliktir.¹⁷

Sâbiî topluluğun asıl dili olan Mandence’de *Kuşta* kelimesi köken itibarıyla *gerçek*, *adalet*, *yemin*, *anlaşma*, *samimiyet*, *doğruluk* anlamlarına gelmektedir.¹⁸ *Kuşta* bu bağlamda var oluşun mutlak gerçekliği etrafında kenetlenen ışık kardeşliğini ifade etmektedir.¹⁹ Sâbiîlikte maddi âlemdeki iyi ve güzel her şeyin bir muadili olduğuna inanılır. Sâbiîlikte *Mşunai Kuşta* terimi, ışık dünyasındaki ruhsal varlığın kusursuzluğunu belirtmektedir.²⁰ Sâbiîlikte *Mşunai Kuşta*, aynı zamanda maddeye hapsedilen ışık parçacıklarını ve *Malka d-*

¹⁶ George Robert Stow Mead, *The Gnostic John The Baptizer: Selections From The Mandaeen John-Book* (London: John M. Watkins, 1924), 46.

¹⁷ Jennifer Hart, “Yahia as Mandaean Rasul? Some Thoughts on İslam’s Influence on the Development of Mandaean Literature”, *Aram* 22 (2010), 171-181.

¹⁸ Ethel Stefana Drower - R. Macuch, *A Mandaic Dictionary* (Oxford: A The Clarendon Press, 1963), 209; Qais Al-Saadi, *Nhura-Dictionary English-Mandaic-* (Germany: Drabsha, 2012), 78.

¹⁹ Brikha H.S. Nasoraia, *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought* (İndia: Sterling, 2021), 5.

²⁰ Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (London: Oxford University Press, 1960), 40.

nhura'nın evrendeki temsilcisi olan *Âdem*'in neslini tanımlamaktadır. Zira fiziki *Âdem*, ışık dünyasında ikamet eden *Adam Kasia*'nın (mistik/gizli *Âdem*) doğal sonucu olarak yaratılmıştır.²¹ Bu bağlamda *Işık Dünyası (alma d-nhura)*²² anlamına da gelen *Kuşta*, tanrısal inayetin yeryüzüne tecelli etmiş bütün yansımalarını ifade etmektedir. Şimdi *Kuşta* kelimesinin Sâbiiliğin temel kaynaklarında hangi anlamlara karşılık geldiğine bakalım.

2. İlahi Kanun

Sâbiilikte *Kuşta*, tanrının kendisi ile özdeş değişmez bir tözü belirtir. Sâbiî inancında *Hayat* kültü, bütün varlıkların asli menşeyidir. *Hayat*, her zaman vardı ve *Kuşta* onunla birlikteydi.²³ *Kuşta*, en yüce ve erişilmez İyilik Tanrısı olan *Malka d-nhura*'dır.²⁴ *Kuşta*, kadim ve ilk ışık olan *Hayat* ilkesinden beri değişmeden ve bozulmadan varlığını devam ettirecek ezeli ve ebedi düzendir.²⁵ Bütün Dünyaların Efendisi olan Işık Kralı *Malka d-nhura*, hem doğru bilgelik hem de *Kuşta*'dır.²⁶ *Malka d-nhura*, doğru bilgeliğiyle maddi ve manevi âlemlere vakıf olan ve *Kuşta* aracılığıyla bütün var oluşu en iyi şekilde idare eden hükmedicidir. İyi ruhların en yetkini olan Işık Kralı, evrene hâkim kıldığı kusursuz yasası ile bütün varlıklara yüceliğini ifşa etmiş ve onun sayesinde tüm canlılar onun ihtişamına tanıklık etmiştir.²⁷ Bundan dolayı da her durumda ışık varlıkları, "sen uthraların babası, hazinelerin yaratıcısı ve *Kuşta*'nın babasıdır!" şeklinde *Malka d-nhura*'ya tazim ve niyazda bulunurlar.²⁸

Kuşta, İlk İlke olması hasebiyle hakikat ışığını sabit kılan ve karanlığın derinliklerini aydınlatan sebatkârdır. Evrenin her zerresinde herhangi bir yılgınlığa, tembelliğe ve zafiyete yer vermeden kötülükle savaşıp iyiliğin sembolüdür. Nitekim ışık elçisi *Manda d-hia*, Işık Kralı'nın emri olan *Kuşta* ile karanlığın dünyasına inmiş ve orada kötülüğün şeytani unsurlarını dize getirmiştir. *Kuşta*'nın zafer sütunu sayesinde ışık dünyası hiçbir zaman kötülüğün çirkin ve sonu gelmez saldırıları karşısında sarsılmaz bir özelliğe sahiptir. *Malka d-nhura*, ışık çocuklarını *Kuşta* gölgesi altında korumaktadır. *Kuşta*, ışık unsurlarının kötülüğe verdiği savaşta en büyük silahtır. Bu silahla kuşanan dindar kullar, yeryüzünde ışığın sonu gelmez rehberliğinde yollarını hiçbir zaman şaşırırmazlar. Sâbiî inancına göre *Kuşta*, *Malka d-nhura*'ya bağlı insanlarla her zaman birlikte dir. Dünya hayatında *Kuşta*, mutluluk ve saadetin kaynağıdır. Diğer yandan *Kuşta*, yargı gününde dindar bireyleri

²¹ Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 40-41; Hathem Saed, "Naşiruta: Deep Knowledge and Extraordinary Priestcraft in Mandaean Religion", *Sydney Studies in Religion*, (2008); Edward F. Crangle - Brikha H.S. Nasoraia, "Soul Food: The Mandaean Laufani", *Aram* 22 (2010), 97-132.

²² Al-Saadi, *Nhura-Dictionary English-Mandaic*, 209.

²³ Lidzbarski, *Ginza*, 181; Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, 47.

²⁴ Lidzbarski, *Ginza*, 142.

²⁵ Drower, *The Canonical Prayerbook Of The Mandaeans*, 5.

²⁶ Lidzbarski, *Ginza*, 40.

²⁷ Lidzbarski, *Ginza*, 57.

²⁸ Lidzbarski, *Ginza*, 68.

şeytani varlıkların korkunç tuzaklarından muhafaza eden ve onları ışık cennetlerine yerleştiren tanrısal lütuftur.²⁹

Kuşta, Işık Tanrısı *Malka d-nhura*'nın kuşatıcı ruhudur. *Malka d-nhura*'nın ruhu, kozmik yaşamın bütün unsurlarında vardır. Tanrısal ruh, saf ve kusursuz olduğundan onun tecellisi olan bütün varlıklar da iyi ve faydalıdır. Şu halde *Malka d-nhura*'nın ruhu kötülükle bir araya getirilemez. Zira bu ruh, görkemiyle kusurlu olan maddeye karşıdır. Sâbiîlikte madde, kötülüğün menşei olduğundan ondan mümkün olduğunca kaçınmak gerekir. Kötülük Tanrısı ve ona bağlı şeytani güçler, maddenin şehvi ve açgözlülüğü özelliği ile insanları karanlığın uçurumuna sürüklemektedir. Maddenin kötülüğünden kaçınanlara *Kuşta* arkadaş olur. Zira *Kuşta*'nın ruhu ile yaşayanlar, ışık uthraları gibi berrak ve günahların her türlüşünden uzak dururlar. Dolayısıyla *Kuşta*, akıl ve zihne yerleşmeye çalışan ve insanları hakikat yolundan saptırmaya çalışan kötülüğün bütün emarelerini ortadan kaldırmaktadır.

Sâbiî inancına göre *Kuşta*, evrenin değişmez ölçü ve ahengidir. Bu ölçü ile gezegenler döner, yıldızlar parlar, güneş parlaklık ve hayat verir. Canlı, cansız tüm varlıklar *Kuşta*'ya göre varlıklarını sürdürmektedir. Sâbiî inancında *Kuşta*, Işık Tanrısı *Malka d-nhura* ile birlikte ışık unsurlarının tümünün iradesini belirleyen yasadır. Bu yasa ile ışık güçleri sürekli bir faaliyet durumunda olurlar. Karanlık güçler, kendi karanlık âleminde ışık dünyasına girmek istedikleri halde giremiyorlar. Çünkü *Kuşta*'nın zırhını giyen ışık varlıkları, şeytani güçlerin bütün saldırılarını püskürtür ve onları geldikleri karanlığın derinliklerine gönderirler. Benzer şekilde *Kuşta*, maddi âlemde ışığın temsilcisi olan insanlara yol gösteren bir ilahi kanundur. Sâbiîlik geleneğinde ışık elçisi *Manda d-hiia*, *Kuşta*'yı maddi dünyaya taşıyan ve ilahi kanunu insana tanıtan figür olarak geçmektedir. İlk insan *Âdem*, *Kuşta* ile ilahi özünü hatırlamıştır. Dünya hayatında kötülüğe karşı nasıl bir hayat sürmesi gerektiğini öğrenmiştir. Dolayısıyla *Kuşta*, insanlığın öğretmenidir. Bu bağlamda merhameti ve lütfu sonsuz bu görkemli öğretmeni övmek gerekir.³⁰ Zira *Kuşta*'nın öncülüğünde yaşamını sürdüren insanlar hem maddi dünyada hem de uhrevi hayatta güvende olur.³¹

Her şeyin yaratıcısı Işık Tanrısı *Malka d-nhura*'dan sadır olan *Kuşta*, bütün âlemleri aydınlatan aşkınlık bilgisidir. Bu bilgi, insana ışık dünyası ve karanlığın mahiyetini öğretir. *Kuşta* olmasaydı, insanoğlu maddenin dipsiz ve kasvetli çukurlarında sonsuz ölüme mahkûm olarak kalırdı. Işık Tanrısı *Kuşta* ile insana inayetini gösterdi ve onu karanlık dünyadan alarak ışık dünyasına kazandırdı. *Kuşta*, insana *Hayat*'ı tanıtan ve ona nasıl geri döneceğini hatırlatır. Bundan dolayı da Sâbiî inancına göre madde nedeniyle insan, asli

²⁹ Lidzbarski, *Ginza*, 147-148.

³⁰ Lidzbarski, *Ginza*, 181.

³¹ Lidzbarski, *Ginza*, 182.

ilkesine yabancı kalmıştır. Maddenin sonu gelmez arzu ve istekleri karşısında son derece aciz ve bitkin bir durumda olan insanı ancak *Kuşta*'nın yücelik bilgisiyle kurtulabilir.

Sâbiîlik inancına göre ışık dünyasında Işık Tanrısı'nın emrinde sayısız ışık varlıkları (uthralar) vardır. Bu meleksi varlıkların her biri, tanrının düzeni olan *Kuşta*'nın kusursuz işlemesi noktasında görev alırlar. Maddi âlemde de göksel varlıkları döndüren, yeryüzündeki varlıkların yaşamsal mekânlarını koruyan *Kuşta*'dır. Diğer yandan Sâbiîler, *Kuşta*'nın *Tanrı'nın Ruh*u olduğuna inanırlar. Sâbiîlikte *Doğru* veya *Hakiki Ruh* olarak da adlandırılan *Kuşta*, önce ışık dünyasında ortaya çıkmış daha sonra da onun bütün yansımaları maddi âlemin bütün boyutlarında kendisini hissettirmiştir. İyi Ruhların Efendisi *Malka d-nhura*, eşsiz görkemini ve merhamette sınır tanımayan ruhunu *Kuşta* ile kozmosta ve inananların gönlünde tecelli ettirmiştir.³² Dolayısıyla Işık Tanrısı *Malka d-nhura*, ezelden beri ilk ve değişmez kanunu olan *Kuşta* ile bütün varlıkları yaratmış ve onların kaderini tayin etmiştir. Bundan dolayı Işık Kralı, bu bağlayıcı yasa ile yaşayanların ebedi hayatta faziletlerin dolu olduğu ve kötülüğün hiç olmadığı tanrısal mekâna/ışık cennetine kavuşacağını inananlara müjdelemiştir.³³

3. İdeal Ahlak ve Kurtuluş Yolu

Sâbiî inancına göre bireyin dünya hayatındaki en büyük sorumluluğu, ışık dünyasının bütün ideal değerlerini hayatına taşımak olmalıdır. Hakikat veya iyi olan bütün değerlerin tek değişmez ilkesi sadece ışık dünyasında bulunmaktadır. Sâbiîlikte maddi dünyadaki her şeyin ışık dünyasındaki ideal karşılığına *Msunia Kuşta* denir.³⁴ Buna göre fiziki *Âdem*'in ışık dünyasında bir ideal karşılığı (Adam Kasia) olduğu gibi bilgi, doğruluk, su, mutluluk, vaftiz gibi zihnimizde ve yaşantımızdaki yer edinen bütün güzel değerlerin de ideal bir karşılığı, aşkınlık âleminde mevcuttur. Işık Tanrısı, maddi âlemin ilk arketiplerini manevi âlemde yaratmış ve daha sonra onları kendi elçisi *Manda d-hiia* aracılığıyla yeryüzüne taşımıştır.

Sâbiîlik inancında mevcut düalizm inancı gereği kötülüğün de aynı şekilde karanlık âlemden maddi dünyaya geldiğine inanılır. İyiliğin modeli *Kuşta*, kötülüğün modeli de onun karşıtlığını ifade eden her türlü menfi söz, düşünce ve eylemlerdir. Işık ve karanlık arasındaki rekabet aşkın âlemlerle başlamış ve yeryüzünde madde ile ışığın kesin ayrışacağı zaman dilimine kadar devam edecektir. Bu durumda kötülüğü yenmenin araçlarına sahip olmak elzemdir. Zira *Kuşta*, yaşamın bütün boyutlarında ışık unsurlarına savaş açan şeytani

³² Lidzbarski, *Ginza*, 57.

³³ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 41.

³⁴ Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia)*, 11; Jorunn Jacobsen Buckley, "A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion", *History of Religions* 22/1 (1982), 60-84.

güçlere karşı insanı ayağa kaldıracak ve onların zararlarından koruyacak en büyük ahlak rehberi olarak insanlığa gönderilmiştir.³⁵

Sâbiî inancına göre *Kuşta* ahlak yasası gereği, bireyin maddi âlemin tüm hazlarından kaçınması gerekir. Sâbiîlikte madde bütünüyle kötü olduğu halde kişinin dünyevi işlerden uzak durmasını sağlayacak asketik bir yaşam tarzına da yer verilmez. Şeytani güçlerin evrene hâkim olmalarını sağlayacak şey, ışık çocuklarının *Kuşta*'ya bağlı imanlarıdır. *Kuşta*; ateşi, suyu, iblislerin kirli tohumlarına karşı muhafaza ettiği gibi inanları da kötülüğün öngörülemez tehlikelerine karşı korur. İnsanlar, Yüce Işık Kralı'nın yüce ve harika sözleri olan *Kuşta*'ya iman ettikleri zaman zafere ulaşacak ve ruhları selamete erecektir.³⁶ *Kuşta*'ya göre bir yaşam tarzı, ışık unsurları gibi kişiyi mükemmelleştirecek ve onun kurtuluşunu nihai olarak gerçekleştirecektir. Zira dünya hayatında karanlığın şer odaklarına karşı kişiyi demirden yapılan zırhtan ziyade ancak ışığın zarar görmez silahı olan *Kuşta* kurtarabilir. *Kuşta* ile görmeyen gözler görececek, işitmeyen kulaklar duyacak ve kalp, ışığın hikmeti ile dolup taşacaktır.³⁷

Sâbiîlik geleneğine göre maddi dünyadaki bütün kötülüklerin nedeni, karanlık dünyanın dişil canavarı kabul edilen *Ruha*'nın ölümcül faaliyetleridir.³⁸ *Ruha*, insanın tensel boyutundan faydalanarak onları günaha ve çirkin işlere yönlendirmektedir. Maddeden insana sirayet eden şehvet ve açgözlülük, ruhu sürekli rahatsız etmektedir. Çünkü açgözlülük ve şehvi duyguların etkisinde kalan insanlar, hakikat ışığından habersiz olarak varlıklarını devam ettirmektedir. Sâbiîlikte bu durum, gerçek ölüm olarak adlandırılır. Zira Sâbiî inancına göre fiziki ölüm hayat akışının doğal bir sonucu kabul edilir. Bu durumda insanın ışık dünyasına yükselmesine engel olacak ve ruhunu asli ilkesine yabancı bırakacak zarar verici eylemlerden kaçınması gerekmektedir. Şu halde insanın ruhuyla ve bedeniyle ışık dinine ve ışık dininin kurallarına göre yaşaması elzemdir. Şayet insan kendi akli ve zihni yeteneklerini doğru kullanmasa *Ruha*, onu doğru yoldan uzaklaştıracaktır.³⁹ Bu nedenle Sâbiî inancına göre bireyin iyi bir ahlaka sahip olmasını sağlayacak ve maddenin girdabındaki ruhun kurtarıcısı ve kör gözlerin iyileştiricisi olan *Kuşta*'ya samimiyetle bağlanması çok önemlidir.⁴⁰

Sâbiîlikte ahlak, bütün insanların iyiliğini ve faydasını ifade eden toplumsal bir realiteyi ifade etmektedir. Bireyin olumlu iş ve davranışları kendisinden ziyade toplum açısından ele alınır. Buna göre son derece kolektif bir ahlak anlayışına sahip olan Sâbiî topluluğunda esas olan makro anlamda ortaya konulan aktivitelerdir. Bencilce düşünce ve

³⁵ Drower, *The Canonical Prayerbook of The Mandaean*, 27.

