



BARTIN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 21
Bahar/Spring 2024

e-ISSN
2619-9343



Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı | Issue
21
Bahar | Spring
2024

e-ISSN | 2619 - 9343

BARTIN

Bartın Üniversitesi Adına Sahibi | Owner of the Journal on Behalf of Bartın University
Prof. Dr. Erol KIRDAR

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Bartın University, Faculty of Islamic Sciences

Editör | Editor

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Yardımcısı | Co-Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Arş. Gör. Zeynep YAZICI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri | Section Editors

Prof. Dr. Abu Jamal Md. Qutubul Islam NUMANİ Dhaka Üniversitesi, Bangladeş
Prof. Dr. Michel TUCHSCHERER IREMAM, Fransa
Prof. Dr. Shamsul ALAM Dhaka Üniversitesi, Bangladeş
Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Vahit CELAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Duygu KAYALIK ŞAHİN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fuat DAŞ Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ghazwan YAGHİ Leiden Üniversitesi, Hollanda
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Nurullah DAĞ Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Saeyd Rashed Hasan CHOWDURY Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDÜRRAHİMOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Ata MİRZAOĞLU Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Merve BASILKAN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Mustafa YANÇ Bartın Üniversitesi, Türkiye

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Duygu Kayalık ŞAHİN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan CAN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tarek Mohamed Elmorsy HUSSEIN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Merve BASILKAN Bartın Üniversitesi, Türkiye

Kitap Değerlendirme Editörü | Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yunus YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

Sekreter | Secretary

Arş. Gör. Dr. Hayrettin BAHAR Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK KOCA Bartın Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abu Jamal Md. Qutubul Islam NUMANİ	Dhaka Üniversitesi, Bangladeş
Prof. Dr. Âdem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Ayten	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asife ÜNAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Faruk KARACA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Halit EV	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Michel TUCHSCHERER	IREMAM, Fransa
Prof. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Shamsul ALAM	University of Dhaka, Bangladeş
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Coşkun BABA	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ghazwan YAGHİ	Leiden Üniversitesi, Hollanda

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir. Bu dergi DOAJ, EBSCO ve ERIH PLUS tarafından taranmaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences (BUIIFD) is a peer-reviewed scientific journal published twice a year. All responsibility for the content of the published articles belongs to the authors. This journal is indexed by DOAJ, EBSCO and ERIH PLUS.

Bu dergideki çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazarlar dergide yayımlanan makalelerinin telif hakkına sahiptirler. | Authors retain the copyright to their work under the CC BY-NC 4.0.

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Adres | Address

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
74100
Bartın, TÜRKİYE
e-mail: islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr
Tel / Phone: 0378 501 10 00 (1273)

Değerli Araştırmacılar,

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin 21. sayısında (Haziran 2024) yer alan birbirinden değerli araştırma makaleleri ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Öncelikle 2023-2024 döneminde dergimizin elde ettiği başarılarla değinerek heyecanımızı siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyorum. Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi olarak **ERIH PLUS**, **EBSCO** ve **DOAJ** indekslerine kabul almış bulunuyoruz. Bu anlayışla elde ettiğimiz/edeceğimiz başarı, her bir sayı için özverili bir şekilde çalışan Editöryal Ekip ve Yayın Kurulu'nun gayretlerinin bir neticesidir. Bu vesile ile her birine yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederim. Bununla birlikte SCOPUS, ESCI (Web of Science), TR DİZİN, ATLA RELIGION, CEEOL, MLA, INDEX ISLAMICUS gibi ulusal ve uluslararası saygın indekslere girmeyi hedeflediğimizi ifade etmek isterim.

Dergimize 21. sayısında yayımlanmak üzere 15 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi, Yayın Kurulu değerlendirmesi ve hakemlerin görüşü neticesinde 7 makale reddedilmiş, 2 makale iade edilmiş, 1 makalenin değerlendirme süreci devam ederken değerlendirme süreçlerini tamamlayan ve hakemlerin onayını alan 5 araştırma makalesi bu sayıda yerini almıştır. Bu sayıda yayımlanan 5 araştırma makalesinin; Doğu Dinleri, Din Eğitimi, İslam Hukuku, Tefsir ve Kelam gibi uzmanlık alanlarının literatürüne katkı sağlamasını umuyoruz. Bunlar; "Transandantal Meditasyonun Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu", "Mesleki Motivasyon Kaynakları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Bir Araştırma", "Osmanlı Para Vakfı Tartışmalarında Müellifi Meçhul Bir Risale", "Kur'an Tarihinin İslami Rivayet ve Malzemelerin Devre Dışı Bırakılarak Yazılması İmkânı -Stephen Shoemaker Örneği-", "Ahmed Şirânî'nin İman, İsbât-ı Vâcib ve İlâhî Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri" başlıklı makalelerdir.

Bu sayıda emeği geçen Yayın Kurulu üyelerimize, Editör Kurulu'na, makaleleri ile 21. sayısını oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları özenli değerlendirmelerle makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize emekleri için şükranlarımı sunarım. Oldukça yoğun bir sürecin sonunda büyük emeklerle hazırlanan çalışmalarla karşınızdaki olan 21. sayımızın Sosyal Bilimler ve İlahiyat alanına katkı sunmasını temenni ederim. Bu sayıyı İsrail'in katliamı altında yoğun bombardımanlara karşı direnen Filistinli mazlumların hak mücadelesine ve özgür yarınlarına ithaf ediyoruz. Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, 22. sayımızda tekrar görüşmeyi temenni ederim.

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ
Editör

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- Hacer YASDIMAN**
Transandantal Meditasyonun Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu 6
The Emergence of Transcendental Meditation, Its Historical Development and Its Situation in Turkey
- Muhammed Mustafa GENÇ – Macid YILMAZ**
Mesleki Motivasyon Kaynakları Açısından Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Bir Araştırma 36
A Research on Religious Culture and Moral Knowledge Teachers in Terms of Professional Motivation Sources
- Mahmut Salih ESER**
Osmanlı Para Vakfı Tartışmalarında Müellifi Meçhul Bir Risale 77
A Treatise Of Unknown Author in the Ottoman Cash Waqf Debates
- Bayram KARA**
The Possibility of Writing the History of the Qur’ân By Bypassing Islamic Narratives and Materials -Stephen Shoemaker Example 116
Kur’an Tarihinin İslami Rivayet ve Malzemelerin Devre Dışı Bırakılarak Yazılması İmkânı -Stephen Shoemaker Örneği-
- İbrahim BAYRAM**
Ahmed Şîrânî’nin İman, İsbât-ı Vâcib ve İlâhî Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri 139
Ahmad Shîrânî’s Views on Faith, Isbât al-Wâjib and Divine Attributes

TRANSANDANTAL MEDITASYONUN ORTAYA ÇIKIŞI, TARİHSEL GELİŞİMİ VE TÜRKİYE'DEKİ DURUMU

*The Emergence of Transcendental Meditation, Its Historical Development and Its Situation
in Turkey*

Hacer YASDIMAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi
PhD Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of History of Religions
Ankara/Türkiye
haceryasdiman@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-9938-9956>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 4 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2024

Atıf/Cite as: Yasdiman, Hacer. "Transandantal Meditasyonun Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'deki Durumu". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2024), 6-35.

<https://doi.org/10.59536/buiifd.1383888>

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

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'nun danışmanlığında Hacer Çoban tarafından yürütülüp tamamlanan "Transandantal Meditasyon (İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Transandantal Meditasyon, son zamanlarda dünyada ve Türkiye'de adını sıklıkla duyurmaya başlayan yeni bir dinî harekettir. Bu hareketin ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi, günümüzdeki durumu, mahiyeti, faaliyetleri, üyeleri gibi konular merak uyandırmaktadır. Özellikle Hint ve Uzak Doğu dinleri ile bir ilgisinin bulunup bulunmadığı sorgulanmaktadır. Transandantal Meditasyon, Hinduizm'in reformist hareketlerindedir. Maharishi Mahesh Yogi tarafından kurulan Transandantal Meditasyon hareketi, 1957'de Hindistan'dan çıkmış Amerika'da yayılmıştır. Bu hareket, Hinduizm'in kutsal metinleri olan Vedalar, Upanişadlar ve Bhagavad-Gita'yı esas alarak dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan reformcu filozof Shankara'nın Advaita adlı felsefesi üzerine kurulmuştur. Hint kültüründen kaynaklanan meditasyon tekniği sadece Doğu tekniği ve ibadeti olarak kalmamış; dünyanın her tarafına yayılmıştır. Transandantal Meditasyon hareketi bu tekniğin yayılmasındaki en etkili ve önemli oluşumlar arasındadır. Kendine özgü bir mantra meditasyon tekniği bulunan Transandantal Meditasyon, zihnin doğal bir şekilde sessiz ve uyanık kalmasını sağlayarak, düşüncenin aşılması tekniği olarak tarif edilmektedir. Bu tekniğin stresi azaltma, kaygıyı yönetme, kan basıncını düşürme, yaşam memnuniyetini artırma gibi pek çok fayda sağladığı ileri sürülmektedir. Transandantal Meditasyon'la ilgili pek çok soru zihinleri meşgul etmektedir. Bu hareketin sahip olduğu devasa şirketleri, holdingleri, okulları, medya kuruluşları, ekonomik ve siyasi gücü, toprağı, vatani ve sınırları bulunmadığı halde kurulmuş devleti, bakanları, para birimi bunlardandır. Öne çıkardığı meditasyon tekniği ve diğer uygulamalar ile dünya genelindeki etkisi ve hızla yayılıyor olması, hususiyile de Türkiye'deki faaliyetlerinin artması bizim Transandantal Meditasyon'la ilgili çalışma yapmamızın nedenidir. Bu çalışmada Transandantal Meditasyon'un ortaya çıkışı, kurucusu Maharishi Mahesh Yogi'nin hayatı, hocaları, eserleri, faaliyetleri, hareketin başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği evreleri ve mahiyeti ile ilgili tartışmalar ele alınacaktır. Ayrıca Transandantal Meditasyon'un Türkiye'deki oluşum ve gelişim süreci ile faaliyetleri de incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Dini Hareketler, Meditasyon, Transandantal Meditasyon, Maharishi Mahesh Yogi, Mantra, Vedik.

ABSTRACT

Transcendental Meditation is a new religious movement that has recently started to make its name known in the world and in Turkey. Issues such as the emergence of this movement, its historical development, its current situation, its nature, activities and members arouse curiosity. It is especially questioned whether it has anything to do with Indian and Far Eastern religions. Transcendental Meditation is one of the reformist movements of Hinduism. The Transcendental Meditation movement, founded by Maharishi Mahesh Yogi, originated in India in 1957 and spread to America. This movement was founded on the philosophy called Advaita of the reformist philosopher Shankara, who lived in the ninth century, based on the sacred texts of Hinduism, the Vedas, Upanishads and Bhagavad-Gita. The meditation technique originating from Indian culture is not only an Eastern technique and worship; has spread all over the world. The Transcendental Meditation movement is among the most effective and important formations in the spread of this technique. Transcendental Meditation, which has a unique mantra meditation technique, is described as a technique of transcending thought by allowing the mind to remain naturally quiet and alert. It is claimed that this technique provides many benefits such as reducing stress, managing anxiety, lowering blood pressure, and increasing life satisfaction. Many questions about Transcendental Meditation occupy minds. These include the giant companies, holdings, schools, media organizations, economic and political power, state, ministers and currency that this movement has, although it has no land, homeland or borders. The reason why we are working on Transcendental Meditation is its worldwide influence and rapid spread with the meditation technique and other practices it highlights, and especially its increasing activities in Turkey. In this study, the emergence of Transcendental Meditation, the life of its founder Maharishi Mahesh Yogi, his teachers, works, activities, the phases of the movement from its beginning to the present day, and discussions about its nature will be discussed. In addition, the formation and development process and activities of Transcendental Meditation in Turkey will be examined.

Keywords: New Religious Movements, Meditation, Transcendental Meditation, Maharishi Mahesh Yogi, Mantra, Vedic.

Giriş

1950'lerden sonra ortaya çıkmaya başlayan ve 1970'lerden itibaren artan bir ilgi gören bazı yeni dinî oluşumlar günümüzde sıklıkla gündeme gelmektedir. Bu oluşumlar dinî, ruhani ve felsefi bir deneyim vadetmekte, geleneksel dinlere alternatif arayışları temsil etmektedirler. Bunların önemli bir kısmı Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm gibi geleneksel dinlerin içinden çıkmıştır/çıkmaktadır.¹ Geleneksel dinlerin öğretilerinden yararlanarak ortaya çıkan bu yeni dinî hareketlerin bazıları tek bir din geleneğinden türetilmişken, diğerleri farklı dinlerin unsurlarını bir araya getirerek senkretik bir yapı oluşturmuşlardır. Bu hareketler arasında yayılcı nitelikte olanlar olduğu gibi, içe dönük ve ezoterik yapılarıyla kendilerine özgü bir alan oluşturanlar da bulunmaktadır. Araştırmacılar Yeni Dinî Hareketleri² incelediklerinde sıkça karşılaştıkları bazı ortak özelliklerden bahsederler. Bu özellikler arasında bir karizmatik liderin varlığı, kutsal metinlerin bulunması, bireyselleşme vurgusu, kıyamet beklentisi, mesih figürü, kurtuluşun kendi hareketlerine bağlı olduğuna inanma ve üyelere sadakat beklenmesi gibi düşünce ve davranışlar öne çıkmaktadır.

Yeni dinî hareketler genellikle, bilimin ve politikanın çözümleyemediği birçok sorunun ortaya çıktığı Batı toplumlarında belirgin hale gelmiştir. Bu toplumlarda, aile yapısının ve geleneksel kilisenin çöküşe geçtiği bir dönemde, insanlar huzur ve refah arayışındadırlar. Ayrıca, nükleer savaş tehdidi ve çevresel kirlilik gibi geleceğe dair endişeler, insanları tatminsiz ve huzursuz bir halde bırakmaktadır. Mekanist ve materyalist düşünceler, insanların ve toplumun kimliklerini kaybetmelerine yol açmaktadır. Bu sebeplerle, insanlar yeni dini hareketlere bir kaçış yolu veya teselli kaynağı olarak yönelmektedirler. Diğer bir ifadeyle, uzmanlar tarafından bu hareketler sosyo-ekonomik problemler ve modern yaşamın baskılarından kaçış olarak görülse de, hareketin kendi üyeleri için gerçek bir kurtuluş yolu olarak algılandığı dikkat çekmektedir.³ Yeni dinî hareketlerin ilgi görmesi, mistik deneyime verilen önem ve daha coşkulu bir din anlayışıyla açıklanmaktadır. Gerçekten de, idealist, genç ve yeni bir üyenin (mühtedi) gözünde geleneksel dinin soğuk ve ikiyüzlü görünmesine karşın, yeni dinî hareketler heyecan verici ve merak uyandırıcı görünebilmektedir.⁴

¹ Mehmet Ali Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar*, 2/4 (1999), 223; Ömer Faruk Araz, "Yeni Dini Hareketler ve Belli Başlı Taraflar Kazanma Yöntemleri", *Din Hizmetlerinde İletişim ve Tebliğ*, ed. Hasan Kamil Yılmaz- Faruk Kanger (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 497.

² Bundan sonra Yeni Dini Hareketler YDH olarak ifade edilecektir.

³ Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", 226.

⁴ Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", 230.

Dinî hareketler üzerine araştırma yapan uzmanlar, çoğulcu ve hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin yaşandığı toplumlarda, bu tür hareketlerin ortaya çıkması ve gelişmesi için oldukça uygun bir zemin oluştuğunu belirtmektedirler. Özellikle, değişken ve çoğulcu bir karaktere sahip olan toplumlar, yeni dinî oluşumlar için son derece elverişli bir ortam sunmaktadır. Bu bağlamda, Amerika Birleşik Devletleri gibi "yeni dinî hareketlerin süpermarketi" olarak nitelendirilen ülkeler, bu tür hareketlerin çalışmalarında ve faaliyetlerinde özel bir konuma sahiptir. Çünkü bu ülkelerde, dinî inanç ve kanaatlerin açıklanması ve serbestçe yaşanması gibi önemli özgürlükler Anayasal koruma altındadır.⁵

“Bilgi Çağı” olarak anılan günümüzde iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler, bilgi alışverişini daha hızlı ve erişilebilir kılmış durumdadır. YDH, bu iletişim teknolojilerindeki gelişmeleri en üst düzeyde kullanmakta, hazırladıkları görsel ve yazılı materyallerle ideolojilerini, mesajlarını, vaatlerini, propagandalarını etkin ve ekonomik bir şekilde yaymaktadır. Radyo ve televizyon kanalları, kitaplar, gazeteler, dergiler ve broşürler ise bu hareketlerin mesajlarını duyurdukları platformlar arasında yer almaktadır.⁶

Uzak Doğu kökenli yeni dinî hareketlerin, meditasyon ve terapi gibi uygulamaları Batı toplumlarına tanıtılarak ilgi çekmeyi başardığı; manevi arayış içinde olan ve bu ihtiyacı karşılayamayan kişilere, psikolojik ve fizyolojik rahatlama, iç huzur ve mutluluk vaat ederek yaklaştığı ileri sürülmektedir. Örneğin Turan ve Uzun’a göre bu hareketlerin stratejisi, başlangıçta dinî unsurlarını gizleyerek, toplumun çeşitli kesimlerine daha rahat ulaşmak ve bu yolla sempati kazanarak üye sayılarını artırmaktır.⁷ Bu anlamda yeni bir dünya dini ya da düzeni getirme, dünyada kendi direktiflerine uyulması şartıyla yeni bir sistemi ve buna bağlı olarak cennetlerini oluşturma iddiasındaki gruplardan birisi de "Transandantal Meditasyon" (TM) adı verilen Hint kökenli harekettir. Bu hareket her ne kadar kendisini bir din olarak tanımlamasa da, kullandığı tekniğin Hinduizm’in kutsal metinlerinden Vedalara dayandığını açıkça belirtmesi ve insanlara huzur ve mutluluk vaat etmesi gibi yönleriyle dinle olan bağlantısını ortaya koymaktadır.⁸

Meditasyon “derin düşünme” anlamında kullanılan bir terimdir. Bu terim mistik anlamda kişinin iç barışına, dinginliğe, farklı şuur durumları kazanmasına ve öz varlığına

⁵ Kirman, “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, 228.

⁶ Süleyman Turan - Sema Nur Uzun, “Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018), 160.

⁷ Turan-Uzun, “Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri”, 171.

⁸ Araz, “Yeni Dini Hareketler ve Belli Başlı Taraflar Kazanma Yöntemleri”, 519.

erişmesine imkân vermeyi ifade etmektedir.⁹ Meditasyon aynı zamanda zihni denetleme tekniklerine ve deneyimlerine verilen addır.¹⁰ Latince kökenli olan bu kelimenin kökenindeki meditari fiilinin düşüncelere dalmak ve aynı zamanda kendini adayarak alıştırma yapmak anlamları vardır.¹¹ Meditasyon, Sanskritçe’de “Dhyana”, Çince’de “Ch’an”, Japonca’da “Zen” ve Tibetçe’de “Sgom” gibi çeşitli şekillerde anılır. Meditasyon, dünya çapındaki çeşitli kültürlerin eski metinlerinde anlatılan çok eski bir uygulamadır.¹² Egzotik ortamlara ait, gizemli olan ve bir konuya kendini verip onunla hemhal olmak anlamlarına gelen meditasyon, basit ve temel ilkelere dayanmaktadır.¹³ Geçmiş binlerce sene öncesine giden meditasyon sözlü gelenekle kulaktan kulağa aktarılarak günümüze kadar gelmiş bir kavram ve tekniktir.¹⁴

Bütün meditasyon tekniklerinin temelinde değişik inanç şekillerinin ve dinlerin etkisi görülür.¹⁵ Uzak Doğu ve Hint dinlerinde de meditasyon vardır. Meditasyon Upanişad öğretisinin merkezi konumundadır.¹⁶ Uzak Doğu ve Hint dinlerinde meditasyon kavramının teknik olmanın yanı sıra ibadet anlamı da bulunur. Bu nedenledir ki meditasyon yapılması çok önemsenir ve öğütlenir.¹⁷ Dolayısıyla Hint kökenli dinlerin tanınmasını sağlayan inanç ve

⁹ Meditasyon tekniği ruhani ve mistik nedenlerle de kullanılmaktadır. Meditasyonun dini inanışların ruha işlemesini sağlayarak, dinlerin kutsal amaçlarına hizmet ettiği belirtilir. Bu nedenle dinlerin, ruhsal eğitimlerinde meditasyondan yararlandıkları söylenir. Bu görüşe göre meditasyon insanı mistik bir bilinç haline ulaştırır. Bu konuda bkz. James Hewitt, *Meditasyon*, çev. Rezan Süer (İstanbul: Akaşa Yayınları, 2000), 7-17. Ayrıca meditasyonun insan bedeni üzerindeki etkileri konusunda bkz. Shauna L. Shapiro vd., *Journal for Meditation and Meditation Research* (Arizona: University of Arizona, 2003), Vol. 3, 69-90. Anksiyete, stres ve depresyonun hafifletilmesinden bağımlılık, dikkat eksikliği bozukluğu veya travma sonrası stres bozukluğu gibi pek çok konuda TM’nin faydaları ile ilgili iddialar için bkz. Norman Rosenthal, *Transcendence: Healing and Transformation Through Transcendental Meditation* (London: Hay House, 2011).

¹⁰ Alparlan Cem- Salt Çobanlı, “Meditasyon”, *Dharma Ansiklopedisi* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2001), 229-230.

¹¹ Johannes F. Boeckel, *Pratik Meditasyon Tekniği*, çev. Ercan Tuzcular (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2002), 13.

¹² Paul Mason, *The Knack of Meditation The No-Nonsense Guide to Successful Meditation* (Premanand: 2013) 21.

¹³ Boeckel, *Pratik Meditasyon Tekniği*, 7-8.

¹⁴ İlhan Güngören, *Meditasyon ve Zazen* (İstanbul: Yol Yayınları, 1992), 10.

¹⁵ Sir James Boleverd, *Meditasyon*, çev. Şebnem Gürpınar (İstanbul: OHM Yayınları, 1993), 19.

¹⁶ Bill Anderton, *Meditasyon*, çev. Canan Eyi (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000), 25. Upanişadlarda insanı ölümsüzlüğe, yani ebedi mutluluğa ulaştıran tek vasıtanın meditasyon olduğu, meditasyon yapmayanların ise Atman’ın gerçek fanileri olduğu söylenir. Yani böyle kimseler canlı cenaze gibidirler. Ayrıca pek zavallı ve cimridirler. Bilge kişi ise bencillik düğümünü meditasyon denilen keskin kılıçla parçalayıp atan kişidir denilir. Bkz. Swami Sivananda Sarasvati, *Meditasyon*, çev. Yavuz Keskin (İstanbul: Ruh ve Madde yayınları, 1990), 10. Meditasyonun insanı ebedi huzura ve engin mutluluğa ulaştıran benlik bilgisini sunduğu, düşünceyi Tanrı’ya yani Atman’a doğru sürekli yönlendirdiği, uluhiyet yolu olduğu ifade edilir. Bkz. Sarasvati, *Meditasyon*, 52.

¹⁷ Hewitt, *Meditasyon*, 8-10. İnsanların meditasyona yönelmesinin nedenleri üzerinde durulurken iki amacın daha çok öne çıktığı vurgulanır. Bunların birincisi içsel büyümeyi sağlamak yani içsel değişim arzularıdır. İkincisi ise hayatın içindeki gerilimleri, stresleri bedensel olarak uzaklaştırmaktır. Anderton, *Meditasyon*, 7. Yine meditasyonun amacı içsel aydınlanma ve kozmik bilince varmaktır. Kozmik bilinç diğer adıyla aşkın bilinç düzeyi, insanın fiziksel dünyada ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Bkz. Ormond McGill, *Hipnoz ve Meditasyon*, çev. Şanra (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1997), 61-70.

uygulamaların en önemlilerinden birisi meditasyondur. Transandantal Meditasyon¹⁸ da bunlardandır.

TM’nin Batı’da tanıtımı yapılırken bu tekniğin sadece kendini geliştirme, stres azaltma, rahatlama vb. metotları öğrettiği iddia edilmektedir. Daha ziyade seküler bir teknik olarak uygulandığı ileri sürülen TM’nin aslında mahiyeti itibariyle dinsel içerikli olduğu anlaşılmaktadır. TM ile ilgili olarak pek çok tanımlama ve yakıştırma yapılmaktadır. Örneğin bir kült, ruhsal bir hareket, yeni bir dinî hareket, bir dünya hareketi, yeni bir toplumsal hareket, guru merkezli bir hareket, kişisel bir büyüme hareketi gibi ifadeler bunlardan bazılarıdır. Bir karizmatik lider ve onun etrafında taraftarlarının bulunması, liderin felsefesinin yayılma çabaları ve bir takım ibadetlerin varlığı gibi dinsel hareketler bağlamında zikredilen belirleyici unsurlara¹⁹ TM’nin de sahip olduğu görülmektedir.

Çalışmamızın konusunu, işte bu karmaşık yapılı, çeşitli iddialarla gündeme gelen TM oluşturmaktadır. Konu çok kapsamlı ve bir makalenin sınırlarını aşacak genişlikte olduğu için, sınırlamaya gidilerek, hareketin sadece ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi, günümüzdeki durumu ve faaliyetleri üzerinde durulacaktır. İnanç, ibadet ve uygulamalar gibi konular bu çalışmanın devamı olarak hazırladığımız bir başka makaleye bırakılacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada TM’nin ortaya çıkışı, kurucusu Maharishi Mahesh Yogi’nin hayatı, hocaları, eserleri, faaliyetleri, hareketin başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği evreleri ve mahiyeti ile ilgili tartışmaların ele alınması; ilaveten TM’nin Türkiye’deki oluşum ve gelişim süreci ile faaliyetlerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Araştırmamızın TM’nin tarihsel sürecini anlamamanın ötesinde, yeni ortaya çıkan başka dinî hareketleri de anlamaya, bu yapılara daha bir dikkatle ve özenle bakmaya katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bir karizmatik lider etrafında toplanan ve kısa sürede büyük gelişmeler gösteren yeni dinî hareketlerin pek çok ortak noktası bulunmaktadır. Bu karşılaştırmayı yapabilmek için çalışmamız imkân sağlamaktadır. Ayrıca araştırmamız TM’nin tarihsel sürecini ülke insanımıza tanıttırıyor olması yönüyle önemlidir. Yine farklı disiplinler ve kesimler tarafından istifade edilecek malzeme içeriyor olması da çalışmamızın önemini artırmaktadır. Bu çalışmanın temel çalışma yöntemi deskriptif/tanımlayıcı metot olmuştur. Elde edilen veriler objektiflik kriteri çerçevesinde kaydedilip, incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Fenomenolojik yöntemden de yararlanılarak TM’nin söylem ve

¹⁸ Bundan sonra Transandantal Meditasyon yerine kısaltılmış şekli olan “TM” kullanılacaktır.

¹⁹ Turan-Uzun, “Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri”, 148; Araz, “Yeni Dini Hareketler ve Belli Başlı Taraflar Kazanma Yöntemleri”, 521.

eylemlerinin nasıl bir karşılık bulduğu ve etkisinin ne olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan her türlü materyal dikkate alınarak, TM'nin tarihsel gelişimine uygun şekilde incelemeler yapılmış ve olaylar bu sıraya göre verilmiştir. İlâveten TM'nin üyeleriyle yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiş, bu görüşmeler sırasında aldığımız notlar araştırmamızda kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın hem teorik hem de pratik yönü bulunmaktadır.

1. Transandantal Meditasyon (TM)

TM, Hinduizm'in kökenlerini barındıran bir akımdır.²⁰ Bu akım hayatta olmayı deneyimlemek için, dikkat dağıtan ve stres yaratan düşüncelerin ötesine geçmeyi amaçlayan bir yöntem olarak tanımlanır. Yüksek yüzeyle düşünce katmanının altındaki bilinçli farkındalığın dışındaki varlık durumuna ulaşmayı sağlayan TM sayesinde, zihnin daha sakin kalması nedeniyle, bedenın eşsiz bir dinlenmenin içine girdiği ve birikmiş stresleri, gerginlikleri attığı böylece huzurlu bilince dönüşmenin gerçekleştiği belirtilir.²¹ Bir başka ifade ile dikkatin sıradan düşüncenin yüzey seviyesinden giderek daha incelikli seviyelere ulaşmaya ve daha sonra da bu seviyeyi aşmaya kadar hareket etmesine izin vermenin bir yolu olarak tanımlanır.²² Son zamanlarda dikkati çeken ve hızlı bir gelişme gösteren bu dinî hareket, özellikle Batı'da meditasyona ilginin artmasından sonra, üzerinde fazlasıyla çalışılan konulardan birisi haline gelmiştir.²³

TM hareketi²⁴ modern yaşamın getirdiği çeşitli sorunlara bilimsel yanıt ve pratik çare olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. 1957'de Hindistan'da başlayıp Amerika, Avrupa ve çeşitli ülkelerde yayılan, 1958 yılında uluslararası harekete dönüşen TM'nin bu hızlı yükselişinin

²⁰ Boeckel, *Pratik Meditasyon Tekniği*, 24.