³⁶ Lidzbarski, *Ginza*, 40.

³⁷ Lidzbarski, *Ginza*, 45.

³⁸ Lidzbarski, *Ginza*, 197.

³⁹ Lidzbarski, *Ginza*, 221.

⁴⁰ Lidzbarski, *Ginza*, 221.

eylemler, insanların geleceğine hizmet etmediğinden bir değeri yoktur. Buna göre kişi, yaşamı boyunca kendi kişisel çıkarları yerine *Âdem* neslinin kurtuluşunu ön plana alacak olumlu davranışları sergilemelidir. Sâbiîlikte birey ahlakının güzel olması son derece önemlidir. Ancak kişi sadece asketik bir yaşam tarzı ile ahlakını güzelleştiremez. Diğer yandan içki, kumar, oburluk ve diğer nefsanî hasletlerden uzak durmak önemli olmakla birlikte bunlar bireyin ahlakının olgunlaşması için yeterli değildir. Güzel ahlak, toplumun ve evrenin hizmetine sunulan kötülüklerden arındırılmış ruh ve beden ikilemiyle mümkün olabilir. Sâbiîler, bu ahlakı *Işık Kardeşliği* şeklinde formülize etmişlerdir. Işık cemaatine hizmet etmek, yoksul ve zor durumda olanların ihtiyacını karşılamak, ışık cemaatinden olan insanların düğünlerine ve cenaze törenlerine katılmak, insanın erdemli hale gelmesini sağlayacaktır. *Kuşta* ahlakı gereği, bireyin iyi ve güzel davranışları bir yandan maddî dünyada Sâbiî topluluğunu güçlendirecek diğer yandan da onların ışık dünyasındaki atalarıyla buluşmasını sağlayacaktır.⁴¹

Sâbiî inancına göre vaftiz, ahlakı güzelleştiren önemli ritüellerden biridir. Vaftiz, Işık Kralı'nın ışık çocuklarına bahşettiği en kutsal ritüeldir.⁴² Bu inanç gereği tarih boyunca Sâbiîler, nehirlerin ve akarsuların olduğu bölgeleri yerleşim alanı olarak tercih etmişlerdir. Su, ışık âleminden fiziki âleme indirilen kutsal bir fenomendir. Bu kutsal fenomenin arka planında ışık dünyası yer almaktadır. Tıpkı ışık gibi su elementi de değişmez ve bozulmazdır. Bu bağlamda yeryüzünde su ile günahlarından ve kötülüklerinden arınan insanlar, kurtuluşa ermişlerdir. Kendisini suya bıraktıktan ve arındırdıktan sonra zinadan, hırsızlıktan, kara büyüden, putlara tapmaktan ve putlar için verilen yemeklerden uzak duran ruhlar, tıpkı *Manda d-hiia* gibi ışığın parlak bir parçası olacaktır.⁴³ Yine vaftiz, insanı ahlaken olgunlaştırdığı gibi bireyin tanrısal ruhla bütünleşmesini sağlayacaktır. Böylece vaftiz ile kötülüklerinden arınan ruhlar, ışık dünyasındaki *Yaşam Evini* görecek ve karanlığı korkunç ateşiyle hiçbir zaman yüzleşmeyeceklerdir.⁴⁴

4. Hakikat Peygamberi

Sâbiîlikte herhangi bir din kurucusundan bahsedilmez. Sâbiîler, kendi dinlerinin doğrudan Işık Kralı *Malka d-nhura* tarafından kendilerine aktarıldığına inanırlar. *Âdem*, yaratıldıktan sonra ruhların manevî terbiyecisi *Manda d-hiia*, *Âdem*'i Ürdün nehrinde vaftiz etmiş ve ona dünya hayatı hakkında gerekli bilgileri vermiştir. Sâbiî inancına göre ilk insandan itibaren *Âdem* neslini kötülüğün pençesinden kurtaracak Işık Elçileri, Işık Tanrısı tarafından gönderilmiştir. Sâbiî dininde *Âdem*, *Şitil*, *Hibil* ve *Yahyā*, tarih boyunca insanlığın manevî önderliğini yapan örnek şahsiyetlerdir. Kendilerini *Âdem*'in bozulmamış nesli

⁴¹ Drower, *The Canonical Prayerbook Of The Mandaeans*, 99.

⁴² Drower, *The Canonical Prayerbook Of The Mandaeans*, 9.

⁴³ Drower, *The Canonical Prayerbook Of The Mandaeans*, 27.

⁴⁴ Drower, *The Canonical Prayerbook Of The Mandaeans*, 10; *Ginza Rabba*, 241.

olarak gören Sâbiîlere göre tarihin değişik dönemlerinde hakikat peygamberleri gibi insanları ışık yolundan saptıran sahte peygamberler de (nbiha *q*-kadba)⁴⁵ ortaya çıkmıştır.

Sâbiîlikte peygamber anlamında *nbiha* kavramı kullanılmaktadır. Sâbiîler; *hakikat peygamberi*, *gerçek peygamber* veya *ışık elçisi* karşılığında *Nbiha q-kuşta* kavramını kullanırlar. *Nbiha q-kuşta*, *Malka q-nhura*'nın ilahi mesajlarını yeryüzünde taşıyan elçilerdir. Sâbiîler esasen ruhani ve fiziki iki çeşit elçiliğin/peygamberliğin varlığına inanırlar. Buna göre *Anuş*, *Hibil*, *Şitil* ve *Manda q-hiia*, fiziki peygamberlere önderlik eden manevi ışık elçileridir.⁴⁶

Sâbiîlik inancına göre *Âdem*'in bedeni şeytani güçler tarafından yaratılmıştır. Şeytani güçlerin amacı, yeryüzünde kendilerine halef olabilecek bir varlığın olmasını sağlamaktır. Zira karanlık güçler, *Âdem*'in bedeni sayesinde ışık unsurlarını kolay bir şekilde kontrol altına alabileceklerdir. Ancak şeytani güçler, *Âdem*'i cismani açıdan yarattıkları halde onun bedenini canlandırmak konusunda aciz kalırlar. Sâbiîlik yaratılış inancına göre kötülük güçleri, *Âdem*'i canlandırması için bir ışık varlığı ve aynı zamanda maddi âlemin demiurgu olan *Ptahil* ile işbirliği yapmışlardır. Bu noktada Işık Kralı *Malka q-nhura*, kötülük güçleriyle maddi dünyayı ve ilk insanı yaratan *Ptahil*'e güvenmez ve kendi nurunu koruması için ışık güçleri olan *Manda q-hiia*, *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*'i yeryüzüne gönderir.⁴⁷ Dolayısıyla Sâbiîlikte peygamberlik, ilk insanın yaratılış süreciyle başlamıştır. *Manda q-hiia*, *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*, karanlık güçlerin etkisindeki *Âdem*'i uyandıran ilk ışık elçileri kabul edilir. *Manda q-hiia*, Ürdün nehrinde *Âdem*'i vaftiz etmiş ve şeytani güçlerin tuzakları karşısında onu uyarmıştır. Manevi bir elçi olan *Manda q-hiia* bu nedenle Sâbiî geleneğinde yeryüzündeki ışık elçilerini eğiten en önemli *Kuşta* öğretmeni olarak kabul edilir.

Sâbiî kaynaklarında *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*, bazen insanları iyiliğe yönlendiren ve kötülüklerden sakındıran manevi önderler bazen de fiziki kurtarıcılar olarak geçmektedir.⁴⁸ Sâbiî kaynaklarında *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*, genellikle ışık dünyasının en güzel meskenlerinde yaşayan ışık uthraları olarak geçmektedir. Mükemmelliğin oğulları olan bu dört varlığın meskenleri güzel kokulu mis kokulu ışık diyarlarıdır. Işık dünyasının en güzel yerlerinde yaşayan *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*, şer güçlerin saldırılarından hiçbir zaman zarar görmeyen

⁴⁵ Sâbiîlerin dili Mandence' de *kdb* kökünden türeyen *Kadaba* kelimesi yalan söylemek, yalan konuşmak, aldatmak, tahrif etmek, yozlaştırmak, inkâr etmek, değiştirmek, itibarsızlaştırmak anlamlarına gelmektedir. *Kadaba* kelimesi bu anlamda *Kuşta* kelimesinin zıttı olup hakikat dışı tüm söz, eylem, olay ve olguları ifade eden bir terimdir. Bkz. Drower - Macuch, *A Mandaic Dictionary*, 203.

⁴⁶ Charles G. Häberl - James F. McGrath (ed.), *The Mandaean Book of John* (Berlin: De Gruyter, 2020), 159; Mead, *The Gnostic John The Baptizer*, 59.

⁴⁷ Lidzbarski, *Ginza*, 109.

⁴⁸ Lidzbarski, *Ginza*, 244.

mükemmel ve görkemli varlıklardır.⁴⁹ *Ginza Rabba'*da *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*, Işık Tanrısı “*Malka d-nhura'nın Çocukları*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁰

Sâbiîlerin kutsal kitabı *Ginza Rabba'*da *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*'in aslında manevi ışık elçileri olduğu yönünde pek çok ifadeye rastlamak mümkündür.⁵¹ Ancak Sâbiîliğin bir diğer kutsal metni olan *Qolasta'*da *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil*, *Âdem* ve *Havva'nın* çocukları olarak geçmektedir.⁵² *Ginza'*ya göre *Şitil*, *Hibil*'in oğlu, *Anuş* ise *Şitil*'in oğludur.⁵³ Ancak *Ginza'nın* başka yerlerinde *Şitil*, *Âdem*'in oğlu, *Anuş* ise *Şitil*'in oğlu olarak geçmektedir.⁵⁴ Netice itibariyle ister ruhani ister fiziki varlıklar olsun Sâbiîlik inancında *Anuş*, *Hibil* ve *Şitil* üçlüsünün son derece önemli figürler olduğunu belirtmekte fayda vardır.⁵⁵

Sâbiîlik inancına göre ışık elçisi *Manda d-hiia* tarafından vaftiz edilen *Âdem*, yeryüzündeki ilk *Kuşta* elçisidir. *Âdem*'in kutsallığı onun bedenine yerleştirilen nurdan kaynaklanmaktadır. *Âdem*, ilk elçi olarak çocuklarına hakikat ışığını öğretmiştir. Sâbiîlikte *Âdem*'den sonra onun büyük oğlu olan *Şitil*'in farklı bir yeri vardır. *Şitil*, insan ruhlarının en safıdır. Çünkü *Şitil*, *Hibil* ve *Anuş*'tan farklı olarak yaşamını babası *Âdem* için feda etmiştir.⁵⁶ Saflığın ve günahsızlığın timsali olan *Şitil*, ışık dininin vücut bulmuş hali ve inananlar için en ideal insan örneğidir.⁵⁷ *Ginza'*ya göre bin yıllık bir ömür geçiren *Âdem*'e ölüm meleği *Saurel* gelir ve onun canını almak ister. Ancak daha fazla yaşamak isteyen *Âdem*, *Saurel*'den kendi canı yerine oğlu *Şitil*'in canını almasını ister. *Saurel*, *Âdem*'in daha fazla yaşam arzusu ile ilgili dileğini Işık Kralı *Malka d-nhura'*ya bildirir. *Malka d-nhura*, *Âdem*'in isteğini kabul ederek *Saurel*'i *Şitil*'e gönderir. *Şitil*, *Malka d-nhura'nın* emrini itiraz etmeden samimi bir şekilde kabul eder. Bunun üzerine ölüm meleği *Sauriel*, seksen yaşında olan ve hiçbir günaha bulaşmayan *Şitil*'in canını alır. *Şitil* öldükten sonra ışık güçleri, *Şitil*'in ruhuna nurdan bir sarık giydirebilirler. Sâbiî inancına göre seksen yıl boyunca arzu ve isteklerine boyun eğmeden yaşayan *Şitil*'in ruhu öldükten sonra doğrudan ışık cennetinin en güzel mekânına yerleştirilmiştir.⁵⁸ Aynı şekilde *Şitil*'in ruhu, yargı gününde *Abatur*'un terazisine takılan ve ışık dünyasına yükselmek isteyen ruhların kurtuluşuna öncülük edecektir.⁵⁹

⁴⁹ Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, 6.

⁵⁰ Lidzbarski, *Ginza*, 127.

⁵¹ Lidzbarski, *Ginza*, 249.

⁵² Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, 206.

⁵³ Lidzbarski, *Ginza*, 243.

⁵⁴ Lidzbarski, *Ginza*, 251.

⁵⁵ Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 38.

⁵⁶ Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, 206.

⁵⁷ Drower, *The Secret Adam*, 38.

⁵⁸ Lidzbarski, *Ginza*, 425-428.

⁵⁹ Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, 199; Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 138-139; Jorunn Jacobsen Buckley, “The Mandaean Şitil as an Example of ‘the Image Above and Below’”, *Numen* 26/2 (1979), 185-191.

Sâbiîlikte *Yaḥyā*, en önemli ışık elçisi olarak kabul edilir. Sâbiîler bir *Kuşta* peygamberi olan *Yaḥyā*'nın bizatihi bir ışık uthrası olan *Anuş Uthra* tarafından eğitildiğine inanırlar. Bir dönem Sâbiî topluluğun yaşadığı Kudüs bölgesinde dünyaya gelen *Kuşta* peygamberi, insanları ışık dini hakkında bilgilendirmiş ve onların doğru yolu bulmalarını sağlamıştır. *Manda d-hiia*, Ürdün nehrinde *Yaḥyā*'yı vaftiz etmiş ve ona ışık tanrısına nasıl ibadet edileceği konusunda gerekli bilgileri öğretmiştir. *Yaḥyā*, benzer şekilde kendi elleriyle insanları vaftiz etmiştir. *Yaḥyā*, bir ışık elçisi olarak aciz, zayıf ve kimsesizlere yardım etmiştir. Ortaya koyduğu mucizelerle hastaları iyileştirmiş, inançsız insanları da ışık dinine kazandırmıştır.⁶⁰

Sâbiîlerin eskatolojik anlayışına göre dünya hayatının ömrü dört dönemden oluşmuştur. Bu dönemlerin her birinde cereyan eden büyük felaketler sonucunda insan neslinden sadece birer çift hayatta kalmıştır.⁶¹ Sâbiî inancına göre bir *Kuşta* peygamberi olan *Yaḥyā*, yeryüzünün son döneminde kendisinden önceki peygamberlerin ilahi mesajlarını tamamlamak için Işık Kralı *Malka d-nhura* tarafından insanlara gönderilmiştir.⁶² O, Işık Kralı'nın inayetiyle hakikat peygamberlerinin sonuncusu seçilmiştir.⁶³ Işık dininin reformcusu ve öğretmeni *Yaḥyā*, örnek yaşantısıyla inananlar için bir rehber olmuştur.⁶⁴ Aynı zamanda *Yaḥyā*, Sâbiî toplumunun en fazla zulüm ve katliamlara maruz kaldığı son dönemde onlar için bir umut kaynağı olmuş ve Sâbiî cemaatinin hayata tutunmasını sağlamıştır.⁶⁵

Sâbiîlik geleneğinde *Nbiha d-kuşta* teriminin karşıtı olarak *Nbiha d-kadba* ifadesi kullanılmaktadır. *Nbiha d-kadba*, *sahte*, *yalancı* veya *bozguncu peygamber* anlamlarında kullanılmaktadır. Sâbiî kaynaklarında *Nbiha d-kadba* olarak geçen kötülüğün veya karanlığın elçileri hakkında pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Buna göre sahte peygamberler, sihir, büyü ve tılsımlı sözlerle insanları kandıran ve onları ışığın hakikatinden uzaklaştıranlardır. Karanlığın çocukları olan on iki burç ve yedi gezegenden emir alan bu karanlık şahsiyetlerin ortak amacı, kötülüğün ışık unsurları üzerinde baskı kurmasını sağlamaktır. Bunlar, tanrısal bilgiyi ve hikmet ışığını ters yüz edip insanların kafasını karıştırırlar.⁶⁶ Sâbiîlik geleneğinde *Hız İbrahim*, *Hız Musa*, *Hız İsa* ve *Hız Muhammed*, *Kuşta* elçileri dışında toplumları aldatan birer sahte peygamber (*nbiha d-kadba*) kapsamında kabul edilmektedir.