²¹ Hakkı Şah Yasdıman, "Transandantal Meditasyon", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 545.

²² Buna göre meditasyon yapan kişinin dikkati, düşüncenin en ince düzeyinin ötesine geçerek, tüm düşüncelerin ve algıların şekillendiği saf farklılaşmamış bilince gider. Bkz. Jack Forem, *Transcendental Meditation: The Essential Teachings of Maharishi Mahesh Yogi* (London: Hay House, 2012), 45; Mason, *The Knack of Meditation*, 93. Araştırmaların TM uygulamasının ilk günlerinden itibaren, yeni meditasyon yapan kişinin derin bir dinlenme ve rahatlama halinden keyif aldığını, bu sayede birikmiş stres ve gerginliğin serbest bırakılmasını sağladığını gösterdiği söylenmektedir. Sonraki haftalar, aylar ve yıllar süren günlük uygulamalarda, stresten kurtulmak, meditasyon yapanların hayattan daha fazla keyif almalarına ve seçtikleri ilgi ve etki alanlarında daha başarılı olmalarına olanak tanır. Artan enerji, azalan depresyon, daha az baş ağrısı, rahatlama gibi çok çeşitli sağlık yararları belgelenmiştir denilmektedir. Bu konuda bkz. Forem, *Transcendental Meditation*, 19.

²³ Lawranse Leshan, *Meditasyon Ama Nasıl?*, çev. Nilay Akdoğan (İstanbul: Ötesi Yayınları, 2000), 33.

²⁴ Transandantal Meditasyon ile ilgili olarak teknik, kült, ruhsal hareket, dini hareket, dünya hareketi, toplumsal hareket, guru merkezli hareket, kişisel büyüme hareketi vb. olup olmadığı yönündeki tanımlama ve karakterize etme tartışmaları hala devam etmektedir. Biz çalışmamızda 18. yüzyıl sonlarında ve özellikle de 19. yüzyılda ortaya çıkan bu ve benzeri yapıların isimlendirilmesindeki kriterleri göz önünde bulundurarak TM için "hareket" tanımlamasını tercih ettik. Yeni dini hareketler konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Turan - Emine Battal, ed. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

arkasında kurucusunun ve öğretmenlerinin bir dinî hareket olmadıklarına dair yaptıkları açıklamaların etkisi büyüktür.²⁵ Bu hareketin “hayatta olmayı deneyimlemek için, dikkat dağıtan ve stres yaratan düşüncelerin ötesine geçmeyi veya aşmayı içeren bir teknik” olarak tanımlanmasına karşın, aslında Hinduizm’in çok sayıdaki reformist hareketlerinden birisi olduğu söylenmektedir.²⁶ Buna göre TM, insanları, çağımızın toplumsal sıkıntıları olan stres ve depresyondan kurtarmak, manevi ihtiyaçlarını karşılamak iddiasıyla ortaya çıkan dinî-felsefî bir tekniktir. Sabahları ve akşamları 15-20 dakika, “mantra”²⁷ tabir edilen zikirle yapılan bir uygulamadır.²⁸

2. Transandantal Meditasyon’un Kurucusu Maharishi Mahesh Yogi

TM’nin kurucusu Maharishi Mahesh Yogi’dir. Maharishi Mahesh Yogi’nin asıl adı Mahesh Prasad Varma veya J. N. Srivastava’dır.²⁹ Maharishi Mahesh Yogi adının verilmesinin nedeni kendisinin “Büyük Önder”, “Büyük Kâhin” kabul edilmesidir. “Maharishi” de büyük kâhin, büyük önder anlamlarına gelmektedir. İkinci isim olan Mahesh özel bir addır. Yogi ise bir unvandır; makam ve dinî bir üstünlüğü ifade eder. Bu kavram Hinduizm’de yoga ile ilişkili olarak kullanılır. Bir unvan olan bu kavram yoga terimi ile alakalıdır.³⁰

²⁵ Taraftarlarının TM’nin bir din olmadığı ve sadece kendini geliştirme, stres azaltma, rahatlama vb. metotları öğrettiği iddialarına karşın, TM’nin mahiyeti itibarıyla dinsel içerikli olduğunu bildiren görüşler de ileri sürülmektedir. Nitekim Amerika mahkemelerinde bu gerekçe ile okullarda TM’nin öğretilmesini ve uygulanmasını yasaklayan bir karar da alınmıştır. Bkz. Yasdıman, “Transandantal Meditasyon”, 545. Biz bu makalemizde Transandantal Meditasyon hareketinin sadece ortaya, çıkışı, tarihsel gelişimi ve günümüzdeki durumuna odaklandığımız için söz konusu tartışmalara ve görüşlere işaret etmekle yetineceğiz. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hacer Çoban, *Transandantal Meditasyon: İçeriği, Amacı, Türkiye’deki Faaliyetleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

²⁶ Bu hareketlerin çoğunun dokuzuncu yüzyılda yaşayan reformist filozof Shankara’ya ve onun felsefesi olan Advaita öğretisine dayandığı ileri sürülür. Temelini Vedalar, Upanişadlar, Bhagavad-Gita gibi Hinduizmin kutsal yazıları ve Shankara felsefesi oluşturduğu belirtilir. Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 4.

²⁷ TM sırasında kişi yaklaşık yirmi dakika kadar rahatça oturur ve öğretmen tarafından öğretilen bir mantrayı veya sesi sessizce tekrarlar, TM mantraları, Hindistan’ın Vedik geleneğinden kalma, faydalı etkilere sahip olduğu söylenen eski geleneksel seslerdir. Bunlar gelenek adına Maharishi tarafından TM öğretmenlerine aktarılmıştır. Diğer mantra meditasyon türleri mantraların anlamına odaklanırken, TM’nin önemli bir özelliği mantraların bir anlamının olmamasıdır. Bunlar sadece sestir. Amaçları zihni canlı ama yönlendirilmemiş tutmaktır; bu durumda mantra dikkatin zahmetsizce zihnin içsel sessiz düzeylerine çekilmesine neden olmaktadır. Bkz. David W. Orme-Johnson, “Transcendental Meditation in the Treatment of Mental and Physical Conditions”, *The Oxford Handbook of Meditation*, ed. Miguel Farias vd. (Oxford: Oxford University Press, 2020), 2; Gemma Beckley, *Transcendental Meditation Explained* (PDF: The Meditation Trust, 2014), 15.

²⁸ Forem, *Transcendental Meditation*, 45; Mason, *The Knack of Meditation*, 93.

²⁹ George D. Chryssides, *Exploring New Religions* (London: Continuum, 2001), 292.

³⁰ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2000), 165.

Maharishi'nin doğum tarihi tartışmalıdır. Farklı kaynaklarda 1911 ve 1918 tarihleri verilmektedir.³¹ Doğum yeri Hindistan'daki Jubblepore'dir.³² Maharishi'nin dört kardeşi vardır. Babasının ormanda çalıştığı ve bekçilik yaptığı söylenir.³³ Maharishi yaşadığı coğrafyanın hâkim kültürü olan Hinduizm'e göre yetişmiştir. Allahabad Üniversitesi'ne giden Maharishi 1942 yılında Fizik bölümünden mezun olmuştur.³⁴

İlerleyen yıllarda, yanında on üç yıl kaldığı ve mistik teknikleri öğrendiği, geniş Swami Brahmananda Saraswati ile tanışmıştır.³⁵ Saraswati'den aldığı ilimle Vedalarda derinleşmiş böylece bilgelik kazanmıştır. Varlık biliminde ustalaşarak Rishi (evrenle ilgili gerçeğe eren) bir mürşit olmuş; aynı zamanda Maharishi (yüce Rishi) yani bilgeliği başkalarına da öğretebilecek bir makama ulaşmıştır.³⁶

3. Maharishi'nin Hocası Swami Brahmananda Saraswati

Maharishi'nin hocası Guru Dev diye de bilinen Swami Brahmananda Saraswati(1869-1953)'dir. Saraswati'nin daha dokuz yaşındayken arayışlara girdiği, evini terk ederek "bilginin aydınlığını" aramak için yollara düştüğü nakledilir. 14 yaşındayken Swami Krishananda Saraswati ile tanıştığı ve ondan dersler aldığı söylenir. Bu öğretmenin katkısıyla benliğinin tüm bilincine ulaştığı, böylece yalnız bir hayata yöneldiği kaydedilir. Daha sonra da Himalayalar'da ve Orta Hindistan'ın balta girmemiş ormanlarında tek başına yaşadığı bildirilir.³⁷ İşte bu dönemde Saraswati, Shankara'nın görüşlerinden ve öğretisinden haberdar olur.

Shankara Hindistan'ın önemli bir ilahiyatçısı ve filozofudur.³⁸ Bir reformist olarak kabul edilen Shankara (788-820)³⁹ aynı zamanda Hindistan'ın en önemli mistikleri arasındadır. Vedalar üzerindeki çalışmalarını tamamladıktan sonra genç yaşta manastıra girip, kendini ruhsal yönden geliştirmiş kutsal yazılara yorumlar yapmıştır. Ayrıca felsefi tezler kaleme almış ve Hindu tanrılarını metheden ilahiler düzenlemiştir. O bir Tanrı sevgilisi,

³¹ Myrtle Longley, "TM", *A Book of Beliefs Religions New Faiths, The Paranormal*, ed. John Allan-John Butter Worth (Lion Hudson Plc:1983), 122; Eileen Barker, *New Religious Movements* (London: H.M.S.O, 1989), 213.

³² Hewitt, *Meditasyon*, 156.

³³ *Meditasyon-Transandantal* (İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi, 1979), 7.

³⁴ Forem, *Transcendental Meditation*, 23; *Meditasyon-Transandantal*, 7.

³⁵ Hewitt, *Meditasyon*, 156.

³⁶ Maharishi Mahesh Yogi, *Varlık Bilimi ve Yaşama Sanatı*, çev. Sungur Pamir - M. Serhan Akkuş (İstanbul: Sistem Yayıncılık, Mart 2001), xii.

³⁷ Harold H. Bloomfield vd., *Transandantal Meditasyon*, çev. Nahit Oralbi (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1990), 50; Forem, *Transcendental Meditation*, 23.

³⁸ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 50.

³⁹ Şankara hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gavin Flood, *An Inroduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 239-243; Forem, *Transcendental Meditation*, 23.

Hindistan’ın felsefi ve dinsel semalarının en parlak yıldızı olmuştur.⁴⁰ Shankara, Vedik Sanatana Dharma (Hinduizm) öğretisini veya Tanrı’ya tapınmayı yeniden diriltmesiyle ünlü bir kimsedir. O, öğretisinin sadece yaşadığı çağla kısıtlı olmasını istememiş; bu yüzden de öğretisinin saflığını korumak ve nesilden nesile geçmesini sağlamak için Hindistan’da dört büyük manastır inşa etmiştir.⁴¹

Shankara’nın kurduğu manastırlar, onun geleneklere göre öğrettiği biçimde, “Shankaracharyalar” (manastır liderleri) tarafından yönetilmekte idi; ölümünden sonra kalan öğrencilerin eğitimini de yine Shankaracharyalar devam ettirmiştir.⁴² Bu manastırlarda öğretime çok önem verilmiş ve birkaç yüzyıl düzenli bir şekilde sürdürülmüştür. Arkasından eğitimde bir karışıklık meydana gelmiş ve manastırlar eski anlam ve önemini yitirmiştir. Manastırda onu dolduracak değerde birisinin bulunmaması sebebiyle, 150 yıl atıl vaziyette kalmıştır. 20. yüzyılın ortalarında bazı dindar kimseler bu yerin doldurulması için Guru Dev’e başvurmuşlardır. Guru Dev bu talep karşısında Badarinath’da Jyotir Math’ın Shankaracharya görevini/konumunu kabul etmiştir.⁴³ 1954 yılında zehirlenerek ölünceye kadar Kuzey Hindistan’da Shankaracharya unvanıyla yaşamıştır.⁴⁴ Guru Dev bu süreçte kendisine müracaat eden herkese, çeşitli Hindu kutsal kitaplarından okuyarak bulduğu meditasyon tekniğini öğretmiştir.⁴⁵ Bazı kaynaklar Guru Dev’in öldükten sonra, öğrencileri arasında güçlü bir mücadele olduğunu belirtmektedir. Mahesh de bu mücadelede etkin rol almıştır. Ancak Mahesh Brahmin kastından olmadığı için Shankaracharya olamamıştır. Buna rağmen Guru Dev’den sonra da Shankaracharya’ya saygısını sürdürmüştür.⁴⁶

20. yüzyılın başlarında Swami Brahmananda Saraswati’nin Vedik meditasyonunu öğrencisi Maharishi Mahesh Yogi’ye aktardığı; Vedik meditasyon öğretisinin adını Maharishi’nin değiştirdiği ve bunun yerine Transandantal Meditasyon adını kullandığı görülmektedir. Bu yeni isim, Vedik meditasyon sürecinin zihni aktivitenin ötesine geçtiği veya aştığı diğer uygulamalardan önemli ölçüde farklılaştığını göstermektedir.⁴⁷

⁴⁰ Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, çev. Aslı Özer (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, Haziran 2003), 148-149.

⁴¹ Maharishi Mahesh Yogi, *Bhavagad-Gita 1. ve 6. Bölümlerin Yeni Bir Çevirisi ve Yorumu*, çev. M. Serhan Akkuş - Cihan Bakkalcıoğlu (İstanbul: Sistem Yayıncılık, Kasım 2003), 11.

⁴² Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 19.

⁴³ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 50.

⁴⁴ Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 19.

⁴⁵ J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cult in America* (New York: Garland Pub, 1986), 187.

⁴⁶ David V. Barrett, *The New Believers: A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions* (London: Cassell and Company, 2001), 276.

⁴⁷ Beckley, *Trancendental Meditation Explained*, 7.

TM'yi dünyaya tanıtması için Maharishi'ye öğreten gurusu Swami Brahmananda Saraswati'dir.⁴⁸ Maharishi'nin 13-14 yıl eğitim⁴⁹ aldığı hocası Swami Brahmananda Saraswati Hindu dinine mensuptur ve hocası Shankara gibi Vedanta ekolünün bir takipçisidir. Saraswati monist bir sistem kurup Tanrı'ya iman ve ibadeti canlandırmak için Hindu manastırlarında önemli görevlerde bulunmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu bağlantılar ve ilişkiler nedeniyle Maharishi'nin hocası Saraswati'nin ve onun da arkasında Shankara ekolünün etkisinde görüşlerini oluşturduğu söylenmektedir. Dolayısıyla bu iddialara göre, Maharishi'nin görüşleri Hindu Vedik gelenekten kaynaklanmaktadır.

4. Transandantal Meditasyon'un Ortaya Çıkması ve Yayılması

Maharishi idari sekreter olarak Shankaracharya ile yakın çalışır, ondan birçok şey öğrenir ve TM programının kaynaklandığı Vedik ilkeler de dâhil olmak üzere, Veda'nın özü olan yaşamın bütünleşmesini deneyimler.⁵⁰ Bu nedenle Maharishi kişisel gelişmesinin sonsuz ve kusursuz bir yapıda olan hocası Guru Dev'e borçlu olduğunu söyler.⁵¹ O her zaman Guru Dev'in bir fotoğrafını yanında bulundurur ve konferanslarında hocasının fotoğrafını halkın görebileceği bir yere koyarak konuşmasını yapar. Guru Dev'in gözde öğrencisi olan Maharishi onun ölümünden kısa bir süre önce, kendisine aktardığı bir bilinç geliştirme yöntemini mükemmelleştirip herkese ve her yerde uygulamasını önerir.⁵² Guru Dev 1954'te vefat ettiğinde Maharishi, yakınlarda yaşayan tüm münzeviler, yogiler ve diğer ruhani aydınların bulunduğu, bazen Azizler Vadisi olarak da bilinen, Himalaya bölgesindeki Uttar Kashi'de bir mağaraya yerleşir.⁵³ Maharishi öğretisini yaymaya başlamadan önce burada iki yıl inziva hayatı yaşar. Uttar Kashi'de olgunlaştırdığı fikirlerinden sonra artık amacı çok eski gizemli Hindu tekniği TM'yi dünyaya duyurmaktır.⁵⁴

1955'te Güney Hindistan'daki bir tapınağı ziyaret etme düşüncesi, Maharishi'yi kısa bir hac yolculuğuna çıkmaya yöneltir. Güneydeki insanların "Himalayaların bilgeliğinin bir kısmını paylaşma" talebi üzerine, daha sonra Transandantal Meditasyon adını vereceği tekniği öğretir. Sonuçların son derece memnuniyet verici olması üzerine, uygulamayı mümkün

⁴⁸ Hewitt, *Meditasyon*, 156.

⁴⁹ Forem, *Transcendental Meditation*, 23.

⁵⁰ Robert W. Boyer, "Transcendental Meditation: What, How, and Why", *Prescribing Health Transcendental Meditation in Contemporary Medical Care*, ed. David F. O'Connell - Deborah L. Bevvino (Rowman & Littlefield, 2015), 11.

⁵¹ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 50.

⁵² Hewitt, *Meditasyon*, 157; Forem, *Transcendental Meditation*, 23.

⁵³ Forem, *Transcendental Meditation*, 24.

⁵⁴ Barrett, *The New Believers: A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions*, 276.

olduğu kadar çok insanla paylaşmaya karar verir.⁵⁵ Böylece 1955’te Maharishi Himalayalar’dan çıkar ve Vedik teknolojiyi Hindistan’ın her yerinde öğretmeye başlar.⁵⁶ Daha sonra da dünyayı birkaç kez dolaşır. Hollanda’nın Vlodrop kentindeki Maharishi Vedik Üniversitesi (MVU) ve en çok tanınanı Fairfield’deki Maharishi Yönetim Üniversitesi (MUM) dâhil olmak üzere dünya çapında TM merkezleri ve resmi eğitim kurumları kurar.⁵⁷

Maharishi 1958’de Madras’a gelip Guru Dev’in 89. doğum gününü kutlar, çok kalabalık bir topluluğa hitap eder. Bu toplantıda Guru Dev’e methiyeler dizer ve TM’nin faydalarını dünyaya duyuracak olan planını ilan eder. Bir sonraki günde de tüm insanlığın aydınlığa kavuşma yollarını açıklar. Bütün bu gelişmelerden sonra yüzlerce kişi Maharishi’nin uyguladığı tekniği öğrenir. Böylece Maharishi, TM eğitim-öğretimini sürdürerek yolculuklar yapar. Bu çerçevede, Avrupa’nın önemli şehirleri başta olmak üzere Lumpur, Singapur, Burma, Kuala, Hong-Kong, Hawaii Adaları ve San Fransisco’ya gider.⁵⁸ Maharishi, Amerika’da “Ruhsal Yenilenme Hareketi” adını verdiği kâr amacı gütmeyen organizasyonu 1959’da hayata geçirir. Yine TM’nin mesajının yayılması için birtakım organizasyonlar düzenler. Bunlar arasında 1958’de Madras’ta, 1959’da Los Angeles’ta, 1960’da İngiltere’de⁵⁹ ve 1961’de Amerika’da kurduğu “Ruhsal Yenilenme Hareketi” dikkat çeker.⁶⁰ Beatles başta olmak üzere birçok popüler sanatçının bu meditasyon tekniğini uygulamaya başlamasıyla birlikte, Maharishi’nin çekici kişiliği ve TM’nin diğer tekniklere kıyasla çok daha kolay ve hızlı öğrenilebilen ve sonuçları derhal alınabilen bir teknik olması, 1960’larda TM’nin giderek artan bir ilgiyle karşılanmasına ve Batı Dünyası’nda iyice benimsenmesine neden olur.⁶¹

Maharishi yine bu yılda Londra’ya yaptığı seyahatte üç yıllık bir planı duyurur. Bu planda dünyanın ruhsal yönden nasıl güçlendirileceği üzerinde durur ve süreyi üç yıl olarak

⁵⁵ Forem, *Transcendental Meditation*, 24; Boyer, “Transcendental Meditation: What, How, and Why”, 11.

⁵⁶ Theresa Olson, *Maharishi Mahesh Yogi - A Living Saint for the New Millennium* (USA: 1st World Library, 2004), 41; Beckley, *Trancendental Meditation Explained* 12-13. İki yıllık gerçek sessizlikten sonra 1956’da Hindistan’ın güney ucundaki bir kente yolculuk yapmaya karar verir. Burada kentin kütüphanecisi, Maharishi’yi bulur ve halka açık yedi konferans düzenlediğini, ilkinin de on beş gün sonra olacağını söyler. Ayrıca basına bildirmek üzere konferansların başlıklarını Maharishi’den rica eder. Bu konferanslara halkın ilgisi giderek artar. Maharishi kütüphanecinin komşu bir kentte de bir seri konferans düzenlediğini ve gazetelere aynı başlıkları verdiğini görünce Hindistan’da bir kentten öbürüne konferans vermek üzere harekete geçer. Bkz. Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 51.

⁵⁷ Boyer, “Transcendental Meditation: What, How, and Why”, 11.

⁵⁸ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 51-52.

⁵⁹ Barrett, *The New Believers: A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions*, 277.

⁶⁰ Hewitt, *Meditasyon*, 157.

⁶¹ *Meditasyon-Transandantal*, 8-9.

açıklar.⁶² İlk TM öğretmen yetiştirme kursu olarak 1961’de Hindistan Rishikesh’te açılan kurs bu planın bir parçasıdır. Buranın açılma nedeni; herkese erişmenin yolunun, hareketin kendi kendini çoğaltmasından geçtiğinin görülmesidir. Bu ilk ilk kurs mezunlarını verir ve aralarından bazıları öğretmen olur. 16 kişi olan bu öğretmenlerden San Diago’lu Bayan Beulah Smith olarak bilinen öğretmen görevi 1966’da sona erene kadar Amerika’da tek öğretmen olarak çalışır.⁶³ Daha sonra öğretmenlerin sayısı hızla çoğalır, 1994 yılında rakam 40.000’e ulaşır. Bu öğretmenler üzerinden TM tüm dünyada milyonlarca insana ulaşır.⁶⁴

1963 yılına gelindiğinde Maharishi’nin *Varlık Bilimi ve Yaşama Sanatı* adlı kitabını yayınladığı görülür. Bu kitapta TM öğretisinin faydaları, düzenli uygulama sonunda günlük hayatta yaşanacak aydınlanma, yaşamın engin ve pratik felsefesi sunulur. 1965 yılında da Bhagavad Gita üzerinde yaptığı yorum çalışmalarından ilk altı bölüm yayınlanır.⁶⁵

1966’da Almanya Bremen’deki ilk Avrupa Meditasyon Akademi’sinin açılışı gerçekleşir. Aynı yılda Uluslararası Meditasyon Akademisi Shankaracharya Allahabad Nagar’da faaliyete geçer. Bu arada Maharishi’nin öğrencileri “Uluslararası Meditasyon Dernekleri”ni kurar. Bu dernekler pek çok ülkede faaliyet gösterir.⁶⁶

Takip eden yıllarda Maharishi’nin çeşitli dergi ve gazetelerde hayat hikayesi, tekniği ve öğretisi yayınlanır. Örneğin 1967 ve 1968 tarihlerinde çıkan *The New York Times*, *Life*, *Look*, *Time*, *Sunday Supplement*, *Newsweek*, *Esquire*, *Post* vb dergi ve gazeteler bunlardandır. Yine Avrupa’da; Hollanda, Londra ve Almanya’da gazete ve dergilerde onunla ilgili yayımlar yapılır.⁶⁷

Amerika’da 1970’te 35.000 civarında kişinin TM eğitimini tamamladığı kaydedilir. Takip eden üç yılda bu sayının hızla arttığı ve yaklaşık olarak on katına ulaştığı söylenir.⁶⁸ Maharishi 1970 yılında yetiştirdiği öğretmenleri dünyanın dört bir tarafına gönderir,⁶⁹ 1972 yılında İspanya’nın Madrid şehrinde düzenlenen Dünya Planı Töreni’ni açar. Bu törende TM’nin ruhsal ve psiko-somatik etkileri üzerine binlerce bilimsel araştırma yapılmasının

⁶² Maharishi, *VB ve YS*, 360.

⁶³ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 52.

⁶⁴ Maharishi, *VB ve YS*, xv.

⁶⁵ Maharishi, *VB ve YS*, 3.

⁶⁶ Maharishi, *VB ve YS*, 362.

⁶⁷ Jacob Needleman, “Transcendental Meditation”, *The New Religions with a New Introduction* (New York: Crossroad, 1984), 129.

⁶⁸ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 53. 1958-1970 yılları arasındaki faaliyetler hakkında daha fazla bilgi için bkz. John White, *Everything You Want to Know about TM - Including How to Do It* (New York: Paraview Press, 2004).

⁶⁹ Joseph Weber, *Transcendental Meditation in America How a New Age Movement Remade a Small Town in Iowa* (Iowa City: University of Iowa Press, 2014), 24.

öneminden bahsedilir. Bilimsel araştırmaların sonucunda TM’nin faydalarının kanıtlanacağı ve böylece TM’nin daha geniş kitlelere ulaşmaya katkı sağlanacağı savunulur.⁷⁰ 1975’te de şehirlerde ve köylerde yaşayanların TM tekniğini uygulamaları sonucunda, tüm dünya insanlığının daha mutlu olma ihtimalinin artacağını ve zamanın “Aydınlanma Çağı” olacağını söyler.⁷¹ Böylece bütün dünya için “Aydınlanma Çağının Şafağı”nı ilan eder.⁷²

Maharishi, insan bilincinin gizli erişebildiği olanakların tüm kapsamı için oluşturulmuş bir araştırma üniversitesi olan Maharishi Avrupa Araştırma Üniversitesi’ni 1975’te İsviçre’nin Seelisberg kasabasında açar.⁷³ Aynı yıl ABD’de de Maharishi Uluslararası Üniversitesi’ni kurar.⁷⁴ Maharishi 12 Ocak 1976’da “Aydınlanma Çağı Dünya Hükümeti”ni oluşturur. Yine bu tarihte “Yoga Uçuşu”⁷⁵ tekniklerinin de anlatıldığı TM “Sidhi Programı”nı açıklar.⁷⁶

İdeal Toplum kampanyası, Maharishi Mahesh Yogi’nin dünyada daha iyi bir yer haline getirme vizyonunun bir ifadesi olarak 1977’de 108 ülkede tanıtılır ve buralarda TM-Sidhi Programları öğretilir. Maharishi, Yogi Uçuşu sırasında ortaya çıkan mutluluk dalgalarının, kişinin zihinsel beden işbirliğini yükselttiğini ve dünya bilincinin uyumlu hale getirildiğini belirtir. Yogi uçuşu safhasındaki müritler dünyada en fazla karışıklıkların yaşandığı bölgelere barış havarisi olarak gönderilir.⁷⁷

Maharishi’nin mutlak teorileri, dünyanın karşı karşıya olduğu birçok zorluğa çözümler önerir. Bu teoriler, daha barışçıl, daha adil ve daha refah bir dünya yaratmak için bir yol sunar. Böylece ekonomi, eğitim, sağlık, savunma, hükümet, yönetim, yasa ve düzen alanlarında teoriler geliştirmeye devam eder. 1978’de “Aydınlanma Çağı Dünya Hükümeti” Maharishi’nin rehberliği altında muhtelif bölgelere görevliler göndermeye başlar. Bu

⁷⁰ Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 209.

⁷¹ Anne Bancroft, “TM”, *The New Religious World* (London: Simon&Schuster, 1992), 24.

⁷² Maharishi, *VB ve YS*, xxii.

⁷³ Maharishi, *VB ve YS*, 365.

⁷⁴ Maharishi, *VB ve YS*, 363. Bu üniversite 1994’ten beri anaokulundan doktora düzeyine kadar eğitim sunmaya devam etmektedir. Maharishi Veda Üniversiteleri ve Maharishi Ayur Veda Üniversiteleri, her mesleğe mükemmellik getirmek, eğitimin her düzeyinde Doğal Yasaya hâkim olunmasını sağlamak amacıyla dünyanın her tarafında kurulmaya devam etmekte; bu kurumlarda Veda felsefesi ile ilimleri birleştirme gayesi güdülmektedir. Maharishi, *VB ve YS*, 359-394.

⁷⁵ Yogi Uçuşu müritlerin meditasyon esnasında cezbelenerek havaya zıplamaları eylemidir. Bkz. Maharishi, *VB ve YS*, 367.

⁷⁶ Maharishi, *VB ve YS*, xxii. Bu arada 1976 yılı TM hareketine karşı New Jersey’de bir grup ebeveyn ve din adamı devlet okullarındaki programlarının kapatılması için dava açar. Bu konuda bkz. Weber, *Transcendental Meditation in America*, 22.

⁷⁷ Yogi uçuşunu yapan kişiler zaman zaman kendi aralarında toplanmışlardır. Bu çerçevede Yogi uçuşunu uygulayan 7000 kişiden oluşan bir grup, Amerika’nın Iowa eyaletindeki Fairfield’de bir araya gelmiştir. Bu toplantı sırasında, yapılan bilimsel araştırmaların, Maharishi’nin tahminlerini doğruladığı iddia edilmiştir. Bkz. Maharishi, *VB ve YS*, 371.