⁶⁰ Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, 6-7; Gündüz, *Sâbiîler*, 140.

⁶¹ Lidzbarski, *Ginza*, 408-409.

⁶² Häberl - McGrath, *The Mandaean Book of John*, 63.

⁶³ Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 84.

⁶⁴ Sabah Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaean Holv Book the Ginza Rba* (Ann Arbor: ProQuest LLC, 2013), 17.

⁶⁵ Andrew Phillip Smith, *John the Baptist and the Last Gnostics: The Secret History of the Mandaeans* (UK: Watkins, 2016), 45.

⁶⁶ Lidzbarski, *Ginza*, 224-225.

Sonuç

Sâbiîlik inancında iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık temelinde şekillenen düalist bir tanrı inancı vardır. Sâbiîlikte *Kuşta* kavramı, din müntesiplerince hakikatin kendisi veya aşkın olan ışık dünyasından maddi âleme sirayet eden kusursuz tanrısal yasayı ifade etmektedir. Bu yasa gereği her Sâbiî maddi âlemin bütün boyutlarında tanrısal bir gizemin varlığına inanır. Dolayısıyla *Kuşta*, bir *teofani* olduğundan onun karşısında yer edinen her şey kutsal olmayan yani bir *profan* niteliğine sahiptir.

Sâbiîler, *Kuşta*'nın ilk insan *Âdem* ve daha sonraki ışık elçileri aracılığıyla doğrudan Işık Tanrısı tarafından kendilerine bildirilen bir ahlak veya etik değerler bütünü olduğuna inanırlar. *Kuşta*, insana güzel ahlaki değerleri aşılamanın bir yolu ve bu yol sayesinde Işık Tanrısı ile buluşmayı ifade eden rehberdir. Bir dindar, ne kadar *Kuşta*'ya bağlı ise o kadar sağlam bir iman ve şahsiyete sahip olacaktır. Bundan dolayı da Sâbiî inancına göre dünya hayatında *Kuşta*'nın belirlediği ilkelere uyarak iyi ve faydalı bir insan olmak son derece önemlidir. *Kuşta*'ya göre yaşamak, bireyi maddenin kirliliğinden ve nefsin hastalıklarından kurtarmasını sağlayacaktır. Aksi durum, insanın şeytani unsurların bir kölesi olarak kalmasına ve uhrevi hayatta karanlığın derinliklerinde ebediyen mahkûm kalmasına neden olacaktır.

Sâbiîlikte *Kuşta* kavramı, *hakikat peygamberleri/ışık elçileri* anlamında da kullanılmaktadır. *Nbiha d-kuşta* peygamberleri, yeryüzünde karanlık güçlere karşı hakikat ışığında insanlara model olmuşlardır. *Kuşta* peygamberleri kötülük tarafından kirlenen ve köreltilen zihin ve gönülleri aydınlığa kavuştururlar. Nitekim Sâbiîlikte bir *Kuşta* peygamberi olan *Yaḥyā*, şeytanın çölleştirdiği yeryüzüne umut tohumlarını eken ve insanların yaşamına *Hayat Ruh'u*nu taşıyan büyük bir ruh hekimi olarak kabul edilmektedir. Sonuç itibarıyla Sâbiîlikte *Kuşta*, Işık Kralı'nın bütün âlemlerde tezahür eden değişmez yasası ve aynı zamanda insanların dünya hayatında ışık elçileri formunda takip etmesi gereken kusursuz ahlak modeline karşılık gelmektedir.

Kaynakça

Aktulga, Mıhdad. *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Aldihisi. Sabah. *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*. Ann Arbor: ProQuest LLC, 2013.

Al-Saadi, Qais. *Nhura-Dictionary English-Mandaic-*. Germany: Drabsha, 2012.

- Buckley, Jorunn Jacobsen. "A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion". *History of Religions* 22/1 (1982), 60-84.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. "The Mandaean Şitil as an Example of 'the Image Above and Below'". *Numen* 26/2 (1979), 185-191.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Burkitt, F. Crawford. "The Mandaean". *The Journal of Theological Studies* 29/115 (1928), 225-235.
- Crangle, F. Edward. - Nasoraia, Brikha H.S. "Soul Food: The Mandaean Laufani". *Aram* 22 (2010), 97-132.
- Drower, Ethel Stefana- Macuch, Rudolf. *A Mandaic Dictionary*. London: Oxford At The Clarendon Press, 1963.
- Drower, Ethel Stefana. *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*. Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953.
- Drower, Ethel Stefana. *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*. Leiden: Brill, 1959.
- Drower, Ethel Stefana. *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore*. Oxford: Oxford At The Clarendon Press, 1937.
- Drower, Ethel Stefana. *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*. London: Oxford University Press, 1960.
- Drower, Ethel Stefana. *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuialia)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
- Gündüz, Şinasi. *İslam ve Sâbiilik*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Häberl, Charles G.- McGrath, James F. (çev.). *The Mandaean Book of John*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Hart, Jennifer. "Yahia as Mandaean Rasul? Some Thoughts on İslam's Influence on the Development of Mandaean Literature". *Aram* 22 (2010), 171-181.
- Kessler, Christa Müller. "The Mandaean And The Question of Their Origin". *Aram* 16 (2004), 47-60.
- Lidzbarski, Mark. *Ginza Dertschaätz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.
- Mead, George Robert Stow. *The Gnostic John The Baptizer: Selections From The Mandaean John-Book*. London: John M. Watkins, 1924.

- Nasoraia, Brikha H.S., Garry W. Trompf. "Mandaean Macrohistory". *Aram* 22 (2010), 391-425.
- Nasoraia, Brikha H.S., *The Mandaean Gnostic Religion: Worship Practice and Deep Thought*. India: Sterling, 2021.
- Rochberg, Francesca. "The Babylonian Origins of the Mandaean Book of the Zodiac". *Aram* 11/2 (1999), 237-247.
- Saed, Hathem. "Naşiruta: Deep Knowledge and Extraordinary Priestcraft in Mandaean Religion". *Sydney Studies in Religion*.
- Smith, Andrew Phillip. *John the Baptist and the Last Gnostics: The Secret History of the Mandaeans*. UK: Watkins, 2016.
- Yamauchi, Edwin M.. *Mandaic Incantation Texts*. New Haven: American Oriental Society, 1967.
- Yamauchi, Edwin. M., *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*. Michigan: Baker Book House, 1973.



Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçim Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi
Examining the Relationships Between Religious Attitudes, Romance, and Spouse Choice Preferences in University Students

Necla Koca

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı, Gaziantep, Türkiye
Religious Culture and Ethics Teacher, Ministry of National Education, Gaziantep, Türkiye

ncla.koca2708@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7050-1714>

Sema Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Theology Faculty, Department of Philosophy and Religion, Sivas, Türkiye

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

Geliş Tarihi: 23 Temmuz 2023 / **Date Received:** 25 July 2023

Kabul Tarihi: 15 Eylül 2023 / **Date Accepted:** 15 September 2023

Yayın Sezonu: Eylül 2023 / **Pub Date Season:** September 2023

Cilt: 7, Sayı: 1, Sayfa: 254-280 / Volume: 7, Issue: 1, Pages: 254-280

Atıf: Koca, Necla-Yılmaz, Sema. "Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçim Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül 2023), 254-280.

Citation: Koca, Necla-Yılmaz, Sema. "Examining the Relationships Between Religious Attitudes, Romance, and Spouse Choice Preferences in University Students". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 7/1 (September 2023), 254-280.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (iThenticate) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned special software (iThenticate). No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Necla Koca, Sema Yılmaz).

Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Sema Yılmaz danışmanlığında 17/08/2021 tarihinde tamamladığımız "Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçim Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye, 2021)./ This article is extracted from my master thesis entitled "Examining the Relationships Between Religious Attitudes, Romance and Spouse Choice Preferences in University Students (Sivas Cumhuriyet University Example)", was completed on 17/08/2021 supervised by Asst. Prof. Dr. Sema Yılmaz (Master's Thesis, Sivas Cumhuriyet, University, Sivas, 2021).

Etik Kurul İzni

Araştırma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulunun 27.12.2018 Tarihli 8 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır. /Ethical approval was obtained for the study with the decision of Sivas Cumhuriyet University Scientific Research and Publication Ethics Social and Human Sciences Committee on 27.12.2018 with the number 8.

Yazar Katkıları/ Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: NK (%55), SY (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: NK (%80), SY (%20)

Veri Analizi / Data Analysis: NK (%70), SY (%30)

Makalenin Yazımı / Writing up: NK (%70), SY (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: SY (%90), NK (%10)

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilmez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: <http://dergipark.gov.tr/kuiff>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye

Necla Koca- Sema Yılmaz/Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

Öz

Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin dini tutum, romantizme yönelik tutumlar ve eş seçimine ilişkin tercihleri ile bu değişkenler arasındaki ilişkileri incelemektir. Eş seçimi, çeşitli faktörlerin rol oynadığı, tesadüfen gelişmeyen, oldukça karmaşık süreçlerden geçen bir karar olduğundan, bu seçimi etkileyen faktörler ve sınırlandırıcı inançların araştırılması önem taşımaktadır. Çalışmanın örneklemini 2018-2019 eğitim yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde öğrenim gören 374 kadın ve 319 erkek olmak üzere toplam 693 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırma verilerini toplamak için *Sosyodemografik Bilgi Formu*, *Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu Ölçeği (REST)* ve *OK Dini Tutum Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırma sonucunda dini tutum, romantizm ve eş seçim tercihleri arasında anlamlı düzeyde ilişkiler tespit edilmiştir. Cinsiyet ve fakülte değişkeni ile eş olarak seçilecek kişilerin eğitim, etnik kökeni ile dini tutum ve eş seçim tercihlerinde ve ölçek alt boyutlarında anlamlı düzeyde ilişkilerin olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Katılımcılar arasında eş olarak seçilecek kişinin eğitim düzeyinin kendisiyle aynı olmasını tercih edenlerin oranı diğerlerine göre daha yüksektir. Eş seçimi tutumunda eş adayında dini inançları belirleyici olarak gören katılımcıların oranı, ekonomik durum ve etnik kökeni belirleyici görenlere göre daha yüksektir. Romantizm ve eş seçimi ölçeği beraber yaşama alt boyutunun dini tutum ölçeğinden alınan toplam puan ile duyuşsal, davranışsal ve ilişkisel alt boyutları arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Romantizm ve eş seçimi ölçeğinin çaba gösterme alt boyutu ile dini tutum ölçeğinin duyuşsal alt boyutu arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin var olduğu araştırma sonucunda elde edilen bulgular arasındadır. Gelecek çalışmalarda farklı ve geniş örneklemlere ulaşılması ve bulguların evlilik kurumuna yönelik çalışma ve projelerde değerlendirilmesi önerilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Tutum, Eş Seçimi Tercihleri, Romantizm, Gençlik Dönemi.

Examining the Relationships Between Religious Attitudes, Romance, and Spouse Choice Preferences in University Students

Abstract

This research aims to examine university students' religious attitudes, attitudes toward romance, and preferences regarding mate selection and the relationships between these factors. Since mate selection is a decision in which various factors play a role, and that does not develop by chance and goes through quite complex processes, it is important to investigate the factors and limiting beliefs that affect this choice. The sample of the study consists of a total of 693 university students, 374 women, and 319 men, studying at Sivas Cumhuriyet University in the 2018-2019 academic year. *Sociodemographic Information Form*, *Attitudes About Romance and Mate Selection Scale (ARMSS)* and *OK Religious Attitude Scale* were used to collect research data. As a result of the research, significant relationships were detected between religious attitudes, romance, and mate selection preferences. It has been concluded that there are significant relationships between gender and faculty variables and the education, ethnicity, religious attitudes, and spouse selection preferences of the people to be selected as spouses and the sub-dimensions of the scale. Among the participants, the rate of those who prefer that the person to be chosen as a spouse has the same education level as themselves is higher than others. The rate of participants who see religious beliefs as determinants in their attitude towards choosing a spouse is higher than those who see economic status and ethnicity as determinants. A negative significant relationship was found between the total score obtained from the religious attitude scale of the cohabitation sub-dimension of the romance and partner selection scale and the affective, behavioral, and relational sub-dimensions. Among the findings of the research is that there is a positive significant relationship between the effort sub-dimension of the romance and mate selection scale and the affective sub-dimension of the religious attitude scale. It may be recommended to reach different and larger samples in future studies and to evaluate the findings in studies and projects regarding the institution of marriage.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Attitude, Mate Choice Preferences, Romance, Youth Period.

Giriş

Yaşam boyu gelişim insanların birlikte yaşamalarını gerektirir ve bu ihtiyaç çeşitli sosyal ve kültürel faktörlerle etkileşime girmelerini sağlar. Bronfenbrenner, bu durumu ekolojik yaklaşım teorisi ile açıklamaktadır. Sosyal ve kültürel faktörlerin etki düzeyleri, bireyin kendisi dahil olmak üzere ilişki içinde olduğu insanlardan, daha soyut etik normlara, inançlara ve sosyoekonomik faktörlere kadar geniş bir kapsama sahiptir (1986, 723).

Kişilerin sistemleri etkileyip dönüştürdüğü birey merkezli gelişim modeline göre, insan davranışlarının içinde buldukları sistem ve ilişkilerden etkilendiği söylenebilir. Bronfenbrenner'in bakış açısına ek olarak, sosyal bilimlerin çeşitli bölümlerinde aile, insanlık adına ortak unsur olarak inşa edilmiş bir yapı ve sosyal alanda en yakın etkileşim sistemi olarak kabul edilir (Bronfenbrenner, 1986, 723-725). Her ailenin ictimai, iktisadi, fiziksel, ve duygusal fonksiyonları bulunmaktadır. Aile, bir yandan üyelerine ailenin istikrarı, korunması ve sürdürülmesi işlevlerini sağlarken, diğer yandan aile üyelerinin gelişimini destekler (Gladding, 2015, 81). Temel ilişkiler ağını oluşturan aile, bireyler üzerindeki psikososyal etkisini yaşamı boyunca sürdürür. Aile kurumunun dinamikleri, bireyleri yaşamları boyunca doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilerken söz konusu etki, diğer ailelerde ve bireylerinin her birinde gerçekleşmektedir (Bowen, 1966, 356).

Bir toplumu anlamanın temel yolu, o toplumu oluşturan insanların tercihlerini, yönelimlerini ve tutumlarını incelemektir. Tutumların incelenmesi bireylerin eğilimlerinin yordanabilmesi açısından önemli veriler sunmaktadır. Buna göre, tutumların üç bileşeninden söz edilebilir. Bunlardan birincisi "davranışsal öge" olmakla beraber sözlü ya da eylemsi ifadeye dayanır. İkincisi, "bilişsel öge" olup inançlara ve bilgilere; üçüncüsü ise, "duyuşsal öge" olup, bir nesne ya da olaya yönelik olumlu ve olumsuz hislere dayanmaktadır (Baysal, 1981, 123). İnsanların dine karşı tutumları, farklı durumlar ve seçenekler arasında verdikleri kararlar bağlamında yol gösterici bir güç olması nedeniyle psikolojik olarak incelenmesi gereken önemli bir faktördür. Günümüzde bireysel tercih ve bu tercihlere etki eden süreçler ile bireyselleşmenin de önemli bir yerinin olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda insanların romantik ilişkilere ilişkin inanç ve beklentilerinin belirlenmesi sosyal davranış biçimlerinin anlaşılması açısından incelenmeye değerdir.

Bireylerin almış oldukları kritik kararlardan birisi olan eş seçimine yönelik tutumları hakkında farklı teoriler ve fikirler bulunmaktadır. Eş seçiminde çeşitli süreçlerin ve faktörlerin rol oynadığı bilinmekle birlikte, bu seçimin tesadüfi olmadığı, oldukça karmaşık süreçlerden geçtiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu seçimi etkileyen faktörlerin araştırılması da önemli görülmektedir. Ülkemizde 1945-1950 yılları arası toplumsal yapıda değişimin başladığı, tarımda makineleşme ile kırsaldan kentlere göçlerin arttığı bir süreçtir.

Kadınların çalışma hayatına girmeleri, aile planlaması politikalarının yaygınlaşması, çekirdek aile tipine dönüşüm ve bireyci davranışların artması, aile kurumunun değişimini etkileyen gelişmelerdir. Toplumumuzda görülen bu gelişmeler, eş seçimi kararlarını da etkilemiştir. Görücü usulü evlilikler yerini bireylerin birbirlerini tanıyarak, flört ederek evlenme yaklaşımlarına bırakmıştır. Bireylerin tercihlerinin ön plana çıktığı, tanışarak evlenme, görücü usulünde görülen otoriter tavrın getirdiği sorunları ortadan kaldırmışsa da yeni problemleri beraberinde getirmiştir. Eş seçme sürecinde bireyler arasındaki romantik çekimin yoğunluğu, çift adaylarının değerlendirme aşamasında mantık ölçülerinden uzaklaşması neticesini doğurabilir. Eş seçim tercihlerinin sağlıklı olabilmesi için çiftlerin birbirlerini akılcı ve gerçekçi bir tutumla değerlendirmeleri gereklidir (Özgüven, 2014, 36). Alanyazın incelendiğinde, çekirdek aile kültürünün, bütün dünyadaki kuşaklar arası uçurumu büyüttüğü belirtilmekte olup klasik kültürün, kuşaklara aktarılamadığı vurgulanmaktadır (Apostolou, 2007; Güngör vd., 2011; Hamarta 2015; Tarhan, 2020). Tüm bu sonuçlar aile kurumunun değeri üzerinde yapılan çalışmaların ne derece önemli olduğunu ifade etmektedir. Üniversite gençliğinin evlilik hakkındaki tutumları ile ilgili olarak Türkiye Gençlik ve Aile araştırmasında ülkemizin yedi bölgesindeki devlet ve vakıf üniversitelerinden önlisans, lisans ve lisansüstü düzeyde öğrenim gören 18-35 yaş aralığında 3 bin 266 katılımcının evlilik hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Evlenilecek kişinin kendisi ile aynı dinden olmasının önemli olduğunu belirten katılımcıların oranı %56,2 çıkmıştır (Tarhan, 2020). Dini değerlerin toplumumuzda önemli öncüllerden oluşu evlilik tercihlerinde de etkisini göstermektedir. Bu araştırmanın üniversite öğrencilerinin romantik ilişkilere ilişkin yaşadıkları temel inançlarını belirleyerek bu alanda yaşanan sorunlara yönelik muhtelif önleyici ve geliştirici müdahalelere katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Böyle bir çalışma ihtiyacı, üniversitede öğrenim gören bireylerin karşı cinsle iletişim kurma, eş seçme ve evlilik planlama konularında yaşadıkları sorunlar nedeniyle ortaya çıkmıştır. Araştırmanın temel problemi "Üniversite öğrencilerinde dini tutum, romantizm ve eş seçimi tercihleri arasında ilişki var mıdır?" sorusudur. Dolayısıyla bu araştırma üniversite öğrencilerinin dini tutum, romantizm ve eş seçmeye yönelik tutum düzeyleri ile ilgili sınırlayıcı inançları belirlemenin yanı sıra bu değişkenler ile diğer sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlamıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Dini Tutum

Tutum organize olmuş uzun süreli duygu, inanç ve davranış eğilimidir. İnsanın tutumlarıyla beraber doğmadığı, onları sonradan edindiği görüşü genel kabul görmektedir. Bireyin tutumları bir takım nedenlerle oluşur, gelişir ve değişir. Benzeri durum dinî tutumlar için de geçerlidir (Arslan, 2009, 77). Din, insanların hayatta anlam bulma

çabalarında her zaman en önemli aktörlerden biri olmuştur. Varolduğumuz ilk günden itibaren anlamak, birleştirmek, kendini ifade etmek ve manevi yardım almak gibi pek çok işlevi olan din, bazı insanların hayatında diğerlerinden daha önemli yer edinmiş, bu nedenle insanlar dindarlar, dindar olmayanlar ve dinin varlığına inanmayanlar ayrımını gerekli kılmıştır. Dindar bir insanın hayatında dinin etkisi; insanın dinle olan bağının davranışlarına nasıl yansıdığına anlaşılmasına yardımcı olur. İnsanlar dini tutumlarına göre davranışlarını düzenleme, değiştirme ve yeniden dönüştürme ihtiyacı duyarlar. Bu bağlamda dindar insanın, davranışlarını dinin emir ve yasakları çerçevesinde değiştirme ve yeniden dönüştürme gibi bir takım becerilere sahip olması beklenir (Arslan, 2009, 91).

Soccio'a göre tanrısallık, tanrının varlığı ve iyiliksever gücün kaynağı olarak tanrının kabul edilmesidir (2010, 425). Her dinin kendine has uygulamaları vardır ve bu uygulamalar insanların hayatında farklı boyutlarda yer almaktadır. Bireylerin dini uygulama ve ritüellere bağlılıkları, bu ritüelleri nasıl uyguladıkları, onların dini tutum ve davranışlarını ortaya koymaktadır. Dindar bireyler, dini uygulama ve ritüelleri yerine getirmek için ön hazırlıklar yapar ve dinin ortaya koymakta belirleyici olduğu emir, yasak ve kurallara uymak için çaba gösterirler. Dinin gerekli gördüğü iş ve davranışlara yönelik adımlar atarken kendinin kontrol edebildiği becerileri kullanırlar. Ayrıca öz düzenleme becerilerinin dini inançlara uygun olarak etkin kullanılması, kişiyi ahlak dışı davranışlardan uzak tutmaya yardımcı olur ve kişiyi topluma yararlı davranışlar sergilemeye teşvik eden itici bir güç görevi görür (Baumeister-Heatherton, 1996, 1). Bu bağlamda dindarlık, kişinin sağlığını, mutluluğunu ve sosyal davranışını etkili bir şekilde kontrol eden ve düzenleyen psikolojik bir güçtür (Mc Cullough-Willoughby, 2009, 69). Dini inanç, insan davranışını yönetmek için belirli kural ve öğretilere hizmet eder. Böylece insan kendisine çizdiği dini sınırlara göre davranışlarını düzenler, belirli rutinler oluşturur, bu sınırların dışına çıkmamak için nefsinin kontrol eder, olaylara karşı tepkilerini değiştirir, duygu ve düşünce dünyasını belli ölçüde yönlendirir.

1.2. Romantizm ve Eş Seçimi

Romantik ilişkiler, insanların özgür iradesiyle belirlenen, tutku, sevgi ve yakınlık içeren arkadaşlıklar olarak tanımlanmaktadır (Sternberg, 1986, 119). İnsanlar sosyal varlıklardır bu bağlamda farklı insanlarla etkileşime geçme ve ilişki kurma ihtiyacı duyarlar (Duran-Hamamcı, 2010, 97). İki kişi arasında kurulan ilişki, dürüstlük, koruma, bağlılık uyandıran, hayatlarını birleştiren tarzda olabileceği gibi kişisel hayatları üzerinde kontrolü paylaşan, sınırları bulanıklaştıran, duygusal olarak yoğun bir bağ kuran ve ayrılıkta üzüntü uyandıran bir tarzda da olabilir.

Hayattaki en önemli kararlardan biri olan sağlıklı bir evliliğe sahip olmak için insanların kendi özelliklerinin farkında olması, ne istediğini bilmesi, eşten ve evlilikten beklentilerini ve karşı tarafın uygun olup olmadığını iyi analiz etmesi gerekir. Bu sebeple

evlilik kararı vermeden önce bu beklentiler önem taşımaktadır. Eş seçiminde gerçekçi beklentilere sahip olmak sağlıklı bir ilişki şansını artıracığından, tüm yönleriyle uyumluluk beklemek yanlış olur. Eş seçimi ve evlilik kurumu, günümüzde bireyin kişisel sorumluluğu olarak görülürken, eski geleneksel düzende halkın sorumluluğu olarak görülüyordu. Buna rağmen eş seçiminin modern toplum normlarına bağlı olmadığı da söylenemez. Bireyler, içinde yaşadıkları toplum içinde kendilerine yer edinebildikleri için kendilerini toplumun değerlerinden tamamen soyutlayamazlar (Özgüven, 2014). Eş seçimi konusunda iki farklı görüş vardır. *Homogami* yaklaşımına göre eş seçerken daha fazla ortak noktaya sahip olmak, sağlıklı bir ilişki şansını artırır. Bu tür evliliklerde eğitim, yaş, toplumsal normlar, ekonomik koşullar, inançlar ve ırka uygunluk, iletişim sorunu yaşama olasılığını azaltır. *Heterogami* yaklaşımında ise eş seçiminde zıt özelliklerin birbirini etkili bir şekilde tamamlayabileceği savunulur (Bener, 2011, 24-25).

Ceylan (1994) araştırmasında, eş adaylarının flört etmeye olumlu yaklaştıkları, flört ettikleri kişi ile evlenmeye istekli oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu süreçte flört eden kişiler evlilik hayatına bir nebze de olsa benzerlikler yaşayabilmekte, bu sayede ileride karşılaşılabilecekleri sorunları önceden tahmin edebilmekte, ilişkinin olumlu ve olumsuz yanlarının farkında olabilmektedirler. Böylece elde ettikleri deneyimleri ve bu süreci değerlendirerek eş seçimine karar verebilirler.

Eş seçen bireylerde kültürel ve sosyo-ekonomik düzey ile değer benzerliğinin doğrudan ilişkili olduğu sonucuna ulaşılan araştırmalar bulunmaktadır. Bener (2011) tarafından yapılan araştırmada, erkek katılımcıların %32.5'i eş seçiminde ilk tercihlerinin dindarlık olduğunu belirtirken, kız öğrencilerin %43'ünün aynı yanıtı verdiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Özgüven'in (2014) çalışmasında, katılımcıların %86'sının eş adaylarının dini inançlarının kendilerinin dini inançları ile uyumlu olmasını istediği sonucuna ulaşılmıştır. Babahanoğlu'nun (2020) araştırmasında ise erkeklerin aynı veya daha düşük eğitim düzeyine sahip bir kadınla evlenmeyi tercih ettiği, kadınlarınsa aynı veya daha yüksek eğitim düzeyine sahip bir erkekle evlenmeyi tercih ettikleri görülmektedir.

1.3. Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkiler

Bireyler evlilik kurma konusunda kendilerine uygun buldukları bir kişi ile evliliğe yönelebilir ve eş olarak seçebilirler. Eş seçimi ile ilgili gerçek değerlendirmeler ve tutumlar bir yandan toplumun yapısını ve değer sistemini olumlu yönde etkilemesine rağmen diğer yandan eş seçiminde alınan kötü kararlar, uyumsuz ve mutsuz evlilikler bireysel ve toplumsal sorunlar zincirini oluşturmaktadır (Bilen, 1983, akt. Şener-Terzioğlu, 2008, 9). Toplumu oluşturan kişilerin sağlıklı bir eş seçimi yapmalarının aile sisteminin devamlılığı ve gerekliliği açısından oldukça önemli olduğu söylenebilir.

Din ve değerler, insanları günlük hayatta yönlendiren sistemler bütünüdür (Kağıtçıbaşı, 2017, 35). İnsanların dini görüşleri, genel hatlarıyla hayat tercihleri, istekleri, arzuları ve belirli durumlar karşısında nasıl davranmaları gerektiği konusunda onlara yol gösterebilirken, subjektif anlamda en doğru ve uygun seçimi nasıl yapacaklarına dair bir vizyon katmaktadır (Mehmedoğlu, 2006). İnsanlık tarihi boyunca bireylerin yaşam alanlarına evrensel anlamlar katan ve yol gösterici gücünün en fazla hissedildiği alanlardan biri olan din, yakın ilişki biçimlerini de etkilemiştir. Bu aynı zamanda düşünce sistemi ve evlilik algısı açısından da önemlidir. Dini kurumların, insanların toplumsal hayattaki beklentileri çerçevesinde eş seçimine yönelik tutumlarını etkilediği ve birçok konuda normatif kısıtlamalar getirdiği söylenebilir. Evlilik, özünde kişinin genel yaşam becerilerinden olan sevme, sevilme, kendini güvende hissetme, ait olma gibi temel ihtiyaçlarını destekleyen bir kurumdur (Çelik, 2002).

Yetişkinlik döneminin, insanların evliliğe ilişkin ortak beklenti ve isteklerini öğrenmesi ve ilişki yaşaması için en önem taşıyan dönemlerden biri olduğu öne sürülmüştür. Bu süreçte ilişki tarzları bir kez deneyimlendiğinde, eş seçimine yönelik tutumlar birey üzerindeki etkisini gösterir. Romantik ilişkiler neticesinde teşekkül eden şemalar, bireylerin akranları ve yakın çevreleriyle kurdukları ilişkiler içinde gelişir ve romantik benlik kavramını oluşturur. Bir kişinin eş seçimini kapsamlı bir şekilde değerlendirmesi, eş adayında umduğu özellikleri belirlemesi ve romantik bir ilişkinin sürdürülmesi açısından beklentilerin gerçekçi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir (Özgüven, 2014, 36). Kişi eş seçerken, evleneceği kişide bulmak istediği özellikleri ve tercih sebeplerini bulmaya çalışır. İslam açısından ele alındığında, kadın ve erkeğin ikisinin de özgürce eş seçme hakkına sahip olduğu söylenebilir. Ülkemizde yapılan araştırmalarda (Durmazkul, 1991; Özgüven, 2014; Bener, 2011) eş adaylarının dindar olmasının, tercih sebebi olarak görüldüğü elde edilen sonuçlardandır. Eğitim düzeyi yükseldikçe eş seçiminde dindarlık faktörünün arka planda kaldığı araştırmalar olmasına rağmen dindarlık halen seçilen eşte aranan özelliklerden biri olarak kabul edilmektedir (Çelik, 2002). Rasyonel seçim teorisi, karar vermedeki davranış biçimlerini izah eden bir yaklaşım olarak; insanların günlük hayattaki davranışlarının yanı sıra dini davranış ve tutumlarını belirlerken kâr ve zarara dayalı olarak amaçlarına ulaşmalarına yardımcı olacak kararlar alma yönünde hareket ettiklerini söyler (Uçar-Selman, 2011, 92). Buradan yola çıkarak dinin aile içi ilişkilerde, varoluşsal sorulara cevap bulma, aileyi oluşturan temel taşlar olan anne, baba, çocuk ilişkileri ile eşler arasındaki ilişki ve etkileşim üzerinde olumlu bir etkisi olduğu ileri sürülebilir.

2. Yöntem

2.1 Araştırmanın Modeli

Üniversite öğrencilerine uygulanan ölçeklerden elde edilen puanlar üzerinden değerlendirilen bu çalışma nicel araştırma modellerinden ilişkisel tarama modeline göre yürütülmüş ve betimsel analiz yapılmıştır. Araştırmada iki yahut daha fazla değişken arasındaki ilişki düzeyini belirlemek için genel ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır (Karasar, 2015). Örneklem grubundan elde edilen sosyo-demografik veriler ile dini tutum ve eş seçmeye yönelik tutumların ortalama puanları korelasyonel olarak analiz edilmiştir.

2.2. Araştırmanın Örnekleme

Araştırmanın örneklemini Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Çalışmaya 2018–2019 eğitim-öğretim yılı güz döneminde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde öğrenim gören 374 kadın (%53,9) ve 319 erkek (%46,0) olmak üzere toplam 693 üniversite öğrencisi katılmış olup katılımcıların 143'ü İlahiyat Fakültesi'nden (%20,6), 171'i Edebiyat Fakültesi'nden (%24,6), 123'ü BESYO'dan (%17,7), 115'i Eğitim Fakültesi'nden (%16,6) ve 141'i Meslek Yüksekokulu'ndandır (%20,3). Örneklemin belirlenmesinde olasılık dışı örnekleme yöntemlerinden biri olan amaçlı (kasti) örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı, örnekleme yönteminde araştırmacı, örnekleme dahil edilecek birimleri, önceki bilgi, deneyim ve gözlemlerinden hareketle araştırmacının amacına uygun olarak kendi yargısıyla belirler (Ural, 2011, 45). Ayrıca amaçlı örneklemin belirlenmesinde en kolay, hızlı ve ekonomik şekilde veri toplanması için kolayda örneklem tercih edilmiştir (Malhotra, 2004, 321, akt. Haşiloğlu vd., 2015, 20). Grupların seçiminde sosyo-demografik ve dindarlık düzeyleri açısından çeşitliliğe ulaşmak amacıyla farklı fakültelelerin öğrencilerinin katılımı sağlanmıştır.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma verileri anket yöntemiyle elde edilmiştir. Verileri toplamak için *Sosyo-Demografik Bilgi Formu*, romantizm ve eş seçimine yönelik tutumlara ulaşabilmek için *Romantizm ve Eş Seçimine Yönelik Tutumlar (REST) Ölçeği* ve katılımcıların dini tutum düzeylerini ölçmek için *Ok-Dini Tutum Ölçeği* uygulanmıştır.