çerçeve de dünyanın en sorunlu beş bölgesinde barışı yeniden tesis etmek için Aydınlanma Çağı Valileri gönderilir. Altı hafta sonra gidilen bu bölgelerdeki şiddet ve olumsuzluklar tamamen ortadan kalkar. Aydınlanma Çağı'nın valileri bu bölgelerden çekilmeye başlayınca şiddet olayları yeniden başlar. Bunun üzerine Dünya Hükümeti, düzenli ve barışçıl ortamı korumak adına bu bölgelere daha fazla vali gönderir ve olaylar yeniden sakinleşir. Bireylerde meydana gelen düzelme ve tutarlılık toplumu etkiler. Artık dünyanın pek çok yerindeki insanlar Maharishi TM ve TM-Sidhi programlarını fark eder. Böylece TM'nin ülke vatandaşlarının gelecekteki krizlerin veya şiddet patlamalarının ortaya çıkmasını önleyebilecek, dolayısıyla kalıcı dünya barışının tesisine katkıda bulunabilecek bir konuma gelmelerine katkı sağladığı yönünde yorumlar yapılmaya başlar.⁷⁸

Maharishi Mahesh Yogi, 1980 yılında Rigveda'nın kendi içinden çıkan ve Apauruṣeya Bhaṣya adı verilen bir yorum yöntemi geliştirir. Apauruṣeya Bhaṣya, Rigveda metinlerinin ardışık açılımına dayanır. Bu açılımın, metnin temel anlamını daha sonra da daha kapsamlı tam bilgiyi ortaya çıkardığı ifade edilir.⁷⁹

Maharishi Mahesh Yogi, 1981 yılında Veda metinlerini yeniden düzenleyip bunları "Veda Bilimi ve Teknolojisi" olarak adlandırır. Veda'yı evrendeki tüm gelişmeler ve tüm faaliyetin kaynağı olarak kabul ederek, bunların evrendeki bilgileri ortaya çıkaracağını savunur. Yeni Delhi'de "Birinci Uluslararası Veda Bilimi Kursu"nu yönetir.⁸⁰

Maharishi 1983-1984 yıllarında küresel gerçek bir dünya barışı kurmaya yönelik olarak ortaya koyduğu teknik ile yeterli sayıda insanın aynı anda yogik sidhi uygulamaları halinde, küresel terörizmin ortadan kaldırılabilceğini belirttiği mücadelede hareketinin manevi hizmetlerini sunar.⁸¹ 1985 yılında "Maharishi Ayurveda Koruyucu Sağlık Merkezleri"nin kurulmasına öncülük eder. Bu sağlık merkezleri insanların sağlıklı ve mutlu bir yaşam sürmelerine yardımcı olmak için önemli bir potansiyele sahiptir. Maharishi'nin amacı da dünyada hastalıklardan ve dertlerden kurtulmuş uluslar ailesi yaratmaktır. 1986 yılında ise mükemmel sağlık için neler yapılması gerektiğini açıklar.⁸²

"Dünya Barışı için Müzik Festivali"ni tertip eden Maharishi dünyanın 52 ülkesinde iki yüzü aşkın şehirde festivaller düzenler. Günümüzde de Gandharva-Veda müziği dünyaya

⁷⁸ Olson, *Maharishi Mahesh Yogi*, 16.

⁷⁹ Maharishi, *VB ve YS*, 368.

⁸⁰ Maharishi, *VB ve YS*, 369.

⁸¹ Kim Knott, "Transcendental Meditation", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter B. Clarke (London: Routledge, 2006), 635.

⁸² Maharishi, *VB ve YS*, 373.

tanıtılmaya devam etmektedir. 1988’de insanlığın tümünü içten ve dıştan yeniden yapılandırmayı amaçlayan Maharishi, tüm insanlığın barış ve refah içinde yaşayabileceği bir dünya yaratmak için bir dizi teori ve uygulama geliştirir. Bu teorilerden biri olan “Maharishi Yüce Siyaset Bilimi”, dünya barışını ve refahını sağlamanın bir yolu olarak evrensel yasalara dayalı bir sistem oluşturulmasını önerir.⁸³

1992 yılında Maharishi’nin tavsiyesiyle yeni bir siyasi parti kurulur. Doğal Yasa Partisi⁸⁴ adıyla sahneye çıkan bu parti, Maharishi’nin evrensel yasalara dayalı bir hükümete sahip olmasını amaçlayan “Maharishi Yüce Siyaset Bilimi”nin temelini desteklemek için ortaya çıkar. Bu partinin hedefi ulusal yasalarla Doğal Yasanın desteklenmesidir. Yogi Uçuşu uygulayanların oluşturduğu bir grubun çalışmalarıyla Doğal Yasanın desteğinin kazanılmasına dayanan Maharishi’nin Mutlak Hükümet Teorisi ve Hükümet için bir grup formülü topluma sunulur.⁸⁵

Maharishi Mahesh Yogi’nin, insan fizyolojisinde Veda ve Veda metinlerini keşfettiği iddiası, Transandantal Meditasyon hareketinin temel ilkelerinden biridir. Maharishi’nin iddiasının destekçileri, bu iddianın, bütün bilimlerin ve bütün dinlerin temelinde yatan birliğin savunucusudurlar.

Maharishi’nin savunma programında onun ulusun ordusunda, Yogi Uçuşu bölümündeki müritlerden gerçekleşecek, Önlem Kanadı’nın kurulması öngörülür. Yogi Uçuşu, TM’nin daha ileri bir aşamasıdır. Maharishi, içsel bir huzur ve dengeye ulaşmayı ve şiddet olaylarından uzak durulmasını savunur. Maharishi’ye göre, Önlem Kanadı’nın olgunlaşmasıyla, ulusal yaşam sağlığına kavuşacak ve ulus, yenilmez bir savunma kalkanıyla korunacaktır. Maharishi, Veda ve Veda metinlerinin, insan sağlığına etki ettiğine inanmaktadır. Bu programlar, bu temeli geliştirmeye ve sağlık sorunlarının önlenmesine yardımcı olmayı amaçlar. Maharishi, Hindistan’da standart bir eğitim müfredatının parçası olarak, TM ve Vedik bilimlerin öğretildiği birçok kamu eğitim kurumunun yanı sıra, Vedik uzmanların eğitimi için bir okul ağı da organize eder. Buralarda geleneksel Vedik bilgiler ücretsiz veya çok düşük maliyetli bir eğitimle verilir.⁸⁶

Maharishi, 1995’te Amerika, Japonya, Hollanda ve Rusya’da Maharishi Yönetim Üniversitesini kurar. Daha önceden var olan şirketlerini yeniden yapılandırma programını

⁸³ Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 23-24; Maharishi, *VB ve YS*, 374.

⁸⁴ Bugün de bu partinin dünyanın çeşitli bölgelerinde yaygınlaştırılmasına çalışılmaktadır. Bkz. Knott, “*Transcendental Meditation*”, 635.

⁸⁵ Maharishi, *VB ve YS*, 79.

⁸⁶ Forem, *Transcendental Meditation*, 26.

yürütür. Maharishi, 1997’de Doğal Yasa ismini verdiği teorisine dayanarak Küresel Yönetim sistemini geliştirir. Ayrıca kurduğu Maharishi Küresel Gelişme Fonu ile Veda ilkelerine göre dünyanın yeniden yapılanması için gerekli finansal kaynağı sağlamaya çabalar. Dünyayı Veda Yapı İlkeleri olan Sthapatya Veda’ya (doğaya uygun mimarlık), Vastu Vidya’ya (Vedik mimari sistemi) göre yeniden inşa etmek amacıyla, “Maharishi Küresel İnşaat Şirketleri” birçok ülkede faaliyet gösterir. 1998’de Veda ve Veda metinlerinin tamamının, Devatalar (semavi varlıklar) ve bütün kozmosla birlikte her insanın fizyolojisinde mevcut olduğunu öne süren, kendi mensuplarından, Prof. Dr. Tony Nader’a⁸⁷ ağırlığı kadar altın verilir.⁸⁸

Maharishi Mahesh Yogi, Hindistan’da Kanal Maharishi (Maharishi Veda Televizyonu) kanalını kurar. Kanal, TM ve diğer geleneksel Hint öğretileri hakkında bilgi ve eğlence programları yayınlanır. Kanal Maharishi’nin yayına girmesi ile dünyaya cennetin ışığının getirildiği, Veda Uygarlığının dönüştüğü, barış ve mutluluğun doğuşunun sağlandığı iddia edilir. Sekiz uydudan dünyanın her tarafına yayın yapan, herkese kendi evinde ve ana dilinde Doğal Yasanın Tam Bilgisinin kapısını açtığı ileri sürülen Maharishi Açık Üniversitesi kurulur. Böylece açılan kanallar ve kurslarla TM yayılmaya çalışılır.⁸⁹

2000 yılında Meditation Trust, TM’yi herkes için erişilebilir olması için uygun fiyatlı hale getirme misyonuyla kayıtlı bir yardım kuruluşu olarak kurulur. Meditation Trust Birleşik Krallık’taki diğer kurslardan %50’ye kadar ve Avrupa fiyatlarından %80’e kadar daha düşük ücret yapısına sahiptir. Bu durum TM’nin bilimsel araştırmaların gösterdiği çok çeşitli potansiyel faydalarından yararlanmak isteyenlerin özgün, eski öğretilere erişmesine olanak tanır. Diğer taraftan, en düşük kurs ücretlerini dahi karşılayamayanlara yardımcı olmak amacıyla oluşturulan bir burs fonuyla da TM’nin kullanılabilirliği ve ulaşılabilirliği artırılır.⁹⁰

Maharishi Mahesh Yogi, 2000 yılında Dünya Barışı Küresel Ülkesi’ni kurar. Vedalara ve Hinduizm’e bağlı bir devletin oluşmasını istemektedir. Bu devletin temel amacı, dünya barışını ve refahını sağlamaktır. Dünya Barışı Küresel Ülkesi, şu anda Amerika’da bulunan Maharishi Vedic City’de bulunmaktadır. Dünya Barışı Küresel Ülkesi’nin hükümeti, Maharishi tarafından atanmış 40 bakandan oluşmaktadır. Para birimi olan Raam Mudra, Maharishi Vedic City’de kullanılmaktadır.⁹¹

⁸⁷ Prof. Dr. Tony Nader Maharishi’nin ölümünden sonra yerine gelen kişidir.

⁸⁸ Maharishi, *VB ve YS*, xxx; 392-393.

⁸⁹ Bugün de halen TM’nin yayılması için bu çabalar sürdürülmektedir. Bkz. Maharishi, *VB ve YS*, 359-394.

⁹⁰ Beckley, *Transcendental Meditation Explained*, 15.

⁹¹ Maharishi, *VB ve YS*, 359-394.

Maharishi Mahesh Yogi, Fakirliğin Ortadan Kaldırılması Programını başlatır. Bu program, dünyanın en fakir olan 33 ülkesinde uygulanmak üzere planlanır. Burada temel amaç fakir olan kimselerin refahını artırmak ve fakirliği ortadan kaldırmaktır. Maharishi’ye göre, Veda Organik Tarımı geliştirilip, diğer ülkelerde satılarak hem dünyaya saf besinler sunulacak, hem de fakirliğe son verilecektir.

Maharishi’nin TM Hareketi dünya çapında genişledikçe daha büyük ve daha uygun konaklama yerlerine ihtiyaç duyulmaya başlar. Maharishi, basit evinden, Transandantal Meditasyon tekniğinin öğretmenlerini eğitebileceği Avrupa’daki daha büyük otellere taşınır. Zaman zaman bu kursların katılımcı sayısı üç bini aşar. Eski oteller satın alınıp, yenilenir ve ardından “cömert kişiler” Maharishi’yi küresel hareketin yönetimini denetlemek üzere oralarda kalmaya davet ederler. Zamanla bunların da çok küçük olduğu ortaya çıkar. Hareket büyüyüp genişledikçe ihtiyaçları da artar. Bu ihtiyaçların karşılanması için, örneğin Maharishi ve diğer yöneticilerin faaliyetlerini rahat bir şekilde yürütebilecekleri dünyanın en yüksek binalarından birisinin inşaatına başlanır.⁹²

2001’de Maharishi Vedic City’e, birkaç kilometre kuzeyindeki eski tarım arazileri de dâhil edilir. Vedic City’deki Maharishi Sthapatya Vedic evlerinin⁹³, Vedic Gözlem Evi’nin ve Dünya Barışı Küresel Ülkesi’nin büyük idari binalarının ideal toplum yaşamının bir modeli olarak hizmet etmeleri amaçlanır.⁹⁴

Maharishi, 91 yaşındayken, 1990’dan itibaren oturduğu, Hollanda’daki Transandantal Meditasyon hareketinin merkezinin de bulunduğu Vlodrop köyünde, 5 Şubat 2008 tarihinde hayatını kaybeder.⁹⁵ Maharishi öldüğünde arkasında büyük bir para, mülk ve organizasyon bırakır.⁹⁶

Maharishi’nin fizik eğitimi almış olması, TM’nin bilimsel olarak anlaşılmasını ve kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Maharishi, TM’yi fizik biliminin gelişiminin devamı olarak görmüş, bu çerçevede TM’nin sadece bir dinsel veya Spiritüel uygulama değil, aynı zamanda bilimsel temele sahip bir uygulama olduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylece TM’nin bilimsel olarak tanıtılmasında ve dünyaya yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁹⁷ Maharishi, yaşam hakkında bilgece yorumlar yapmayı adet haline getirmiş ve yoga üzerinde

⁹² Olson, *Maharishi Mahesh Yogi*, 5.

⁹³ Vedic evler özel bir mimari ile hazırlanan evlerdir. Bu konuda bkz. (Welvaert, Erişim 14 Eylül 2023).

⁹⁴ Scott Lowe, “Transandantal Meditasyon”, *World Religions and Spirituality Project* (Erişim 06 Ağustos 2023).

⁹⁵ CNN Türk.com, “Maharishi Mahesh Yogi 91 yaşında öldü” (Erişim 21 Aralık 2023).

⁹⁶ Weber, *Transcendental Meditation in America*, 3.

⁹⁷ Vesile Bolaç, *Ayurveda Strese En Kolay Çözüm* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, Nisan 1995), 34.

ustalaşmış; Hindu reformcu Shankara'nın tekçi (monist) dünya görüşünü özümsemiş ve tekniğini bunun üzerine oturtmuştur.⁹⁸ Maharishi, dağınık bir halde olan, binlerce yıllık Veda Metinlerini, kendi deneyimleri ve anlayışıyla yeniden düzenlemiştir. Maharishi'nin çalışmaları, bilinç bilimi alanında önemli bir dönüm noktası olmuştur.⁹⁹

Maharishi bilinç alanında büyük bir önder ve aynı zamanda dünyanın en değerli bilim insanlarından birisi olarak lanse edilmeye çalışılmıştır. Onun, zihnin dengede kalması ve kendiliğinden bütün doğa yasalarına uygun işlemesi için TM'yi tasarladığı ifade edilmiştir. Onun Yoga ve TM'yi yeniden canlandığı iddia edilmiştir.¹⁰⁰

Maharishi'nin ölümünden sonra yerine geçen kişi, Harvard eğitilmiş bir tıp doktoru, sinirbilimci ve dünya çapında tanınan bir Vedik bilim adamı olan Prof. Dr. Tony Nader'dir. Onun vizyonu Maharishi gibi, bilincin gelişimi yoluyla insanlığın potansiyelini gerçekleştirmeye yardımcı olmaktır. Bunu yaparken amacı da dünyaya sağlık, mutluluk ve barış getirmektir.¹⁰¹

TM kâr amacı olmayan ve gayesi insanlara sadece TM'yi öğreten bir kurum olarak gösterilmektedir.¹⁰² Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde TM 108 ülkede merkezler kurmuş ve altı milyon kişi de temel meditasyon kursunu almış durumdadır.¹⁰³ 2012 yılında yapılan bir sayım TM'nin 170 ülkede 40.000 öğretmen tarafından öğretildiğini ve 6 milyondan fazla kişinin bu uygulamayı öğrendiğini ortaya koymuştur.¹⁰⁴ Transandantal Meditasyon Programı kursları, Maharishi'nin Veda bilimi ve teknolojisinin zihin alanına uyguladığı bir tekniktir. Bu kursların yayılma faaliyetleri günümüzde de sürdürülmekte, kurulacak topraksız devlete vatandaşlar kazandırılmaya çalışılmaktadır. Maharishi Amerika'nın Fairfield City şehrinde kurulan bir uluslararası üniversite ve açtığı yoga kurslarıyla Beatles gibi zengin takipçilerinden milyarlarca dolar elde etmiştir. Bu paralarla tüm dünyada izlenen uydu televizyonları kurulmuştur; bu televizyonların yayınlarıyla tüm gün Maharishi felsefesi propagandası yapılmaktadır.¹⁰⁵

Amerika Birleşik Devletleri'nde Harvard, Yale, Barnard, Bennington, Penn State ve Doğu Yakası'ndaki West Point dâhil olmak üzere, kıydan kıyıya 1000'den fazla ortaokul,

⁹⁸ Ronald Enroth, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, çev. Levent Kınran (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1998), 121.

⁹⁹ Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 20-21.

¹⁰⁰ Maharishi, *VB ve YS*, 359.

¹⁰¹ Joseph Weber, "Fairfield, Iowa (Transandantal Meditasyon Bölgesi)", *World Religions and Spirituality Project* (Erişim 11 Aralık 2023).

¹⁰² Bloomfield, *Transandantal Meditasyon*, 45.

¹⁰³ Knott, "Transcendental Meditation", 634.

¹⁰⁴ Forem, *Transcendental Meditation*, 24.

¹⁰⁵ Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 25-26.

lise, kolej ve üniversitede TM öğrencilere tanıtılmıştır. Ayrıca TM Batıda da Ohio Eyaleti'nde, Colorado Üniversitesi'nde, Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde, Stanford'da, UCLA'da ve daha pek çok yerde yine öğrencilere tanıtılmıştır. TM şehirdeki okul çocuklarına ve genel halka yönelik kursların yanı sıra, lüks toplantı salonlarında üst düzey şirket yöneticilerine de öğretilmiştir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde 6.000'den fazla doktor TM'yi öğrenmiştir. Bu doktorların birçoğunun, araştırmalarına ve kendi deneyimlerine dayanarak, rutin şekilde hastalarına TM'yi tavsiye ettikleri ileri sürülmektedir.¹⁰⁶

Maharishi Mahesh Yogi, dünyanın her yerindeki Maharishi Veda Üniversiteleri ve Maharishi Veda Okullarının kurulmasını teşvik etmiştir. Maharishi'ye göre, bu okullarda yetkin olan, bilinçlerindeki Doğal Yasayı hâkim kılacaklar ve böylece insan kaynakları Doğal Yasayla uyumlu hale gelmeye yol açacaktır. Bilinç, doğru bir şekilde geliştirildiğinde, insan tüm alanlarda mükemmelleştirilebilecektir.¹⁰⁷

Uluslararası Maharishi Birleşik Alan Teknolojileri dernekleri, TM ve diğer Maharishi Veda tekniklerinin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması için çalışmaktadır. TM kursları, dünyanın dört bir yanındaki birçok şehirde ve kasabada verilmektedir. Günümüzde Uluslararası Maharishi Birleşik Alan Teknolojisi dernekleri, Amerika'da; New York, Washington, California, Massachusetts, Michigan'da bulunmaktadır. Kanada, Los Angeles, Pasadena'da; Güney Amerika'da Brezilya ve Uruguay'da, Avrupa'da; İngiltere, Belçika, Danimarka, Norveç, Finlandiya, Hollanda, İtalya, Fransa, Almanya, Portekiz ve Avusturya'da da benzeri kuruluşlar vardır. Afrika ve Orta Doğu'da Lübnan ve İsrail'de; Asya'da Hong Kong, Japonya, Yeni Zelanda, Avustralya ve Hindistan'da TM kursları bulunmaktadır.¹⁰⁸ Bu hızlı gelişme, çok önemli bir örgütlenme ve misyon çalışmasının mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Forem, *Transcendental Meditation*, 25.

¹⁰⁷ Maharishi, *VB ve YS*, 359-394.

¹⁰⁸ Maharishi, *VB ve YS*, 396-398.

¹⁰⁹ Transandantal Meditasyon'un tarihsel gelişimi incelenirken kısa süredeki bu hızlı gelişip yayılmasına ayrı bir başlık açılmaktadır. Bu çerçevede de pek çok iddia dile getirilmektedir. Bu çalışmanın konusu olmadığı için bizim yer vermediğimiz ama kısaca işaret etmek istediğimiz iddialar arasında aşırı dünyevileşme sonucunda gelişen teknoloji karşısında rasyonalizmin günümüz insanında yarattığı hayal kırıklığına bağlı olarak insanlarda doyumsuzluğun meydana geldiği, bu durumun fizyolojik rahatsızlıkların ortaya çıkmasında etkili olduğu, gerilime ve strese yol açtığı, bu gibi rahatsızlıklardan kurtulmanın yolu olarak meditasyona ilgi duyulmaya başlandığı ileri sürülmektedir. Diğer taraftan maddi ihtiyaçları karşılanan insanların da manevi alanda kendilerini tatmin edecek bir huzur ortamı arayışına girdikleri söylenmektedir. Endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte insanların daha çok bireyselleşmeye ve materyalizme yöneldiği, bu durumun, dinlerin ruhsal ve duygusal ihtiyaçları gidermede yetersiz kaldığına dair bir algıya yol açtığı, dinlerin modern insanın isteklerine cevap veremediği, insanların ruhsal ve duygusal sıkıntılarının giderilmesinde yetersiz kaldığı, bunun için gerekli kurum ve yapının olmadığı ileri sürülmektedir. Sanayileşme ve kırsal kesimden şehirlere göç eden, geleneksel değerlerini yitiren ve yeni bir kültürel

Uluslararası Öğrenci Meditasyon Derneği (SİMS), TM'nin yaygınlaştırılması için çalışan en önemli örgütlerden biridir. SİMS, 1957 yılında Maharishi Mahesh Yogi tarafından kurulmuştur. Amerika'da olan SİMS, federal devlet vergileri alınmayan, kâr amacı gütmeyen bir kurum olarak gösterilmektedir. Bu örgütler, TM'nin yaygınlaştırılması için düzenli olarak konferanslar, seminerler ve eğitim programları düzenlemektedir. Bu etkinliklerde, TM'nin faydaları hakkında bilgi vermek ve insanları TM'ye teşvik etmek başlıca amaçları arasındadır. Transandantal Meditasyon Derneği, TM'yi ve Maharishi Veda tekniklerini anlatan çeşitli kurslar düzenlemektedir. Transandantal Meditasyon Derneğinin bünyesinde vermiş olduğu bazı kurslar şunlardır: Yoga Asana Kursu, Kendi Nabzını Okuma Kursu, Diyet-Beslenme Kursu, Yaratıcı Zekâ Bilimi Kursu, Maharishi Jyotish (Veda Astrolojisi) Kursu, Maharishi'nin Veda Bilimi Kursu, Şirket Geliştirme Programı, Gandharva Veda (Doğanın Müziği) Kursu. TM bu kurslar sayesinde kendi reklamını yapmakta ve taraftar sayısını artırmayı hedeflemektedir.¹¹⁰

5. Türkiye'de Transandantal Meditasyon

TM'nin Türkiye'de görülmesi Maharishi ile başlar. Maharishi dünya turları sırasında Türkiye'ye de gelir. 1966 yılı Ağustos ve Aralık aylarında Türkiye'ye gelen Maharishi, İstanbul'da konferanslar verir. Bu konferanslar ile TM kurslarında yaklaşık 200 kişiye TM'nin nasıl yapıldığı ve tekniği öğretilir. Bu kişiler de öğretiyi ve tekniği duyurup yaygınlaştırmak üzere çalışmalar yürütür. Bu çerçevede Ruhi Geliştirme Derneği adıyla İstanbul'da bir dernek kurulur.¹¹¹

TM ya da diğer adıyla Maharishi Birleşik Alan Teknolojisi merkezleri kuruldukları 1966 yılından günümüze kadar çalışmalarını sürdürmektedirler. Bugün de ülkemizin değişik bölge ve şehirlerinde faaliyetlerine devam etmektedirler. Günümüzde Antalya, Mersin, İzmir, Manisa, Aydın, Ankara, Adana, Denizli, Muğla, Bursa, İstanbul, Eskişehir, Kuşadası, Salihli, Ayvalık, Bodrum'da merkezleri bulunan TM'nin faaliyetlerine yüzlerce kişi katılmaktadır.

kimlik arayan insanların, modern yaşamın getirdiği değişim ve bireysellik ile yalnızlaştıkları, bunu gidermek için, metafizik, dogmatik ve gelecek gibi konulardan uzaklaşıp, anı yaşamaya, mutluluğu ve huzuru yaşamın merkezine koymaya odaklanan yeni dinî akımlara yöneldikleri, bu akımların da insanlara bu yönde cazip öneriler sundukları vurgulanmaktadır. Diğer taraftan bu hareketlerin arkasında bir takım küresel güçlerin bulunduğu yönünde iddialara da yer verilmektedir. Yeni dini hareketlere neden ilgi duyulduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Kirman, Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi (Ankara: Birleşik Yayınları, 2010).

¹¹⁰ Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 26.

¹¹¹ Meditasyon-Transandantal, 9.

TM merkezleri Dr. Mahmut Görkey yönetiminde 1966-1990 yıllarına kadar faaliyetlerine devam ettikten sonra Vesile ve Albert Baruh çifti yönetimi devralır.¹¹²

1955 Adapazarı doğumlu Vesile Baruh yüksek öğrenimini Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, endüstri tasarımı bölümünde tamamlar. TM’de uzman olduktan sonra 1982’den itibaren bu alanın uzmanı olarak çalışmalarını yürütür. Açtığı kurslara Hindistan, Hollanda, İsviçre gibi dünyanın değişik bölgelerinden pek çok kimse katılır. Danışmanlık da yapan Vesile Baruh Sthapatya Veda (doğaya uygun mimarlık) adı altında bu faaliyetlerine devam etmektedir. 1954 İstanbul doğumlu Eşi Albert Baruh ise, Galatasaray Lisesini bitirdikten sonra yüksek öğrenimini Boğaziçi Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Fakültesi’nde tamamlar. O da TM uzmanı olarak öğretmenlik yapmaktadır. 1982’de başladığı öğretmenliğin yanı sıra, Maharishi Jyotish unvanıyla Veda astrolojisi adıyla 1990’dan beri kurslar düzenlemektedir. Vesile ve Albert Baruh çifti Türkiye’nin dışında da çalışmalarını sürdürerek Maharishi Veda Bilimi tanıtım çalışmaları yapmaktadır.¹¹³

Bu konuda çalışmalar yapan bir diğer isim de Çelik Erengezin’dir. Mimar olan Erengezin ile yaptığım görüşmede, Maharishi daha Türkiye’ye gelmeden önce, gazetelerde çıkan yazılar arasında bir başlığın dikkatini çektiğini söylemiştir. Bu başlıkta “İç Huzuru-Enerji-Mutluluk” denildiğini, ilgisini çeken bu konuyu merak ettiğini ifade etmiştir. Daha sonra da TM posterleri astığını belirtmiştir. Erengezin’in söylediğine göre, zamanla broşürler basılmış ve Erengezin kendisi de Hilton’da iki konferans vermiştir. Çelik Erengezin mantrasını bizzat Maharishi’den almıştır. Erengezin’in anlattığına göre, Maharishi dört parmağıyla nabızı tutmakta ve böylece kişiye özel mantrasını vermekteydi. Erengezin’in mantrası “ayink”tir. Maharishi’nin Türkiye ziyaretinin arkasından artan talepleri karşılamak üzere dernekleşmeye gidilmiştir. Türkiye’de TM İlk olarak İstanbul Harbiye’de kurulmuştur. İstanbul’dan da Türkiye’ye yayılmaya başlamıştır. Bazı kişiler Türkiye’den Hindistan’a gitmiş, TM tekniğini orada öğrenip, öğretmen sıfatıyla geri dönmüşlerdir.¹¹⁴

“Transandantal Meditasyon Derneği” adını 1974 yılında alan, “Ruhi Geliştirme Derneği” daha sonra şirket haline gelmiştir. 2003’ten beri ismi, “Kibele, Zihin-Düşünce

¹¹² Ali İhsan Yitik, “Hint Menşe’li İnançların Türkiye’deki Faaliyetleri”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Ensar Neşriyat, Ocak 2005), 340; Ayrıca Türkiye’deki TM merkezleri için bkz. Transandantal Meditasyon Resmî Web Sitesi (TM), “En Yakın TM Merkezleri” (Erişim 5 Ağustos 2023).

¹¹³ Yitik, “Hint Menşe’li İnançların Türkiye’deki Faaliyetleri”, 340.

¹¹⁴ Kişisel görüşme, 5 Ocak 2005.

Geliştirme, Araştırma, Danışmanlık, Eğitim Merkezi, İnşaat, Doğal Tarım Ürünleri Tic. Ltd. Şirketi”dir.