2.3.1. Sosyo-Demografik Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından geliştirilen sosyo-demografik bilgi formunda katılımcı öğrencinin cinsiyeti, fakültesi, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği yer, ailenin eğitim düzeyi, ekonomik durumu, aile birlikteliği, evlenmeyi seçeceği kişinin etnik kökeni, ekonomik durumu, inancı, yaş tercihleri ve eş olarak seçeceği kişinin kaç yaşında olması gerektiği gibi sorular sorulmuştur. Araştırmaya katılan kadın öğrencilerin oranı %54 (n=374), erkek öğrenci oranı ise %46'dır (n=319). Buna göre, katılımcıların çoğunluğu kadındır. Katılımcıların fakültele göre dağılımı bakımından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oranı %20,6, Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu (BESYO) öğrencilerinin oranı %17,7, Edebiyat Fakültesi öğrencileri %24,7, Meslek Yüksekokulu öğrencileri %20,3,

Eğitim Fakültesi öğrencileri %16,6'lık kısmı oluşturmaktadır. Aynı zamanda katılımcıların %92,1'i (n=639) anne babası birlikte; %1,9'u (n=13) ayrı yaşamaktadır. %1,9'u boşanmış (n=13) ve %3,9'u (n=28) diğer kategorisinde yer almaktadır. Verilere dayanarak katılımcı grubun anne ve babasının ekseriyetle beraber yaşadığı saptanmıştır.

2.3.2. Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeği (REST)

Eş seçiminde sınırlayıcı inançları ölçmek için Cobb, Larson ve Watson (2003) tarafından hazırlanan ölçeğin Türkçe uyarlaması Hüdayar Cihan Güngör, Müge Yılmaz ve Seher Balcı Çelik (2011) tarafından yapılmıştır. Ölçek 32 maddeden oluşmaktadır ve "kesinlikle katılmıyorum" ile "kesinlikle katılıyorum" arasında değişen 5'li Likert tipinde hazırlanmıştır. Ölçeğin güvenilirlik çalışması iki yöntemle saptanmıştır. İlk olarak Cronbach alfa iç tutarlık katsayısı hesaplanmış ve $\alpha=.65$ olarak bulunmuştur. REST Ölçeği'nin yapı geçerliğini belirlemek için temel bileşenler analizi kullanılarak faktör analizi yapılmış ve varimaks eksen döndürme tekniği uygulanmıştır. REST Ölçeği'nin alt ölçeklerinin iç tutarlık katsayıları ise, .33 ile .98 aralığında değişmektedir. İkinci olarak iki hafta ara ile yapılan test-tekrar test yöntemi sonucu Pearson korelasyon katsayısı .61 olarak bulunmuştur. Yirmi sekiz maddelik ölçeğin, "Yalnız ve Tek Doğru", "Aşk Yeterli", "Beraber Yaşama", "Tam Güven", "İdealleştirme", "Çaba Göstermeme", "Zıt Kutuplar" olmak üzere yedi alt faktörde toplandığı ve toplam varyansın %49,84'ünü açıkladığı görülmüştür. REST Ölçeği'nin bekar üniversite öğrencileri için geçerli ve güvenilir sonuçlar verdiği bulunmuştur. Ölçeğin bu araştırma için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı 0.78 bulunmuştur. Ölçeğin dikkat dağıtan noktaları puan hesaplanırken dikkate alınmayan 1., 9., 20. ve 30. puanlardır. Böylece ölçekteki dikkat dağıtıcı noktalar dışında 28 puan ve 7 alt boyutu vardır: "Tek doğru", "Sevgi yeter", "Birlikte yaşamak", "Tam güven", "İdealleştirme", "Zahmetsiz", "Karşıt Kutuplar". Ölçeğin 10, 6, 29, 16 ve 24. maddeleri ters sırada puanlanarak hem ölçek alt boyutları hem de ölçek için toplam puan elde edilir. Ölçekten alınabilecek puan toplamı 28, alınabilecek en yüksek puan 140'tır. Ölçekten alınan puanın düşük olması eş seçimine ilişkin düşük düzeyde sınırlayıcı inancı, yüksek puan ise yüksek düzeyde inancın göstergesidir (Güngör, vd. 2011, 181-187).

2.3.3. Ok-Dini Tutum Ölçeği

Araştırmada veri toplamak için kullanılan Ok-Dini Tutum Ölçeği, Üzeyir Ok (2011) tarafından geliştirilmiştir. İki farklı örneklemden alınan sonuçlar ile ölçeğin iç tutarlığının yüksek ve yapılan açılsal ve doğrulayıcı faktör analizleriyle geçerli ve iyi bir model olduğu tespit edilmiştir. Kriter geçerliliğini saptamak amacıyla "Francis Hristiyanlığa Yönelik Dini Tutum Ölçeği ve İç Güdümlü Dindarlık Ölçeği" ile korelasyonundan faydalanılarak ölçeğin iyi bir kriter geçerliliğine sahip olduğu (.81 ve .91) saptanmıştır. Ölçeğin bu araştırma için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı 0.72 bulunmuştur. Ok, sosyal psikolojide tutum unsuru olarak kabul edilen bilişsel, duyuşsal ve davranışsal unsurlardan yola çıkarak

hazırladığı ölçeğe Tanrı ile ilişkinin ek bir boyutunu, yani “ilişkisel” boyutunu eklemiştir (2011). Ölçeğin bilişsel boyutu dine ilişkin “bakış açısı ve genel kanı”, davranışsal boyutu bireyin günlük yaşamdaki davranışlarını ne ölçüde yönlendirme gücünün olduğunu, duygusal boyutu ise “din hakkında ne düşündükleri”ni ölçmektedir. Son olarak ilişkisel boyut Tanrı ile olan ilişkiyi ifade etmektedir. Bireyin kendini Tanrıya yakın görüp görmediği anlamına gelir. Böylece dört alt boyut ve toplam sekiz maddeden oluşan dini tutum ölçeği her bir alt boyut için dört soru olacak şekilde tasarlanmış olsa da her bir alt boyutu en iyi temsil eden iki madde tercih edilerek geliştirilmiştir (Ok, 2011).

2.4. Verilerin Analizi

Anket verilerinin analizi Windows SPSS 17 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Verilerin normallik dağılımları Skewness ve Kurtosis değerlerinin +-2 aralığında olması koşuluyla sağlanmıştır (George-Mallery, 2010). Buna göre Ok-Dini Tutum Ölçeği Skewness değeri -1,292 (ss= ,093), Kurtosis değeri 2,134 (ss= ,185); Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeği Skewness değeri ,136 (ss= ,093), Kurtosis değeri 1,125 (ss= ,185) bulunmuştur. Uç değerlerin dahil edildiği veri analizinde, dini tutum, romantizm ve eş seçimi tutumu ile demografik değişkenler arasındaki ilişkiyi test etmek için t-testi ve varyans analizi (ANOVA-F testi) yapılmıştır. ANOVA’da anlamlı farklılaşma gösteren çoklu gruplarda hangi gruplarda farklılaşma olduğunu belirlemek için Tukey’s HSD testi kullanılmıştır. Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu ölçekleri arasındaki ilişkiyi belirlemek için Pearson Çarpım Momentler Korelasyon Analizi, demografik değişkenler ile ölçekler arasındaki ilişkiyi belirlemek için ki-kare analizi yapılmıştır.

2.5 Araştırmanın Hipotezleri

h1. Eş olarak tercih edilen kişide eğitim düzeyi ve ekonomik durum eşitliği arayan katılımcıların oranı diğerlerinden daha yüksektir.

h2a. Katılımcıların çoğunluğu eş olarak seçilecek kişiyle aynı dini inanca sahip olmayı tercih eder.

h2b. Katılımcıların çoğunluğu için eş seçiminde etnik köken belirleyici değildir.

h3. Katılımcıların dini tutum puanları cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Kadın katılımcıların dini tutum puanları erkek katılımcılardan daha yüksektir.

h4. Katılımcıların dini tutum puanları fakülte değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini tutum puanı, diğer fakülte öğrencilerinden daha yüksektir.

h5. Yüksek dini tutum puanı ile eş seçiminde etnik kökeni önemseme tutumu arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır.

h6. Yüksek dini tutum puanı ile eş seçiminde dini inancı önemseme tutumu arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.

h7. Romantizm ve eş seçim tercihleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Kadın katılımcıların eş seçimine yönelik sınırlandırıcı inançları erkek katılımcılara göre daha yüksektir.

h8. Romantizm ve eş seçimi tercihleri fakülte değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.

h9. Romantizm ve eş seçim tutumu ve alt boyutları ile dini tutum ve alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

2.6 Araştırmanın Etik Durumu

Araştırma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulu'nun 27/12/2018 tarihli 353170 sayı ve 8 no'lu kararı ile etik kurulu izni alınmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

3.1. Örneklemin Eş Seçilecek Kişide Aranan Sosyodemografik Özelliklere Göre Frekans Analizleri

Tablo 1. Örneklemin Eş Olarak Seçilecek Kişinin Eğitim Düzeyi ve Ekonomik Durumu Tercihlerine Göre Frekans Analizi

Eş Seçilecek Kişinin Eğitim ve Ekonomik Düzeyiyle İlgili Tercihler	N	%	
Eş olarak seçilecek kişinin eğitim düzeyi	Benimle aynı olmalıdır	325	47,1
	Benden yüksek olmalı	112	16,2
	Benden düşük olmalı	13	1,9
	Benim için önemli değil	240	34,8
	Toplam	692	100,0
Eş olarak seçilecek kişinin ekonomik durumu	Benimle aynı olmalıdır	205	29,7
	Benden yüksek olmalı	175	25,4
	Benden düşük olmalı	8	1,2
	Benim için önemli değil	302	43,8
	Toplam	692	100,0

Tablo 1'de gösterildiği gibi; eş olarak seçilen kişinin eğitim durumunun kendi eğitim düzeyi ile aynı olmasını tercih edenlerin oranı yapılan analiz sonrasında %47,1, eş olarak seçilen kişinin eğitim seviyesinin kendisinden daha yüksek olmasını tercih edenlerin oranı %16,2'lik düzeyi oluşturmaktadır. Seçtiği eşin eğitim düzeyinin kendisinden düşük olmasını tercih edenlerin oranı %1,9 iken seçtiği kişinin eğitim düzeyinin önemli olmadığını belirtenlerin oranı %34,8 olarak tespit edilmiştir. Veriler, eş olarak seçeceği kişinin eğitim

düzeyinin kendisi gibi olmasını tercih edenlerin oranının diğerlerine göre daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Eş olarak uygun bulunan kişinin ekonomik durumunun kendisi ile aynı olmasını tercih edenlerin oranı %29,7'lik dilimi oluştururken; eş olarak seçilen kişinin ekonomik durumunun kendisinden daha yüksek olması gerektiğini belirtenlerin oranı %25,4; seçilen eş adayının ekonomik durumunun kendisinden düşük düzeyde olmasını tercih edenlerin oranı %1,2; seçilen kişinin ekonomik durumunun ehemmiyetli olmadığını belirtenlerin oranı %43,8'i oluşturmaktadır. Veriler neticesinde; eş olarak seçilen kişinin ekonomik durumunun kendisi için önemli olmadığını belirtenlerin oranı diğer katılımcılara nazaran daha fazla olduğu elde edilen bulgular arasında değerlendirilebilir.

Tablo 2. Örneklemin Eş Olarak Seçilecek Kişinin Dini İnancı ve Etnik Kökeni ile İlgili Tercihlerine Göre Frekans Analizi

Eş Seçilecek Kişinin Etnik Kökeni ve Dini İnancıyla İlgili Tercihler		n	%
Eş olarak seçilecek kişinin dini inancı	Benimle aynı olmalıdır	582	84,1
	Benim için fark etmez	110	15,9
	Toplam	692	100,0
Eş olarak seçilecek kişinin etnik kökeni	Benim için önemlidir	415	60,1
	Benim için önemli değildir	276	39,9
	Toplam	691	100,0

Tablo 2'de belirtildiği gibi; eş olarak seçilen kişinin kendi dini inançları ile benzer olmasını uygun görenlerin oranı %84,1'lik kısmı oluştururken, ideal eş olarak seçilen kişinin dini inançlarının önemli olmayacağını belirtenlerin oranı ise %15,9 olduğu elde edilen bulgular arasındadır.

İdeal eş olarak görülen kişinin etnik kökeninin kendisi için önem arz ettiğini söyleyenlerin oranı %60,1, eş adayının etnik özelliğinin kendisi için önem arz etmediğini belirtenlerin oranı ise %39,9'luk kısmı oluşturduğu analiz sonucunda elde edilen bulgular arasındadır. Katılımcıların yüksek oranda eşleri ile aynı etnik kökene sahip olmayı tercih ettiklerini neticesine ulaşılmıştır.

3.2. Dini Tutum Ölçeği ile Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 3. Dini Tutum ile Cinsiyet Değişkeni Ölçeği Arasındaki İlişkiye Dair Bağımsız Örneklem T- Testi Analizi

Cinsiyet (K-Kadın, E- Erkek)	n	Ortalama	Std. Sapma	F	p	
Dini Tutum	K	374	31.68	4.44	1.754	0.080

Necla Koca- Sema Yılmaz/Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi| 266

	E	319	31.06	4.89		
Bilişsel Tutum	K	374	5.78	1.05	0.317	0.751
	E	319	5.75	1.16		
Duyuşsal Tutum	K	374	8.22	1.87	-0.157	0.875
	E	319	8.24	1.97		
Davranışsal Tutum	K	374	4.15	1.03	1.957	0.051
	E	319	3.99	1.14		
İlişkisel Tutum	K	374	9.30	1.34	2.432	0.015*

Tablo 3'te belirtildiği gibi; t-Testi sonucunda dini tutum ölçeği ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiye dair bulgular elde edilmiş; ilişkisel alt parametrenin kadın ve erkek katılımcılar arasında cinsiyete göre anlamlı farklılık gösterdiği, diğer alt parametrelerin cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmüştür. Hatta bazen iki cins arasında kısmi farklılıklar olsa da, kadın ve erkeğin dindarlığının iki uçta olmadığını söylemek daha doğrudur denilebilir.

Tablo 4. Dini Tutum ile Fakülte Değişkeni Ölçeği Arasındaki İlişkiye Dair Tek Yönlü Varyans Analizi

		n	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Dini Tutum Ölçeği	İlahiyat	143	32.87	3.39	7.183	0.000*
	BESYO	123	31.20	4.66		
	Edebiyat	171	30.48	5.61		
	MYO	141	31.94	4.00		
	Eğitim	115	30.46	4.71		
	Total	693	31.40	4.66		
Bilişsel Tutum	İlahiyat	143	5.85	0.72	2.767	0.027*
	BESYO	123	5.73	1.14		
	Edebiyat	171	5.59	1.26		
	MYO	141	5.98	1.04		
	Eğitim	115	5.68	1.24		
	Total	693	5.76	1.10		
Duyuşsal Tutum	İlahiyat	143	8.59	1.47	2.447	0.045*
	BESYO	123	8.25	2.00		
	Edebiyat	171	8.00	2.24		
	MYO	141	8.32	1.77		
	Eğitim	115	8.00	1.93		
	Total	693	8.23	1.92		
Davranışsal Tutum	İlahiyat	143	4.48	0.81	7.049	0.000*

Necla Koca- Sema Yılmaz/Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi| 267

	BESYO	123	4.01	1.11		
	Edebiyat	171	3.86	1.24		
	MYO	141	4.04	1.11		
	Eğitim	115	4.01	0.96		
	Total	693	4.08	1.08		
İlişkisel Tutum	İlahiyat	143	9.48	1.02	5.922	0.000*
	BESYO	123	9.02	1.70		
	Edebiyat	171	9.06	1.61		
	MYO	141	9.46	1.26		
	Eğitim	115	8.74	1.69		
	Total	693	9.17	1.49		

Tablo 4'te belirtildiği gibi; dini tutum ölçeği katılımcılar genel puan tablosu değerlendirilirse; test sonucunda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin puan ortalaması BESYO, eğitim ve edebiyat fakültesi öğrencilerine göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Meslek yüksekokulu çalışma öğrencilerinin edebiyat ve eğitim fakültesi katılımcılarına göre ortalama düzeylerinin anlamlı derecede yüksek olduğu tespit edilen araştırmada, katılımcıların dini tutum düzeylerinin eğitim alınan fakülteye göre farklılık gösterdiği görülmektedir.

Dini tutum alt boyutları için değerlendirme yapılacak olursa; bilişsel alt boyut için, ilahiyat fakültesi örneklem grubunun ölçekten aldığı ortalama puanın, edebiyat fakültesi çalışma grubundan önemli ölçüde yüksek olduğu görülmektedir. Buna ek meslek yüksekokulları katılımcılarının ölçekten aldığı ortalama puanlarının edebiyat ve eğitim fakültesi öğrencilerine nazaran anlamlı düzeyde yüksek olduğu saptanmıştır.

Duyuşsal tutum için; ilahiyat fakültesi katılımcılarının ortalaması edebiyat ve eğitim fakültesi katılımcılarından anlamlı derecede daha yüksekken davranışsal tutum alt parametresi için; ilahiyat fakültesi öğrencileri ortalaması diğer fakülte öğrencilerinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu sonucu elde edilmiştir. İlişkisel tutum alt boyutu için; fakülteler arasında ilahiyat fakültesi ve MYO araştırma grubunun ortalaması BESYO, edebiyat ve eğitim fakültesi öğrencilerinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu elde edilen sonuçlar arasındadır.

Tablo 5. Dini Tutum Ölçeğinin Eş Olarak Seçilecek Kişinin Etnik Kökenine Göre Değişimini Tespit Etmek İçin Yapılan T-Testi

		n	Ort.	Ss	F	p
Dini Tutum Ölçeği	Benim için önemlidir	415	32.0	4.2	17.556	0.000*
	Benim için önemli değildir	276	30.5	5.1		
	Total	691	31.4	4.7		

Necla Koca- Sema Yılmaz/Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi| 268

Bilişsel Tutum	Benim için önemlidir	415	5.8	1.1	0.146	0.702
	Benim için önemli değildir	276	5.7	1.1		
	Total	691	5.8	1.1		
Duyuşsal Tutum	Benim için önemlidir	415	8.4	1.7	12.268	0.000*
	Benim için önemli değildir	276	7.9	2.2		
	Total	691	8.2	1.9		
Davranışsal Tutum	Benim için önemlidir	415	4.2	1.0	23.683	0.000*
	Benim için önemli değildir	276	3.8	1.2		
	Total	691	4.1	1.1		
İlişkisel Tutum	Benim için önemlidir	415	9.3	1.4	4.554	0.033*
	Benim için önemli değildir	276	9.0	1.6		
	Total	691	9.2	1.5		

Tablo 5’te verilen; eş olarak uygun görülen kişinin etnik özelliklerine göre dini tutum alt boyutları olan davranış, duyuşsal ve ilişkisel tutumların önemli oranda farklılaştığı ulaşılan bulgular arasındadır. Eş olarak uygun görülen kişinin etnik kökeninin kendileri için önemli olduğunu belirtenlerin genel dini tutum düzeyi ile duyuşsal ve ilişkisel tutum düzeyi, tercih edilen eş adayının etnik kökeninin önemli olmadığını belirtenlerden anlamlı derecede yüksektir. Kişilerin kendi niteliklerinde ırk, etnik köken ve sosyal sınıf açısından birbirine benzeyen eş adaylarını tercih ettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 6. Dini Tutum Ölçeğinin Eş Olarak Seçilecek Kişinin Dini İncancına Göre Değişimini Tespit Etmek İçin Yapılan T-Testi

		n	Ort.	Ss	F	P
Dini Tutum Ölçeği	Benimle aynı olmalıdır	582	32.16	3.87	112.998	0.000*
	Benim için fark etmez	110	27.38	6.19		
	Total	692	31.40	4.66		
Bilişsel Tutum	Benimle aynı olmalıdır	582	5.80	1.04	4.989	0.026*
	Benim için fark etmez	110	5.55	1.38		
	Total	692	5.76	1.10		
Duyuşsal Tutum	Benimle aynı olmalıdır	582	8.48	1.66	66.377	0.000*
	Benim için fark etmez	110	6.93	2.56		
	Total	692	8.23	1.92		
Davranışsal Tutum	Benimle aynı olmalıdır	582	4.25	0.92	111.182	0.000*
	Benim için fark etmez	110	3.15	1.37		
	Total	692	4.08	1.08		

Necla Koca- Sema Yılmaz/Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi| 269

İlişkisel Tutum	Benimle aynı olmalıdır	582	9.32	1.29	42.416	0.000*
	Benim için fark etmez	110	8.34	2.12		
	Total	692	9.17	1.49		

Tablo 6 incelendiğinde; tüm alt parametrelerin anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği elde edilen bulgular arasındadır ($p < 0,05$). Katılımcıların, eş olarak uygun gördükleri kişinin dini inancının kendileriyle benzer olması gerektiğini belirtenlerin genel dini tutum düzeyi ile davranışsal, ilişkisel, bilişsel ve duyuşsal tutum alt parametre düzeyleri bağlamında eş olarak uygun bulunan kişinin dini inancının kendisi için önem arz etmediğini belirtenlerin dini tutumundan anlamlı derecede daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

3.3. Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeği ile Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 7. Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeği ile Cinsiyet Değişkeni Arasındaki İlişkiye Dair Bağımsız Örneklem T- Testi Analizi

		n	Ort.	Ss	t	p
Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu	K	374	85.45	11.17	-6.285	0.000*
	E	319	91.35	13.54		
Beraber Yaşama Tutumu	K	374	1.97	0.98	-10.475	0.000*
	E	319	2.80	1.09		
Yalnız ve Tek Doğru Tutumu	K	374	2.85	0.74	-1.739	0.083
	E	319	2.95	0.86		
Aşk Yeterli Tutumu	K	374	3.31	0.76	0.269	0.788
	E	319	3.30	0.77		
Çaba Göstermeme Tutumu	K	374	3.31	0.66	-5.388	0.000*
	E	319	3.59	0.75		
İdealleştirme Tutumu	K	374	3.04	0.60	-1.836	0.067
	E	319	3.12	0.62		
Zıt Kutuplar Tutumu	K	374	3.00	0.54	-1.343	0.180
	E	319	3.06	0.62		
Tam Güven Tutumu	K	374	3.59	0.62	-0.538	0.591
	E	319	3.61	0.67		

Tablo 7 incelendiğinde; romantizm ve eş seçimi tutumu ile cinsiyet arasında anlamlı bir fark vardır. Çalışmamızda romantizm ve eş seçimi ölçeğinden alınan toplam puan ile birlikte yaşama ve çaba göstermeme parametreleri cinsiyete göre anlamlı farklılık gösterirken, diğer parametreler cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermemiştir. Ölçekten elde edilen toplam puan ve alt parametrelerde erkeklerin ortalama puanlarının, kadın

katılımcılardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir deyişle, romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinin genel düzeyinin yanı sıra birlikte yaşamaya ilişkin sınırlandırıcı inançlar ve çaba göstermeme alt boyutunun erkek katılımcılarda kadınlara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu analiz sonucunda tespit edilmiştir.

Tablo 8. Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu Ölçeği ile Örneklem Grubunun Fakültesine Göre Değişimi ile İlgili Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi

		n	Ortalama	Std. Sapma	f	p
Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu	İlahiyat	143	84.35	11.81	6.304	0.000*
	BESYO	123	91.64	14.28		
	Edebiyat	171	88.50	11.68		
	MYO	141	89.41	12.64		
	Eğitim	115	87.16	12.11		
	Total	693	88.17	12.66		
Beraber Yaşama Tutumu	İlahiyat	143	1.73	0.87	18.479	0.000*
	BESYO	123	2.79	1.07		
	Edebiyat	171	2.45	1.13		
	MYO	141	2.45	1.13		
	Eğitim	115	2.41	1.06		
	Total	693	2.35	1.11		
Yalnız ve Tek Doğru Tutumu	İlahiyat	143	2.85	0.77	1.977	0.096
	BESYO	123	3.07	0.83		
	Edebiyat	171	2.84	0.84		
	MYO	141	2.90	0.78		
	Eğitim	115	2.84	0.72		
	Total	693	2.89	0.80		
Aşk Yeterli Tutumu	İlahiyat	143	3.35	0.70	1.045	0.383
	BESYO	123	3.33	0.74		
	Edebiyat	171	3.33	0.81		
	MYO	141	3.31	0.78		
	Eğitim	115	3.17	0.79		
	Total	693	3.31	0.77		
Çaba Göstermeme Tutumu	İlahiyat	143	3.38	0.73	0.898	0.465
	BESYO	123	3.51	0.74		
	Edebiyat	171	3.45	0.66		
	MYO	141	3.48	0.74		
	Eğitim	115	3.37	0.72		

Necla Koca- Sema Yılmaz/Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum, Romantizm ve Eş Seçimi Tercihleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi | 271

	Total	693	3.44	0.72		
İdealleştirme Tutumu	İlahiyat	143	2.96	0.62	3.583	0.007*
	BESYO	123	3.19	0.63		
	Edebiyat	171	3.04	0.60		
	MYO	141	3.17	0.57		
	Eğitim	115	3.04	0.63		
	Total	693	3.08	0.61		

Tablo 8’de belirtildiği gibi; romantizm ve eş tercihi ile fakülte seçimi arasında anlamlı bir fark olduğu ulaşılan bulgulardandır. Bu bağlamda, romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinden alınan toplam puan ile birlikte yaşama ve idealleştirme parametreleri fakülteye göre anlamlı farklılık gösterirken, diğer parametreler anlamlı farklılıklar göstermemektedir. Romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinde; BESYO katılımcı grubunun ortalama puanı, ilahiyat fakültesi, edebiyat ve eğitim fakültesi öğrencilerinden önemli ölçüde yüksektir. Ayrıca meslek yüksekokulu öğrencilerinin puan ortalaması da ilahiyat fakültesi öğrencilerine göre anlamlı olarak yüksek olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, eğitim fakültesi öğrencilerinin puan ortalaması, ilahiyat fakültesi öğrencilerine göre anlamlı derecede yüksektir. İdealleştirme alt düzeyi için; BESYO katılımcı grubunun ortalama puanı, ilahiyat, edebiyat ve eğitim fakültesi katılımcılarından önemli ölçüde yüksektir. Diğer bir sonuç olarak bulgular arasında meslek yüksekokulu öğrencilerinin puan ortalamalarının ilahiyat öğrencilerine göre anlamlı olarak yüksek olduğu görülmektedir. Elde edilen sonuçlar çerçevesinde fakülteler arasındaki farkın, bir bütün olarak alınan din eğitiminden kaynaklandığı yorumu doğru olacaktır.

Tablo 9. Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu ile Dini Tutum Korelasyon Analizi

		Dini Tutum	Bilişsel Tutum	Duyuşsal Tutum	Davranışsal Tutum	İlişkisel Tutum
Romantizm ve Eş Seçimi Tutumu	r	-.056	-.030	.010	-.070	-.048
	p	.143	.436	.800	.067	.202
Beraber Yaşama Tutumu	r	-.282**	-.048	-.206**	-.268**	-.221**
	p	.000	.208	.000	.000	.000
Yalnız ve Tek Doğru Tutumu	r	.037	-.015	.066	.019	.032
	p	.330	.685	.083	.619	.402
Aşk Yeterli Tutumu	r	.033	.033	.031	.034	.006
	p	.391	.393	.417	.373	.870
Çaba Göstermeme Tutumu	r	.048	-.008	.099**	.015	.025
	p	.210	.842	.009	.691	.509

İdealleştirme Tutumu	r	.036	-.026	.068	.032	.015
	p	.341	.492	.075	.395	.701
Zıt Kutuplar Tutumu	r	.006	-.015	.050	.009	-.021
	p	.882	.687	.190	.817	.575
Tam Güven Tutumu	r	.033	-.025	.048	.012	.065
	p	.386	.509	.205	.756	.087

Tablo 9’da belirtildiği gibi; romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinin “birlikte yaşama” alt parametresiyle dini tutum ölçeğinin genelinden alınan toplam puan ile .282 davranışsal alt parametresi ile .268 düzeyinde, duyuşsal tutum alt parametresi ile .206 düzeyinde, ilişkisel alt parametresi ile .221 düzeyinde negatif yönlü anlamlı ilişkisi bulunduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular dini tutumu romantizm ve eş seçim tutumu ölçeği çaba göstermeme alt boyutunun, duyuşsal ve davranış alt boyutu ile .099 düzeyinde pozitif yönlü anlamlı ilişkisi bulunduğu elde edilen bulgular arasındadır.

Tartışma ve Sonuç

Din kavramı birçok bilimsel ve akademik araştırmaya konu olmakla birlikte, din ve evlilik çalışmalarının tarihi çok uzun değildir. Dinin bir değişken olarak evlilikle ilişkisi, 1960’lı ve 1970’li yıllarda çalışma ve araştırma alanında yer bulamamıştır (Larson, 1989). Din ve aile kurumuna yönelik nitelikli çalışmalar daha ziyade 1980’li yıllarda başlamış ve 2000’li yıllarda ilgi odağı haline gelmiştir. Bu çalışmada dini inançlar, romantizm ve eş tercihi arasındaki ilişkinin yönlerine dayanarak, eş seçiminde sınırlayıcı inançlar ve sosyo-demografik değişkenler hakkındaki bulgular yer almaktadır.

Araştırmada ele alınan ilk hipotez: “Eş olarak tercih edilen kişide eğitim düzeyi ve ekonomik durum eşitliği arayan katılımcıların oranı diğerlerinden daha yüksektir.” şeklindeydi. Elde edilen bulgular çerçevesinde eğitim düzeyinin kendi eğitim düzeyinde olmasını tercih edenlerin oranının diğerlerine nazaran daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bir başka değişken olarak eş olarak seçilecek kişinin ekonomik düzeyi ile ilgili elde edilen sonuçlara göre; eş olarak seçilen kişinin ekonomik durumunun kendisi için önemli olmadığını tercih edenlerin oranının diğerlerine nazaran daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Tablo 1). Bu neticede katılımcıların eş olarak uygun gördükleri kişiler için eğitim düzeyinin önemli olması doğrulanırken ekonomik düzey ile ilgili hipotez doğrulanmamıştır. Ekonomik kaygıların katılımcı grup için ikinci planda kaldığı yorumu yapılabılırken; bulgulara eş seçiminde eğitim düzeyinin önemli görüldüğü Pınar (2008) ve Tüzemen-Özdağoğlu’nun (2007) bulguları ile benzerlik göstermektedir. Katılımcı grup tarafından eğitimin önemli bir kriter olarak tercih edilmesi araştırmanın örnekleminin üniversite öğrencilerinin eğitime önem veren bir grup olması ile yorumlanabilir. Bununla birlikte eş seçim kuramlarından biri olan evrim kuramına göre; iyi eğitim almış olmanın

bireylerin daha donanımlı olmasını sağlayacağı genel fikrinden yola çıkarak araştırma grubunun eş seçerken eğitimi önemsemeleri iyi bir ebeveyn aday ve iyi kaynaklara sahip olmayı sağlayacağı beklentisi ile açıklanabilir.

Araştırmanın 2 . hipotezi “Katılımcıların çoğunluğu eş olarak seçilecek kişiyle aynı dini inanca sahip olmayı tercih eder; katılımcıların çoğunluğu için eş seçiminde etnik köken belirleyici değildir.” Ulaşılan bulgulara göre; eş olarak seçilen kişinin dini inançlarının kendisinininki ile aynı olması gerektiğini belirtenlerin oranı diğerlerine nazaran daha yüksektir. Eş seçimi tutumunda eş adayında dini inançları belirleyici olarak gören katılımcıların oranı, ekonomik durum ve etnik kökeni belirleyici görenlere göre daha yüksektir (Tablo 2). Literatüre bakıldığında değerler bakımından, politik ve dini inanç bakımından benzer özelliklere sahip olmanın eş seçiminde önem arz ettiği tespit edilmiştir. Elde edilen bulgu, istendik bir özellik olarak eş seçiminde ideolojik ve dini görüş hususunun tercih konusu olduğunu belirten çalışma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir (Buss, 1985; Bozgeyikli-Toprak, 2013; Durmazkul, 1991) Dinin etkisi, eş olarak seçilen kişinin dini hayatında olduğu gibi, etkileşim ve girişimlerde de görülebilir. Bener (2011) de konuyla ilgili, eş adayında eş seçiminde dinin etkisi ile aynı dine mensup olmaya öncelik verdiği, araştırmaya katılan örneklemin farklı dini inançlara sahip kişilerle evlenmeyi onaylamadığı araştırma sonucuna benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte eş olarak uygun görülen kişinin etnik kökeni belirleyici değildir hipotezi doğrulanmamış, katılımcıların eş tercihlerinde eş adayları ile aynı etnik kökene sahip olmayı tercih ettikleri görülmüştür. Bu durum gelişen milli duyguların eş seçiminde etkisinin olduğu ile açıklanabilir. Maliki, (2009) Güney Nijerya’da yaşayan yedi farklı üniversite öğrencisi ile yaptığı çalışmada eş seçim kriterlerini incelemiş ve farklı üniversiteden öğrencilerin görüşlerini almıştır. Eş seçiminde önemli olan en baskın faktör bireylerin “karakter özellikleri” olmuştur. Ancak insanların eş seçiminde tercihlerini belirleyen başka faktörlerin de olduğu; “dini ve etnik benzerlikler, fiziksel sağlık, fiziksel görünüm, meslek ve eğitim düzeyi” olarak tespit edilmiştir.