Tiyatro ve sinema sanatçısı Merih Akalın, 1984’ten beri Maharishi Transandantal Meditasyon ve Sidhi¹¹⁵ eğitim kurslarında yer almaktadır. Akalın’ın TM hareketinin sunduğu Veda Bilimi, Yaratıcı Zekâ Bilimi, Ayurvedik Nabız Okuma, Maharishi Jyotish I-II, Tam Bilgi, Mükemmel İnsan gibi tüm eğitim kurslarını tamamladığı belirtilir. Akalın Maharishi Transandantal Meditasyon Derneği, Astroloji Birliği Derneği, Çağdaş Sinema Oyuncuları Derneği ve Arkeolojiyi Sevenler Derneğinde faaliyet göstermektedir. Açtığı kurslarda Vedik astroloji, yoga ve Ayurveda hakkında bilgiler paylaşmaktadır.¹¹⁶ Yayınları bulunan, Dr. Vesile Bolaç da 1989 yılında TM ile tanışır, arkasından da deneyimlerini yayınlarıyla paylaşır.¹¹⁷

Sistem Yayıncılık, Transandantal Meditasyon serisi altında yayınladığı *Transandantal Meditasyon, Varlık Bilimi ve Yaşama Sanatı, Çağdaş Ayurveda, Hastalıklardan Kurtuluş, Bhagavad-Gita* isimli kitap ve çevirilerle TM’nin fikir ve altyapısının Türk halkına ulaşmasına yardımcı olmuştur. Bu çalışmalar ve kitaplar sayesinde ülkemizde TM tanınmaya başlamıştır. Ayrıca medyanın da yoga ve meditasyon teknikleri üzerinde durması TM’nin reklamlarının yapılmasını kolaylaştırmıştır.

1991 yılında İstanbul Hilton Otel’de düzenlenen bir kongrede İngiltere’den telefonla Maharishi ile bağlantı kurulmuş ve konuşma yapılmıştır. Soru-cevap bölümünde dinlerin insanları ayırdığı, kendilerinin ise dinlerden bağımsız olduğu iddia edilmiştir. O dönemin Sağlık Bakanı bu toplantıya telgraf yollayarak; onları güzel çalışmalarından ötürü kutlamış ve yoganın insan sağlığına faydasını belirterek, teşkilatın propagandasına destek olmuştur. “Birleşik Alan Teknolojileri Derneği” adını taşıyan Maharishiler artık hem ekonomik hem de siyasi bir güç haline gelme yolunda ilerlemiş durumdadırlar.¹¹⁸

Türkiye’deki şubelerde TM öğrenmek isteyen kişi, toplam 4 gün, günde birer saat süren standart eğitim programının 2024 yılı itibariyle ücreti şu şekildedir: Yetişkin Ücreti 5000 TL; karı koca beraber: 8000 TL; 10 yaşından küçük çocuklar ise (anne veya baba ile birlikte öğrenebilir) 1500 TL’dir.¹¹⁹

¹¹⁵ Yogi Uçuşları kursları

¹¹⁶ Dirah Akademisi Türkiye, “Kendinizi Tanıyarak Vedik Astrolojisi Öğrenin” (Erişim 25 Ağustos 2023).

¹¹⁷ Bolaç, *Ayurveda Strese En Kolay Çözüm*, 6-38.

¹¹⁸ Çoban, *Transandantal Meditasyon*, 29-30.

¹¹⁹ Transandantal Meditasyon Resmi Web Sitesi (TM), “Transandantal Meditasyon Ücret Bilgisi” (Erişim 20 Nisan 2024). TM yalnızca kapsamlı, eğitimi tamamlamış sertifikalı TM öğretmenleri tarafından öğretilir.

Türkiye’de propagandasını kurslar, seminerler, toplantılar, muhtelif yayınlar, gazete ve internet reklamlarıyla sürdüren bu hareket¹²⁰ Uzak Doğu’ya dayanan birçok grup veya hareketten sadece birisidir. Ülkemizde ruhçuluk, zihin ve beden rahatlatma gibi faaliyetleriyle tanınan, bu hareketin mensupları genellikle inançlarını açığa vurmak veya kendilerini belirli bir dinin mensubu olarak tanımlamak istememektedirler.¹²¹ Bir din veya inanç sistemi olarak bilinmekten kaçınmasına karşın,¹²² TM özde Hint kökenlidir. Batı’da yeni dinî hareket veya yeniçağ hareketi olarak tanımlanan¹²³ TM, Hint kökenli bir hareket olarak Türkiye’ye Batı’dan intikal etmiştir.

Türkiye’de bu gibi akımların kabul görmesinin başlıca nedenleri açıklanırken pek çok sebep sıralanmaktadır.¹²⁴ Bunların başında çoğu Batı dillerinden çevrilen kitaplar ve TV dizileri aracılığıyla karma, avatara, samsara, nirvana, yoga ve dairesel zaman gibi Hint dinî düşüncesinin kavram ve görüşlerinin aktarılması gösterilmektedir. Modern dönemde insanların sıkıntı içinde olmalarına bağlı olarak depresyona girdikleri, çözümü bu gibi teknikleri öğrenmekte aradıkları söylenmekte, bu ve benzeri hareketlerde üyeler arasındaki ilişkilerin yakınlığına ve sıcaklığına vurgu yapılmaktadır. Kalabalıklar içinde yalnızlık çeken, derdini paylaşacak bir dost bulamayan insanların bu tür yapıların üyeleriyle bir araya gelerek

Talimatlar, hassas deneyimleri yönlendirecek sorular ve yanıtlar da dâhil olmak üzere, canlı deneyimlere bağlı olarak kişiselleştirildiğinden, bir kitaptan veya kayıttan öğrenilemez. Kişisel eğitim, giriş derslerini, bir TM öğretmeniyle kişisel görüşmeyi, özel öğretimi ve takip oturumlarını içeren yedi adımdan oluşan bir diziyle dünya çapında standartlaştırılmıştır. Öğretimden önce, öğrencinin tanıklık etmesinin istendiği, bir bilgi programına başlamak için yerleşik bir kültürel gelenek olan basit bir tören yapılır. Böylece öğretmenlerin kadim Vedik geleneğini ve bunun zamanla test edilmiş etkinliğini sürdürmenin önemi kabul edilerek, öğretmenin tekniği doğru bir şekilde öğretmesi için zemin hazırlanır. Boyer, “Transcendental Meditation: What, How, and Why”, 2.

¹²⁰ Yitik, “Hint Menşe’li İnançların Türkiye’deki Faaliyetleri”, 333-334.

¹²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Doğu Kökenli Batılı Akımlar” (Erişim 19 Ağustos 2023). TM’nin dinsel temeli ve ruhsal amacı kişisel varlığın, kişiliği olmayan mutlak Varlık’la birleşerek yok olmasıdır. Ancak bu halktan gizlenmektedir. Enroth, *Tarikatlar ve Yeni Dinler*, 132. Görüldüğü gibi TM gizlice dini inanç ve düşüncelerini TM uygulayanlara empoze etmektedir.

¹²² Weber, *Transcendental Meditation in America*, 29. TM’nin dinlere karşı hoşgörülü olduğu ve onların varlığından yana tavır sergilediği söylenmektedir. Bkz. Robert Roth, *TM Transandantal Meditasyon Tekniği*, çev. Deniz Yılmaz (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997), 11-16.

¹²³ Dinler Tarihi alanında yapılan çalışmaların önemli bir kısmını yeni dini hareketler oluşturmaktadır. Bunlar 1950’li ve daha sonraki yılları kapsayan dini ve felsefi anlamda bir dünya görüşü sunarak, aşkın bilgiye ulaşma ve manevi aydınlanma gibi amaçlar doğrultusunda taraftarlarına hayatın gerçek anlamı konusunda en doğru cevabı verdiğini iddia eden, birbirinden farklı gruplar için kullanılan bir kavramdır. Bunlara yeni dini hareketler denmesi mevcut geleneklere karşı çıkışlarından dolayıdır. Bu yapılanmalara göre geleneksel dinlerin fonksiyonlarını tamamladıkları ve insanların dertlerine derman olmadığı için yeni yüzyılda yeni din gerekmektedir, anlayışı hakimdir. Yeni Dini Hareketler için bkz. Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2012); Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007); Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2006).

¹²⁴ Bu konu doğrudan çalışma alanımıza girmediğinden ve başka kapsamlı bir çalışmada ele alınması gerektiğinden dolayı burada üzerinde fazla durulmamış, sadece işaret etmekle yetinilmiştir. Bununla birlikte, ileride TM’nin Türkiye’deki gelişim süreçleri incelenirken bu konuya ayrı bir başlık açılması gerektiği düşüncesindeyiz.

huzur bulduğu, bu nedenle kendilerini rahatlatan bu akımlara ilgi gösterdikleri ifade edilmektedir. Yine İslam dininin sürekli terör ve şiddet olaylarıyla anılıyor olmasının insanları İslam'dan soğuttuğu ve başka arayışlara girmelerine sebep olduğu belirtilmektedir. İnanma ihtiyacı ve kutsal olanla birleşme arzusuyla ilgili duygularını tatmin etmek isteyen insanların bir yandan İslam'a karşı yaratılan güvensizlik ortamının, diğer yandan da İslam dinine ve Tasavvufi yöntemlere ilgilerinden dolayı "irticacı" damgası yemekten korkmalarının TM gibi hareketlere yönelmelerine imkân hazırladığı belirtilmektedir.¹²⁵

Sonuç

1950'lerden itibaren görülmeye başlayan Yeni Dinî Hareketlerden birisi de Hint kökenli Transandantal Meditasyon'dur. Bu hareketin kurucusu Maharishi Mahesh Yogi Hindistan'da yetişmiştir. Onun, gençliğinde Guru Dev'in gözetiminde eğitim görmesinin, Guru Dev'in ölümünden sonra ise bir mağarada 2 yıl kadar inziva hayatı yaşamasının hareketin oluşum sürecinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Maharishi'nin hareketini Hinduizm'e ve özellikle de Shankara'nın monist felsefesine dayalı bir öğretinin temelleri üzerine bina ettiği görülmektedir.

Maharishi'nin kullandığı meditasyon uzak doğu dinlerinde karşımıza çıkan önemli bir uygulama ve ibadettir. Hinduizm'in kutsal kitapları Upanişadlar ve Bhagavad-Gita'da bu konuda malumat bulunmakta ve meditasyonun insanları ölümsüzlüğe götüren tek vasıta olduğu bildirilmektedir. Araştırmamızın da ortaya koyduğu gibi, TM'nin bir yandan insanlara ruhsal açıdan fayda sağlayacağı belirtilmekte diğer yandan ise Hint dinlerinin temel inanç ve öğretileri öğretilmektedir. Dolayısıyla Hint kültüründen kaynaklanan meditasyon ile sadece Uzak Doğu tekniği ve ibadeti değil aynı zamanda Hint kültürü de yayılmaya çalışılmaktadır. Bir başka ifade ile TM'nin amacı yalnızca insanları stresten kurtarmak ve sağlığa kavuşturmak değil; aynı zamanda Hinduizm inancını tanıtmaktır. Bu yönüyle de TM Uzak Doğu kültürünü dünyaya yayanların kullandıkları en önemli araçların başında gelmektedir.

TM'ye göre, insan zihni ve bedeni sınırsız potansiyele sahiptir; yaratıcılığın, zekânın ve enerjinin geliştirilerek potansiyelin harekete geçirilmesi ve bu sayede sağlık, mutluluk ve başarının elde edilebilmesi mümkündür. Bu iddiaya bağlı olarak, Batı'da sadece kendini geliştirme, stres azaltma, rahatlama vb. metotları öğrettiği ve daha ziyade seküler bir teknik olarak uygulandığı belirtilen TM'nin aslında mahiyeti itibariyle dinsel içerikli olduğunu araştırmamız göstermiş bulunmaktadır. Zira dinsel hareketler bağlamında zikredilen

¹²⁵ Yitik, "Hint Menşee'li İnançların Türkiye'deki Faaliyetleri", 342.

belirleyici unsurlara TM de sahiptir. Bir karizmatik lider ve onun etrafında taraftarlarının bulunması, liderin felsefesinin yayılma çabaları ve birtakım ibadetlerin varlığı bu unsurlardan bazılarıdır. Yine TM’ye giriş törenindeki bazı ritüeller ve mantra uygulamaları da bunlar arasında zikredilebilir. Dolayısıyla TM Hinduizm’e ait bazı kavramları, batı ambalajını kullanarak sunmaktadır. Her ne kadar bu hareketin mensupları kendilerini bir din olarak tanımlamasalar da hareketin tekniğinin Hinduizm’in kutsal metinlerinden Vedalara dayandığını açıkça belirtiyor olmaları ve insanlara huzur ve mutluluk vaat etmeleri zaten bu hareketin dinsel kimliğini ortaya koymaktadır.

TM’nin yayılmasında reklamın ve propaganda faaliyetlerinin büyük öneminin olduğu görülmektedir. Meditasyon ve yoga ile ilgili görsel ve yazılı medyada çıkan her türlü haber insanların alakasını çekmek için reklam vasıtası olarak değerlendirilmektedir. Psikolojik etki altına almak için depresyonda olan kişilere yaklaşmak ve onlara her türlü hastalıklardan kurtulacakları, başarılarını artıracakları gibi vaatler, her seviyeden öğrenciye zekâlarını geliştirecekleri ve güçlü, kuvvetli bir hafızaya kavuşacakları yönündeki telkinler reklamların içeriklerinde önemli bir yer tutmaktadır.

Bugün de hâlâ tanımlama ve karakterize etme tartışmaları süren TM, çok farklı alanlarda çalışmalar yapmakta, tüm insanlığı içten ve dıştan yeniden yapılandırarak, dizayn etmeyi hedefleyen teoriler geliştirmektedir. Bu bağlamda toplumu her sahada mükemmelliğe ulaştırmak iddiasıyla başta din olmak üzere, siyasetten eğitime, sağlıktan savunmaya, hukuktan ekonomiye kısacası hayatın her alanına el atmakta, söz söylemektedir. Hatta bunun da ötesine geçerek pek çok kurum ve kuruluşu ortaya çıkararak yapılandırmaktadır.

TM, önce batıda neşvünema bulan sonra bize intikal eden bir hareket olma özelliği taşımaktadır. Türkiye’de de dünyanın her tarafında olduğu gibi TM’yi öğretmek için çeşitli kurslar düzenlenmektedir. Bu kursların karşılığında yüksek meblağlar istenmektedir. Buradan da TM üzerinden bir ticaret yapıldığı anlaşılmaktadır.

Türkiye’de 1966 yılında faaliyetlerine başlayan Transandantal Meditasyon Derneği’nin günümüzde 20 bin civarında kayıtlı aktif üyesi bulunduğu tahmin edilmektedir. Bilindiği kadarıyla, bu hareket ülkemizde 11 il ve 4 ilçede yapılanmış bulunmaktadır. Tanıtım toplantılarını ücretsiz yapan TM derneği, haftada iki gün toplantılar düzenlemektedir. Albert-Vesile Baruh çiftinin Türkiye temsilciliğini yaptığı TM derneği toplantılarında tanınmış isimleri davet etmekte onların üzerinden daha fazla kitleye ulaşmaya çalışmaktadır.