Araştırmanın 3. hipotezi “Katılımcıların dini tutum puanları cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Kadın katılımcıların dini tutum puanları erkek katılımcılardan daha yüksektir.” şeklindeydi. Dini tutum ölçeği ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiyi belirlemek için yapılan t-testinde (Tablo 3); ilişkisel alt parametrenin kadın ve erkek katılımcılar arasında cinsiyete göre anlamlı farklılık gösterdiği görülürken, diğer alt parametrelerin cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmüştür. İki cins arasında kısmi farklılıklar olsa da, kadın ve erkeğin dindarlığının iki uçta olmadığını söylemek daha doğru olabilir. Hipotezin ilişkisel alt boyutu doğrulanmışken diğer alt boyutları için geçersiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalardan biri olan (Özbaydar, 1970), kadın ve erkek arasında inançlar açısından bir fark olmadığı

saptanmıştır. Sezen (2008) ve Aydın (2008) tarafından yapılan çalışmalarda cinsiyete göre dini inanç düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Koç vd. (2009) ahlaki yargı düzeyleri arasında cinsiyet açısından anlamlı bir fark görmemiştir.

Araştırmanın 4. hipotezine göre “Katılımcıların dini tutum puanları fakülte değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini tutum puanı, diğer fakülte öğrencilerinden daha yüksektir.” Dini tutum ile fakülte arasındaki ilişki değerlendirildiğinde; ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini tutum düzeyi diğer fakülte öğrencilerinin dini tutum düzeyine göre daha yüksek bulunurken; dini tutum alt boyutları için hipotez doğrulanmış; bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve ilişkisel alt boyutlarının tamamında farklılık göstermiştir (Tablo 4). Benzer bir çalışma yapan Apaydın (2001), ilahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerin dini tutumlarının diğer fakültelerde okuyan öğrencilerin ortalama puanlarından daha yüksek olduğu sonucuna ulaşırken; Ferşadoğlu (2013), benzer bir çalışmada imam hatip lisesi öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin diğer lise öğrencilerine nazaran daha yüksek olduğunu saptamıştır. Doğan’a (2010) göre, alınan din eğitimi sonuçların bu şekilde çıkmasında büyük rol oynamaktadır.

Araştırmanın 5. hipotezi “Yüksek dini tutum puanı ile eş seçiminde etnik kökeni önemseme tutumu arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır.” şeklindeydi. Tablo 5’te verilen bulgulara göre eş olarak tercih edilecek kişide etnik kökenin belirleyici olması dini tutum alt boyutları olan davranışsal, duyuşsal ve ilişkisel tutumlara göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Eş olarak uygun görülen kişinin etnik kökeninin kendileri için önemli olduğunu belirtenlerin genel dini tutum düzeyi ile duyuşsal ve ilişkisel tutum düzeyi, tercih edilen eş adayının etnik kökeninin önemli olmadığını belirtenlerden anlamlı derecede yüksektir. Kişilerin kendi niteliklerinde ırk, etnik köken ve sosyal sınıf açısından birbirine benzeyen eş adaylarını tercih ettikleri şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmanın 6. hipotezi “Yüksek dini tutum puanı ile eş seçiminde dini inancı önemseme tutumu arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.” şeklindeydi. Elde edilen bulgular incelendiğinde; tüm alt parametrelerin anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği görülmüştür (Tablo 6). Katılımcılardan eş olarak uygun gördükleri kişinin dini inancının kendileriyle benzer olması gerektiğini belirtenlerin genel dini tutum düzeyi ile davranışsal, ilişkisel, bilişsel ve duyuşsal tutum alt parametreleri arasında anlamlı farklılık bulunmuş ve hipotez doğrulanmıştır. Bulgular, Durmazkul (1991) ve Tarhan’ın (2020) üniversitede öğrenim gören kişilerle yaptığı çalışmada katılımcıların dini inançlarına bağlı olarak kendine benzer bir eş adayını tercih ettiklerine dair sonuçlar ile benzerlik göstermektedir.

Araştırmanın 7. hipotezi “Romantizm ve eş seçim tercihleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Kadın katılımcıların eş seçimine yönelik sınırlandırıcı inançları erkek katılımcılara göre daha yüksektir.” şeklindedir. Araştırma sonuçları incelendiğinde romantizm, eş seçimi ve cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık elde edilen

bulgular arasındadır (Tablo 7). Çalışmada romantizm ve eş seçimi ölçeğinden alınan toplam puan ile birlikte yaşama ve çaba göstermeme parametreleri cinsiyete göre anlamlı farklılık gösterirken, diğer parametreler cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermemiştir. Ölçekten elde edilen toplam puan ve alt parametrelerde erkeklerin ortalama puanlarının, kadın katılımcılardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir deyişle, romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinin genel düzeyinin yanı sıra birlikte yaşamaya ilişkin sınırlandırıcı inançlar ve çabanın erkek katılımcılarda kadınlara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu analiz sonucunda tespit edilmiştir. 7. hipotez doğrulanmamış, kadın katılımcıların sınırlandırıcı inançları erkek katılımcılara nazaran anlamlı farklılık göstermemiştir. Bireylerin evlilik sürecine girmelerinde romantik duyguların etkili olduğu bilinmektedir. Çok sayıda çalışma romantik inançların yetişkin bireylerde yaygın olduğunu ortaya koymuştur (Holmes, 2007; Lazarus, 2001). Tarhan (2020) çalışmasında katılımcıların “Evlendenen birlikte yaşamayı onaylıyor musunuz?” sorusuna “Evet” diyenlerin oranı %33,1; “Hayır” diyenlerin oranı ise %51,8 olduğu, öğrencilerin büyük çoğunluğunun bu durumu onaylamadıkları ve kadınların erkeklere göre bu durumu daha fazla reddettikleri sonucu bu çalışmanın bulguları ile benzerlik göstermektedir. Çalışmada elde edilen bulgularda erkek katılımcıların ölçeğinin genel düzeyinin yanı sıra birlikte yaşamaya ilişkin sınırlandırıcı inançlar ve çaba göstermeme alt boyutunun kadınlara göre anlamlı düzeyde yüksek oluşu erkeklerin toplumsal ve kültürel inançlar ile ilgili, çocuk sahibi olmak, toplumun evliliğe yönelik kendilerinden beklentileri ve eş seçimine dair beklentilerini karşılamak gibi hususlarda sınırlandırıcı inançlara sahip olmalarında etkili olabileceğini düşündürmektedir. Bir diğer açıdan erkeklerin kadın katılımcılara göre çaba odaklı olmamaları evlilik tercihlerinde etkili olmaktadır denilebilir. Kadınların toplumdaki rolleri, konumları ve yetiştirilme tarzları nedeniyle eş seçiminde birlikte yaşama ve çaba gösterme alt boyutunda erkeklerden farklı tercihleri bulunmakta oldukları düşünülebilir. Bu durum toplumun kadın üzerindeki gücünün karşı cinsle evlilik tercihlerini etkilediği şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmanın 8. hipotezi “Romantizm ve eş seçimi tercihleri fakülte değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeydi. Bulgulara göre romantizm ve eş seçimi tutumu ile fakülte değişkeni arasında anlamlı bir fark olduğuna ulaşılmış ve hipotez doğrulanmıştır (Tablo 8). Bu bağlamda, romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinden alınan toplam puan ile birlikte yaşama ve idealleştirme parametreleri fakültelere göre anlamlı farklılık gösterirken, diğer parametreler anlamlı farklılıklar göstermemektedir. Bireyler evlilik öncesinde evliliğe dair yüksek beklentiler içinde, realiteye aykırı mitlerle evliliğe girebilmektedir. Buna bağlı olarak gerçekdışı inanç ve beklentiler bireylerin hayal kırıklığı yaşamalarına sebep olabilmektedir (Larson, 2016). Bazı araştırmalar evliliğe ve ilişkiye dair gerçekçi olmayan inançların evlilik doyumunu ve ilişki doyumunu olumsuz yönde etkilediğini tespit etmiştir (Lazarus, 2001). Elde edilen sonuçlar çerçevesinde fakülteler

arasındaki farkın, bir bütün olarak alınan din eğitiminden kaynaklandığı yorumu doğru olacaktır.

Araştırmanın 9. hipotezi “Romantizm ve eş seçim tutumu ve alt boyutları ile dini tutum ve alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeydi. Dini tutum alt boyutları ile romantizm ve eş seçimi tutumu arasındaki pozitif ve negatif ilişkiyi belirlemeye yönelik yapılan korelasyon analizinde romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeğinin “birlikte yaşama” alt parametresiyle dini tutum ölçeğinin genelinden alınan toplam puan ile .282 davranışsal alt parametresi ile .268 düzeyinde, duyuşsal tutum alt parametresi ile .206 düzeyinde, ilişkisel alt parametresi ile .221 düzeyinde negatif yönlü anlamlı ilişkisi bulunduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular dini tutumu pozitif olan bireylerin, birlikte yaşamanın evlilikte mutluluğu sağlayacağına yönelik sınırlandırıcı inanca sahip olmadıklarını göstermiştir. Dini normların evlilik dışı birlikteliklere olumsuz bakış açısı dindar katılımcıların beraber yaşamaya yönelik olumsuz bir tutuma sahip olmalarında belirleyici bir faktör olmuştur çıkarımı yapılabilir. Evliliğe yönelik sınırlandırıcı bir inanç olarak çaba göstermeme, evlenilecek kişiye çaba göstermeden ulaşılabilir olması gerekliliğini ileri sürer. Romantizm ve eş seçimi tutumu ölçeği çaba göstermeme alt boyutunun, duyuşsal ve davranışsal alt boyutu ile .099 düzeyinde pozitif yönlü anlamlı ilişkisi bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen bulgularda ise dindar bireylerin çaba göstermeme sınırlandırıcı inancına sahip oldukları görülmektedir. Bu bağlamda pasif kaderci bakış açısının, sosyal tercihler üzerine olan etkisinden söz edilebilir. Evliliğin daha çok bir şans, kader işi olduğunun düşünülmesi, evlenilecek doğru kişiyi bulmanın çabadan çok, doğal olarak gelişen bir süreç olarak değerlendirilmesi, bireyin iradesinin yansımaları olan mantıklı seçim ve davranışlar sergileyememesine sebep olabilir.

Araştırma bulguları değerlendirildiğinde dinin bireyler için önemli bir yol gösterici mekanizma olduğu söylenebilir. Dini unsurların düzenleyici kuralları, insanların sosyal yaşamlarında savundukları yüksek ahlaki değerleri sağlamasının yanında diğer tüm alanlarda olduğu gibi eş seçimi konusunda da nitelikli güçlerini göstermektedir. Erkek katılımcıların birlikte yaşama ve alt boyutunda kadın katılımcılara göre daha yüksek puan almalarının nedeninin toplumun kadına yüklediği anlamlar, toplumsal beklentiler ve rollerin etkili olduğuyla ifade edilebilir. Ayrıca çaba göstermeme alt boyutu ile dinin duyuşsal alt boyutu arasındaki pozitif ilişkinin sosyal yaşamda edindikleri tecrübe ile belirlendiği, dindar yaşayan bireylerin ilişkilerinin çaba gösterirlerse güçleneceği ve olumlu sonuçlanacağına dair sınırlayıcı bir inanca sahip oldukları söylenebilir. Elde edilen veriler, eş seçiminde dini tutumun çok önemli bir faktör olduğunu ve yaşam tarzının doğrudan dini yargılara bağlı olduğunu göstermektedir. Değişen ve dönüşen dünyada kültürel hafıza ve dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin evlilik yönelimleri ve tercihleri üzerindeki etkisinde var olan kodlarını korumaya devam ettiği söylenebilir (Çelik, 2002). Dini tutum

ölçeği toplam puanları, duyuşsal ve davranışsal alt boyutları ve birlikte yaşama alt boyutu arasındaki negatif ilişki, dindar kişilerin evlilik öncesi yaşam deneyimlerine yönelik olumsuz tutumlara sahip oldukları sonucuna varılmasını sağlamıştır.

Toplumun can damarı olarak adlandırılabilir aile kurumunu güçlendirmek, neslin bilinçli ve sağlıklı evlilik tercihlerinde bulunması için farkındalıkları artırmak amacıyla bu konudaki tutumların belirlenmesi önem arz etmektedir. Evliliğin bir sözleşmenin ötesinde aile kurma bilinci ve hayatın evlilik ile yaşanılmaya değer bir nitelik kazanması hususunda yaygın kültür ögesi olarak kabul görmesi doğru olacaktır. Gelecek çalışmalarda daha kapsamlı sonuçlar elde edilebilmesi için farklı ve geniş örneklem gruplarında araştırmalar yapılması önerilebilir. Evlilik modelleri farklılık gösterse de evrensel bir kurum olan ailenin sağlam temeller üzerine kurulabilmesi için danışmanlık merkezleri tarafından eş seçimine yönelik bilinçli kararlar alma noktasında rehberlik sunulabilir. Üniversitelerde eş seçim tercihleri hakkında seminer ve konferanslarla bilgilendirme yapılabilir. Evlilik üzerine politika ve projeler hazırlanarak evliliğin niteliğini, devamlılığını ve aile hayatının mutluluğunu sağlamaya yönelik adımlar atılması ve toplumsal düzeyde yapılan çalışmaların desteklenmesi önerilebilir.

Kaynakça

- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Apostolou, Menelaos. "Sexual Selection Under Parental Choice: The Role of Parents In The Evolution of Human Mating." *Evolution and Human Behavior* 28/6 (2007), 403-409.
- Arslan, Hasan. "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 77-96.
- Aydın, Cüneyd. *Dinsel Fundamentalizm İle Yeni Çağ İnançlarına Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişkiler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Babahanoğlu, Rasim. "Eş Seçiminde Kullanan: Bilimsel Bir Araştırma". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2020), 584-596.
- Baumeister, Roy. F.-Heatherton, Todd. F. "Self-Regulation Failure: An Overview". *Psychological Inquiry* 7/1 (1996), 1-15.
https://doi.org/10.1207/s15327965pli0701_1
- Bener, Muhammet. *Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi (SDÜ Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bilen, Mürüvvet. *Ailede, Kurumlarda ve Toplumda Sağlıklı İnsan İlişkileri*. Ankara: Teknik Basım Sanayii, 1983.

- Bozgeyikli, Hasan.-Toprak, Emre. "Üniversiteli Gençlerin Eş Seçim Kriterlerinin Sıralama Yargılarıyla Ölçeklenmesi." *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013), 68-87.
- Bowen, Murray. "The Use of Family Theory in Clinical Practice." *Comprehensive Psychiatry* 7/5 (1966), 345-374. [https://doi.org/10.1016/S0010-440X\(66\)80065-2](https://doi.org/10.1016/S0010-440X(66)80065-2)
- Bronfenbrenner, Urie. "Ecology of the Family as a Context for Human Development: Research Perspectives." *Developmental Psychology*, 22/6 (1986), 723-742. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0012-1649.22.6.723>
- Buss, David. M. "Human Mate Selection: Opposites Are Sometimes Said to Attract, But in Fact We Are Likely to Marry Someone Who is Similar to Us in Almost Every Variable". *American Scientist* 73/1 (1985), 47-51.
- Ceylan, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimindeki Tercih ve Beklentileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Cihan Güngör, Hüdayar vd. "Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeğinin Uyarlanması Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/36 (2011), 180-190.
- Cobb, Nathan vd. "Development of The Attitudes About Romance and Mate Selection Scale". *Family Relations* 52/3 (2003).
- Çelik, Celalettin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Duran, Şenol-Hamamcı, Zeynep. "Evlilik Öncesi İlişki Geliştirme Programının Romantik İlişkiler Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri ve Çatışma İletişim Tarzları Üzerine Etkisinin İncelenmesi". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 23/23 (2010), 87-100.
- Doğan, Şahin. "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 107-126.
- Durmazkul, Aysel Dursun. *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçim Tercihleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Ferşadoğlu, Saliha. *15-18 Yaş Lise Öğrencisi Kızların Dini Tutum ve Davranışları (Yalova Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013
- George, Darren-Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*. 10th Edition. Boston: Pearson, 2010.
- Gladding, Samuel T. *Family Therapy. History, Theory, and Practice*. Sixth Edition. England: Pearson Education Limited, 2015.

- Hamarta, Erdal vd. "A Study On Marital Relationship and Marital Life Satisfaction With Regard To Values of Marital Couples." *International Journal of Human Sciences* 2/1 (2015), 55-69.
- Haşiloğlu, Selçuk Burak vd. "Pazarlama Araştırmalarındaki Potansiyel Problemlere Yönelik Bir Araştırma: Kolayda Örneklem ve Sıklık İfadeli Ölçek Maddeleri". *Pamukkale İşletme ve Bilişim Yönetimi Dergisi* 2/1 (2015), 19-28. doi: 10.5505/piby.2015.47966
- Holmes, Bjarne. "In Search of My "One-And-Only: Romance-Related Media and Beliefs in Romantic Relationship Destiny." *The Electronic Journal of Communication* 17/3-4 (2007), 1-29.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2017.
- Koç, Mustafa vd.. "Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre Üniversite Öğretim Elemanları ile Öğrenciler Arasındaki Etkileşimin Ahlaki Düzeyi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/2 (2009), 757-771.
- Larson, Jeffry. "You're My One And Only: Premarital Counseling For Unrealistic Beliefs About Mate Selection". *American Journal of Family Therapy* 20/3 (1992), 242-253.
- Larson, J. H. "Evlilikle İlgili Mitler". *Çift Terapisti İçin Teknikler: Uzmanlardan Temel Müdahaleler*. ed. GRWeeks, STFife-CM Peterson. 194-198. New York: Routledge. New York: Routledge, 2016.
- Lazarus, Arnold. *Marital Myths Revisited: A Fresh Look At Two Dozen Mistaken Beliefs About Marriage*. California: Impact Publishers, 2001.
- McCullough, Micheal. E., - Willoughby, Brian. L. "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications." *Psychological Bulletin* 135/1 (2009). 69-93. doi:10.1037/a0014213
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Ok, Üzeyir. "Dinî Tutum Ölçeği Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan ve Bilimler Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Pınar, Gül. "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğe Bakış Açısı." *Aile ve Toplum* 10/4 (2008), 49-60.
- Özgüven, İbrahim Ethem. *Evlilik ve Aile Terapisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Sternberg, Robert J. "A Triangular Theory of Love". *Psychological Review* 93/2 (1986). 119-135. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-295X.93.2.119>

- Sezen, Abdülvahit. *Üniversite Öğrencileri Örneğinde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş*. çev. Kevser K. Karataş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.
- Şener, Arzu-Terzioğlu, Günsel. "Bazı Sosyo-Ekonomik ve Demografik Değişkenler ile İletişimin Eşler Arası Uyuma Etkisinin Araştırılması". *Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi* 4/13 (2008), 7-21.
- Tarhan, Nevzat. "Z Kuşağı Kayıp Kuşak Olmasın." Erişim 07 Ağustos 2023.
<https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/5466/prof-dr-nevzat-tarhan-z-kusagikayip-kusak-olmasin>
- Tüzemen, Adem-Özdağoğlu, Aşkın. "Doktora Öğrencilerinin Eş Seçiminde Önem Verdikleri Kriterlerin Analitik Hiyerarşi Süreci Yöntemi ile Belirlenmesi." *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 21/1 (2007), 215-232.
- Ural, Ayhan-Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2011
- Selman, Adnan-Uçar, Ramazan. "Dini Tercihleri Anlama ve Açıklamaya Farklı Bir Yaklaşım: Rasyonel Seçim Teorisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 10 (2011), 70-91.

Hatipoğlu, Recep. Toledo Çevirmenler Okulu ve Avrupa Üzerine Etkisi. Sakarya: Paradigma Akademi, 2022, 300 sayfa.

ISBN: 9786258187540

Değerlendiren/ Reviewed by

Ahmet Gülümser

Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Nevşehir/Türkiye
Research Assistant, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Theology Faculty, History of Islam and Islamic Arts,
Nevşehir/Türkiye

Öz

Tercüme faaliyetleri, geçmişten günümüze kültürlerarası bir etkileşim yolu olup, medeniyetlerin birbirleriyle olan münasebetlerini ve etkileşimlerini sürdürmelerine ön ayak olmuştur. Bu etkileşim sayesinde bilimsel faaliyetlerin ve nihai olarak da toplumların gelişimi hedeflenmiştir. Değerlendirdiğimiz Toledo Çevirmenler Okulu da Endülüslü medeniyetinin bilgi birikiminin Avrupa'ya taşınmasında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim burada gerçekleşen Arapçadan muhtelif dillere çeviri faaliyetleri sayesinde Batı'nın Rönesans'ı gerçekleşmiş ve yıllardır kilise tahakkümü altında ezilen bilim adamları derin bir nefes almıştır. Batı medeniyetinin oluşumunda İslam'ın yadsınamaz etkisi, günümüzde de birçok araştırmacı tarafından bilinen bir husustur. Pekâlâ, bunda garipsenecek bir durum yoktur. Zira medeniyetler, farklı kültürlerin birbirleriyle etkileşiminden meydana gelir. Toledo Çevirmenler Okulu da bunun yansımalarından yalnızca biridir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Avrupa, Toledo, Tercüme, Okul, Etki.

Abstract

Translation activities have been a way of intercultural interaction from past to present, and have paved the way for civilizations to maintain their relations and interactions with each other. Through this interaction, the development of scientific activities and ultimately the development of societies is aimed. The Toledo School of Translators, which we are evaluating, also played a very important role in the transfer of the knowledge of the Andalusian civilization to Europe. As a matter of fact, thanks to the translation activities that took place here from Arabic into various languages, the renaissance of the West took place and the scientists, who had been oppressed under the domination of the church for years, took a deep breath. The undeniable influence of Islam in the formation of Western civilization is a fact known by many researchers today. Well, there is nothing strange about this. Civilizations are formed from the interaction of different cultures. The Toledo School of Translators is just one of the reflections of this.

Keywords: Islamic History, Europe, Toledo, Translation, School, Effect.

Ele alacağımız çalışma, Recep Hatipoğlu'nun Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Çeviribilim Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. İlyas Öztürk danışmanlığında "Kültürlerarası İlişkilerde Çeviri Açısından Toledo Çevirmenler Okulu'nun Avrupa'daki Etkisi" adıyla hazırladığı doktora tezi olup, daha sonra "Toledo Çevirmenler Okulu ve Avrupa Üzerine Etkisi" adıyla yayınladığı çalışmadır. Bu çalışma Toledo Çevirmenler Okulu'nun kültürlerarası ilişkilerde oynadığı rolü ve Batı üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Tercüme faaliyetleri tarih boyunca medeniyetlerin birbirleriyle olan etkileşimini en üst noktaya taşıyan bir enstrüman olmuştur. Zira hiçbir medeniyet tek başına oluşmaz, mutlaka başka medeniyetlerden etkilenir ve üstüne kendinden bir şeyler ekleyerek gelişir. Bu açıdan bakıldığında çeviri vasıtasıyla eski Sümer ve Mısır Yunan'a ulaşmış, Yunan kültürü Latin ve İslam ülkelerine, İslam ve Latin kültürleri de yine tercümelerin zeminini hazırladığı Rönesans yoluyla Avrupa'ya ulaşmıştır. İskenderiye Okulu, Yunan medeniyeti ile Doğu dünyasını bir araya getirmiş; Cündişapur Okulu, İran ile Yunan ve Hint karşılaşmasını sağlamış; Sicilya ve İspanya'da kurulan tercüme okulları da İslam ve Batı dünyasını birbirleriyle tanıştırmıştır (s. 11).

Toledo (Tuleytula) şehri Müslümanların İspanya'yı fethinden önce orada bulunan Germen kavimlerinden Vizigotlar'ın başkentiydi. Müslümanların fethinden sonra ise Cordoba (Kurtuba) ve Sevilla'dan (İşbîliye) sonra Endülüs'ün en önemli üçüncü şehri olmuştu. Bu açıdan bakıldığında coğrafi ve stratejik konumu itibarıyla birçok devletin hayallerini süsleyen bir şehirdi. Zira meşhur bir darbe mesele göre Toledo'yu zapt eden İspanya'ya hâkim olurdu. Bunu çok iyi bilen VI. Alfonso gibi Katolik krallar burayı ele geçirmek için fırsat kolluyorlardı. Nitekim VI. Alfonso Mülükü't-Tavâif denilen emirlikler döneminde yaşanan iç karışıklıklardan yararlanarak 1085 yılında bunu başardı. Şehri ele geçirdikten sonra da burayı Kastilya Krallığı'nın başkenti yaptı. Bilime ve bilim adamlarına gösterdiği saygı nedeniyle "Bilge (Sabio)" olarak adlandırılan Kral X. Alfonso ise bu şehri başta mütercimler olmak üzere çeşitli daldaki bilim adamları için bir cazibe merkezi kılıp Kurtuba'daki üniversiteyle yarışır hale getirmiştir. Artık burası Bağdat'taki Beytül-Hikme benzeri bir bilim merkezine dönüşmüş ve İslam bilgi birikiminin Batı'ya aktarımı hususunda bir köprü vazifesi görmüştür.

Çalışmanın muhtevasına baktığımızda, "Çeviri Tarihi Araştırmaları (Kuram Yöntemsel Yaklaşımlar), Tanımlar ve Kültürlerarası İletişim Yaklaşımları" başlıklı ilk bölümde yazar, öncelikle çeviri tarihi ve usulüne dair alandaki uzman kişilerin söylemlerine yer vermiştir. Şüphesiz bu söylemlerden en dikkat çekici olanı Bandia'nın "Avrupa merkezli (eurocentric)" tarih yazımından kurtulup kültürler arasındaki karşılıklı ilişkileri, müstakil tarih ve geleneklerin ötesine geçmeyi vurgulayan "müdahaleci (interventionist)" tarih yazımına yönelimin gerekliliğine vurgu yapmasıdır (s. 29-30). Ardından çeviri ve kültür

kavramlarını açıklayan ve bunlar arasındaki ilişkiye yer veren yazar, Eco'nun bu ilişkiye değinen çevirinin yalnızca iki dil arasında değil, iki kültür arasında bir değişim olduğuna dair söylemine yer vermiştir (s. 48). Böylelikle dil ve kültürün birbirinden ayrılmasının imkansızlığına yer verip, çeviri faaliyetlerinin bir medeniyetin gelişmesi yolundaki en önemli gelişmelerden biri olduğu kanısına varabiliriz. Zira ortada kültürlerarası bir etkileşim söz konusuysa kültürel anlamda bir alışveriş de söz konusu olmalıdır. Bunun yolu da çevirilerden geçmektedir.

“XII. ve XIII. Yüzyıllarda Avrupa’da Siyasî ve Sosyal Yapı ve Reconquista (Yeniden Fetih)” başlıklı ikinci bölümde yazar, zikredilen yüzyıllarda Avrupa ve Endülüs’te siyasî ve sosyal yapıya değinmiş, peşi sıra Reconquista (yeniden fetih) fikrini tetikleyen unsurlardan bahsetmiştir. Unutulmamalıdır ki Ortaçağ Hıristiyan dünyasında eğitim, kilise tekelinde bulunmakta, okuma yazmayı bilen kesim genellikle din adamlarından oluşmaktaydı. Bu kişilerin birçoğu Latinceyi, bazılarıysa Arapça, Kastilyaca, Katalanca gibi yerel dilleri bilmekteydi. Halkın düşük gelirli kesimi köle statüsünde çalışmakta ve birçoğunun temel hakları sahibinin elinde bulunmaktaydı. Soylu kesim ise eğitime gereken değeri vermeyip, şövalyeliğe rağbet etmekteydi. Zira savaşlarda gösterecekleri kahramanlıklardan ötürü kendileri için Roland misali (Chanson de Roland) destanlar yazılması onlar için pekâlâ daha ilgi çekiciydi. Çeviri faaliyetlerinde bulunanların önemli bir kısmı da bu din adamlarından oluşmaktaydı. Aynı zamanda din adamları tarafından eğitim merkezi olarak kullanılan katedral okullarının çoğu günümüz Avrupası’nın köklü üniversitelerinin (stadium generale) temelini oluşturmaktaydı. Bunlara Oxford, Cambridge, Paris, Montpeiller, Bologna ve Salerno üniversiteleri örnek gösterilebilir. Bu da aslında hepimizin yaygın olarak bildiğini sandığı kilise hegemonyasının her zaman için olumsuz faaliyetlerde bulunduğu düşüncesini çürütmek için yeterli bir argümandır. Bakıldığında kilise iktidarının kurumsal ve ekonomik desteği olmasaydı Arapçadan bu çevirilerin yapılması pek mümkün olmazdı.

“Toledo Çevirmenler Okulu’nun Kuruluşu, İşleyişi ve Beytü’l-Hikme’nin Etkisi” başlıklı üçüncü bölümde yazar, bu okulun önce başpiskopos Don Raimundo, ardından Bilge X. Alfonso ile birlikte kurulduğunu belirtmiştir. Juan Vernet, Antony Pym, Julio Cesar Santoyo, Vegas Gonzalez ve Norman Roth gibi birtakım araştırmacılara göre yapılan çevirilerde bir süreklilik olmadığı ve en önemlisi çeviri faaliyetleri yalnızca Toledo’da değil de tüm İspanya’da gerçekleştiği için burada spesifik olarak bir okuldan bahsedilemez (s. 75-80). Pym’e göre hiçbir Ortaçağ yazarının Toledo’dan bahsederken ‘okul’ kavramını kullandığı görülmemiştir (s. 87). Yine bu bölümde ilgi çekici bir nokta bulunmaktadır ki, o da Burnett’in tezidir. Ona göre çeviri faaliyetlerinin başlangıçtaki asıl sebebi bilimle ilerlemekten çok kiliseyi reforme etmektir (s. 93). Zikredilmesi gereken bir diğer husus Latince Kur’an çevirileridir. İslami doktrinlerin doğrudan tanınması ve bu bilgilerle dayanarak İslam’ın çürütülmesi amacıyla Kur’an’ın ve İslami metinlerin çevirisi gerekli hale

gelmiştir. Bu işi de önce Ketton'lu Robert, ardından Toledo'lu Mark üstlenmiştir (s. 88). Ancak yapılan bu çevirilerin taraflı bir çeviri olduğu hususu gözden kaçmamalıdır. Zira Ortaçağ'da kilisenin izlediği kültür politikasının bu tür çeviri faaliyetlerine yapmış olduğu etki yadsınmaz.

Toledo Çevirmenler Okulu'nda 'iki çevirmenli' çeviri tekniği uygulanmaktaydı. Bu iki çevirmenden ilki Arapça bilip Latince bilmeyen biri olup metni her ikisinin bildiği yerel dil olan Kastilyacaya, diğeri ise Latince bilip Arapça bilmeyen biri olup metni Kastilyacadan Latinceye çevirirdi. Sonrasında X. Alfonso'nun yapmış olduğu dil devrimiyle artık eserler Latinceye değil de doğrudan Kastilyacaya çevrilirdi. Bundan dolayı araştırmacılar bu çeviri faaliyetlerini ilki Latincenin, ikincisi Kastilyacanın etkin olduğu iki döneme ayırmaktadır.

"Toledo Çevirmenler Okulu'nda Faaliyet Gösteren Çevirmenler ve Faaliyetleri" başlıklı dördüncü bölümde yazar, XII. ve XIII. yüzyıl çevirmenlerini ve yapmış oldukları faaliyetleri zikretmiştir. Şüphesiz bu isimlerden en dikkat çekici olanı 87 adet çeviriye imzasını atan Toledo'nun en verimli çevirmeni Cremona'lı Gerardo'dur. Onun felsefede Aristoteles, Fârâbî ve Kindî'den; matematik ve astronomide Arşimed, Harizmî, Batlamyus ve Câbir b. Eflah'tan; tıpta Hipokrat, Galen, Râzî ve Zehrâvî'den yaptığı çeviriler Batı'ya ulaşmış, böylelikle Antik Yunan ve İslam medeniyetlerinin bilgi birikimini elde eden Batılılar Rönesans'ın kapısını aralamışlardır. Kendi tabirleriyle 'aydınlanma' dedikleri olgunun en büyük pay sahibi müslüman bilim adamları olmuştur.

"Toledo Çevirmenler Okulu'nda Gerçekleştirilen Faaliyetlerin Kültürlerarası İlişkilerde Oynadığı Rol: Örnek Eserler" başlıklı son bölümde yazar, üç Müslüman bilim adamının eserlerini merkeze alarak bunların Batı üzerindeki etkilerine değinmiştir. Bu eserler İbn Sînâ'nın el-Kânûn'u, Gazzâlî'nin Makâsıd'ı ve Râzî'nin et-Tıbbu'l-Mansûr'sidir. Aynı zamanda zikrettiğimiz eserleri Latinceye çeviren çevirmenleri hakkında da bilgiler verilmiştir.

Sonuç olarak yazar, daha öncesinde ülkemizde makaleler dışına çıkamamış olan bu konuyu spesifik olarak kapsamlı bir şekilde ele alan ilk çalışmayı ortaya koymasına hasebiyle önemli bir işe imza atmıştır. Böylelikle kendisinden sonra gelecek çalışmalara kapı aralamıştır. Bununla birlikte çalışmanın bazı kısımlarında yer yer tekrarların bulunması anlatımın akıcılığını düşürmüştür. Ayrıca çalışmanın bir çeviribilimci tarafından yapılmasından ötürü bir de tarihçi tarafından yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Her halükârda ikisi olaylara farklı pencerelerden baktıkları için alanı iyi bilen bir tarihçinin kaleminden çıkacak benzer bir çalışma eseri daha cazip kılabilir. Yazarın da eserin sonunda belirttiği üzere bu çevirmenler okulunda görev yapmış olan çevirmenler ve çevirileriyle ilgili yapılacak hususi çalışmalar konunun daha da ileriye gitmesi için önem arz etmektedir.