Günümüzde devasa kuruluşlara ve milyarlarca dolara hükmeden bu hareketin eğitim kurumları, hastaneleri, ticari faaliyetleri, medya organları, çiftlikleri, şehirleri, hatta devleti, bakanları ve kendisine ait para birimi bulunmaktadır. Kısa sürede böylesine gelişen ve örgütlenen bu hareketin gerçek mahiyetinin ne olduğu hem dünyada hem de ülkemizde merak edilerek sorgulanmakta ve bu hareketin bütün yönleriyle ortaya çıkarılması çalışmaları devam etmektedir.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007.
- Anderton, Bill. *Meditasyon*. çev. Canan Eyi. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000.
- Araz, Ömer Faruk. “Yeni Dini Hareketler ve Belli Başlı Taraflar Kazanma Yöntemleri”. *Din Hizmetlerinde İletişim ve Tebliğ*. ed. Hasan Kamil Yılmaz- Faruk Kanger, 497-540. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Bancroft, Anne. *The New Religious World*. London: 1992.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements*. London: H.M.S.O, 1989.
- Barrett, David V. *The New Believers: A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions*. London: Cassell and Company, 2001.
- Beckley, Gemma. *Transcendental Meditation Explained*. PDF: The Meditation Trust, 2014. Erişim 21 Aralık 2023. <https://www.coursehero.com/file/37640511/transcendental-meditation-explained-ebookpdf/>
- Bloomfield, Harold H. vd. *Transandantal Meditasyon*. çev. Nahit Oralbi. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1990.
- Boeckel, Johannes F. *Pratik Meditasyon Tekniği*. çev. Ercan Tuzcular. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2002.
- Bolaç, Vesile. *Ayurveda Strese En Kolay Çözüm*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, Nisan 1995.
- Boleverd, Sir James. *Meditasyon*. çev. Şebnem Gürpınar. İstanbul: OHM Yayınları, 1993.
- Boyer, Robert W. “Transcendental Meditation: What, How, and Why”. *Prescribing Health Transcendental Meditation in Contemporary Medical Care*. ed. David F. O’Connell and Deborah L. Bevvino. Rowman&Littlefield, 2015.

- Cem, Alparslan - Çobanlı, Salt. *Dharma Ansiklopedisi*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2001.
- Chryssides, George D. *Exploring New Religions*. London: Continuum, 2001.
- CNN Türk.com. “Maharishi Mahesh Yogi 91 yaşında öldü” (06 Şubat 2008). Erişim 21 Aralık 2023. <https://web.archive.org/web/20191007210249/https://www.cnnturk.com/2008/yasam/diger/02/06/maharishi.mahesh.yogi.91.yasinda.oldu/426116.0/index.html>
- Çoban, Hacer. *Transandantal Meditasyon: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, “Doğu Kökenli Batılı Akımlar”. Erişim 19 Ağustos 2023. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/>, <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/4854>
- Dirah Akademisi Türkiye, “Kendinizi Tanıyarak Vedik Astrolojisi Öğrenin”. Erişim 25 Ağustos 2023. <https://www.dirah.nl/turkiye.htm>
- Enroth, Ronald. *Tarikatlar ve Yeni Dinler*. çev. Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1998.
- Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Forem, Jack. *Transcendental Meditation: The Essential Teachings of Maharishi Mahesh Yogi The Classic Text Revised and Updated*. London: Hay House, 2012.
- Güngören, İlhan. *Meditasyon ve Zazen*. İstanbul: Yol Yayınları, 1992.
- Hewitt, James. *Meditasyon*. çev. Rezan Süer. İstanbul: Akaşa Yayınları, 2000.
- Johnson, David W. Orme. “Transcendental Meditation in the Treatment of Mental and Physical Conditions”. *The Oxford Handbook of Meditation*. ed. Miguel Farias vd. 1-37. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınları, 2010.
- Kirman, Mehmet Ali. “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”. *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 223-233.
- Knott, Kim. “Transcendental Meditation”. *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter B. Clarke. 634-635. London: Routledge, 2006.
- Leshan, Lawrence. *Meditasyon Ama Nasıl?*. çev. Nilay Akdoğan. İstanbul: Ötesi Yayınları, 2000.

- Longley, Myrtle. “Transcendental Meditation”, *A Book of Beliefs Religions, New Faiths, The Paranormal*. ed. John Allan-John Butter Worth. Lion Hudson Plc, 1983.
- Lowe, Scott “*Transandantal Meditasyon*”. World Religions and Spirituality Project. Erişim 06 Ağustos 2023. <https://wrlrels.org/tr/2016/10/08/transcendental-meditation/>
- Mason, Paul. *The Knack Of Meditation The No-Nonsense Guide To Successful Meditation*. b. y.: Premanand, 2013.
- Mcgill, Ormond. *Hipnoz ve Meditasyon*. çev. Şanra. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1997.
- Meditasyon-Transandantal*. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi, 1979.
- Melton, J. Gordon. *Encyclopedic Handbook of Cult In America*. Newyork: Garland Pub, 1986.
- Needleman, Jacob. “Transcendental Meditation”. *The New Religions with a New Introduction*. New York: Crossroad,1984.
- Nikhilananda, Swami. *Hinduizm*. çev. Aslı Özer. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, Haziran 2003.
- Olson, Theresa. *Maharishi Mahesh Yogi - A Living Saint for the New Millennium*. USA: 1st World Publishing, 2004.
- Özkan, Ali Rafet. *Kiyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2006.
- Rosenthal, Norman. *Transcendence: Healing and Transformation Through Transcendental Meditation*. London: Hay House, 2011.
- Roth, Robert. *TM Transandantal Meditasyon Tekniği*. çev. Deniz Yılmaz. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997.
- Shapiro, Shauna L. vd. *Journal for Meditation and Meditation Research*. Arizona: University of Arizona, 2003. Vol. 3, 69-90.
- Sarasvati, Swami Sivananda. *Meditasyon*. çev. Yavuz Keskin. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2000.
- TM, Transandantal Meditasyon Resmi Web Sitesi, “En Yakın TM Merkezleri”. Erişim 5 Ağustos 2023. <https://tr.tm.org/anasayfa>

- TM, Transandantal Meditasyon Resmi Web Sitesi, “Transandantal Meditasyon Ücret Bilgisi”. Erişim 20 Nisan 2024. <https://tr.tm.org/transandantal-meditasyon-ucret-bilgisi>
- Turan, Süleyman – Battal, Emine. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Turan, Süleyman- Uzun, Sema Nur. “Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018), 137-174.
- Uluç, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2012.
- Weber, Joseph. *Transcendental Meditation in America How a New Age Movement Remade a Small Town in Iowa*. Iowa: University of Iowa Press, 2014.
- Weber, Joseph. “Fairfield, Iowa (Transandantal Meditasyon Bölgesi)” World Religions and Spirituality Project. Erişim 11 Aralık 2023. <https://wrldrels.org/tr/2021/07/27/fairfield-iowa-transcendental-meditation-enclave/>
- Welvaert, Brandy. “Vedic Homes Seek Better Living Through Architecture”. *The Rock Island, Argus*, Erişim 14 Eylül 2023. http://download.tmnews.org/2005_08_05_RockIsArgus_ltr.pdf
- White, John. *Everything You Want to Know about TM: Including How to Do It*. New York: Paraview Press, 2004.
- Yasdıman, Hakkı Şah. “Transandantal Meditasyon”. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal, 545-549. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Yitik, Ali İhsan. “Hint Menşe’li İnançların Türkiye’deki Faaliyetleri”. *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman. 333-343. İstanbul: Ensar Neşriyat, Ocak 2005.
- Yogi, Maharishi Mahesh. *Bhavagad-Gita 1. ve 6. Bölümlerin Yeni Bir Çevirisi ve Yorumu*. çev. M. Serhan Akkuş - Cihan Bakkalcıoğlu. İstanbul: Sistem Yayıncılık, Kasım 2003.
- Yogi, Maharishi Mahesh. *Varlık Bilimi ve Yaşama Sanatı Transandantal Meditasyon*. çev. Sungur Pamir - M. Serhan Akkuş. İstanbul: Sistem Yayıncılık, Mart 2001.

MESLEKİ MOTİVASYON KAYNAKLARI AÇISINDAN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

*A Research on Religious Culture and Moral Knowledge Teachers in Terms of Professional
Motivation Sources*

Muhammed Mustafa GENÇ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi
PhD Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Religious Studies
Ankara/Türkiye
mmustafagenc06@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-8094-9384>

Macid YILMAZ

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Prof. Dr., Hitit University, Department of Philosophy and Religion
Çorum/Türkiye
macidyilmaz@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9479-3686>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 16 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 4 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2024

Atıf/Cite as: Genç, Muhammed Mustafa – Yılmaz, Macid. “Mesleki Motivasyon Kaynakları Açısından Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Bir Araştırma”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2024), 36-76.

<https://doi.org/10.59536/buiifd.1420885>

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

* Bu çalışma 07.04.2023 tarihinde tamamlanan “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

ÖZ

Sihirli bir kavram olan motivasyon davranış bilimleri ve psikolojide olduğu kadar din eğitimi bilimi açısından da dikkat çekici bir kavramdır. Çünkü gelecek nesli yetiştiren bir meslek dalı olan öğretmenlerden beklenen davranışların ortaya çıkarabilmesi için onları motive etmek gerekebilir. Bu sebeple iş hayatında çalışanlardan üst düzey verimi alabilmek amacıyla motivasyon araştırmalarından sıklıkla faydalanılmıştır. Çünkü düşük motivasyona sahip çalışanlardan elde edilecek verim de düşük olacak ve bu durum firmalar için ekonomik problemler ortaya çıkaracaktır. Günümüze kadar yapılan araştırma ve uygulamalar motivasyon hakkında birçok farklı kuram ortaya çıkarmıştır. Çeşitli iş kollarında yöneticiler verimi arttırmak için araştırma sonuçlarını dikkate alarak çalışan motivasyonları üzerinde hassasiyet göstermektedir. Motivasyonu düşük öğretmenler ile eğitim politikalarının hedeflerine ulaşmak motivasyonu yüksek öğretmenlere kıyasla daha zor olacaktır. Bu sebeple öğretmenleri neyin motive ettiğini yöneticilerin bilmesi ve bu noktada tedbir alıp gerekli iyileştirmeleri yapmaları eğitimin kalitesini doğrudan etkileyecektir. Bu doğrultuda çalışmanın öncelikli amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin mevcut motivasyon kaynaklarının neler olduğunu belirleyip ilgililerin bunları dikkate almasını sağlamaktır.

Bu çalışmada yapılan analizler neticesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin motivasyon kaynaklarının güç faktörü açısından görev yaptıkları okullara göre; inanç faktörü açısından medeni durumlarına göre, güç faktörü açısından okullarındaki eğitim şekline göre, teşvik faktörü açısından öğrenim durumlarına göre aralarında anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Korelasyon analizi neticesinde ise tüm değişkenler arasında pozitif yönde ilişki olduğu görülmüştür. Ayrıca öğretmenlerin motivasyon kaynağı olarak belirttikleri en yüksek puan ortalamasına sahip faktörün inanç faktörü en düşük ortalamaya sahip faktörün ise güç faktörü olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Mesleki Motivasyon, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri, Öğretmenlik, Motivasyon.

ABSTRACT

Motivation, which is a magical concept, is a remarkable concept in behavioral sciences and psychology as well as in the science of religious education. Because it may be necessary to motivate teachers, a profession that raises the next generation, in order to reveal the expected behaviors. For this reason, motivation research has been frequently utilized in business life in order to get the highest level of efficiency from employees. Because the efficiency to be obtained from employees with low motivation will also be low and this situation will cause economic problems for companies. The research and practices carried out until today have revealed many different theories about motivation. Managers in various business lines are sensitive to employee motivation by taking into account the results of research in order to increase productivity. It will be more difficult to achieve the goals of educational policies with low motivated teachers than with highly motivated teachers. For this reason, it will directly affect the quality of education if administrators know what motivates teachers and take measures and make necessary improvements at this point. In this direction, the primary purpose of this study is to determine what the current motivation sources of Religious Culture and Ethics teachers are and to ensure that those concerned take them into consideration.

As a result of the analyses conducted in this study, it was determined that the motivation sources of Religious Culture and Moral Knowledge teachers showed significant differences according to the schools they work in terms of power factor, according to their marital status in terms of belief factor, according to the type of education in their schools in terms of power factor, and according to their education level in terms of incentive factor. As a result of the correlation analysis, it was seen that there was a positive relationship between all variables. In addition, it was understood that the factor with the highest mean score as a source of motivation was the belief factor and the factor with the lowest mean score was the power factor.

Keywords: Religious Education, Professional Motivation, Religious Culture and Moral Knowledge Teachers, Teaching, Motivation.

Giriş

Eğitim ve öğretim tarih boyunca insanlar için hayati meselelerden biri olmuştur. Ülkeler açısından ise eğitim öğretim faaliyetleri bireysel, sosyal, kültürel, teknolojik, ekonomik ve politik açıdan ilerlemenin ve kalkınmanın itici gücü olarak değerlendirilmektedir. Bu iki kavram zaman zaman birbirini yerine kullanılsalar da esasında birbirinden farklı anlamlar taşımaktadırlar. Eğitim, formal ve informal boyutuyla insanın hayatı boyunca hem planlı bir şekilde okulda hem de çevreden rastgele edindiği davranışları içselleştirme sürecidir. Eğitim formal boyutta okulda gerçekleştirilen örgün ve okul dışında gerçekleştirilen yaygın eğitim olarak ikiye ayrılmaktadır. Eğitimin informal boyutu ise kurumsal yapının dışında kendiliğinden meydana gelen eğitim türü olarak açıklanabilir. Öğretim tamamen eğitimin formal kısmıyla alakalıdır ve başından sonuna kadar planlı ve programlı bir şekilde yapılmaktadır. Öğretmenler ise bahsedilen kurumlarda planlı ve programlı olarak yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinin gerçekleşmesinde en önemli unsurlarından birisidir.

Kuramsal anlamda eğitim-öğretim faaliyetleri okul öncesinden başlayıp ilköğretim, ortaöğretim ve sonrasında yükseköğretim ile son bulan bir süreci kapsar. Her devletin vatandaşlarından beklentilerine göre oluşturduğu amaçlar doğrultusunda hazırlanan eğitim-öğretim programları ile bu faaliyetler yürütülür. Türkiye için de durum aynı şekildedir. 1973 yılında düzenlenen 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile belirlenmiş amaç ve esaslar doğrultusunda eğitim öğretim faaliyetleri gerçekleştirilmektedir.

Eğitimde kaliteyi etkileyen birçok unsurdan söz edilebilir. Örneğin; müfredat, eğitim materyalleri geliştirmek, yeterli donanıma sahip okul binaları, yönetim şekli gibi unsurlar eğitimin kalitesini olumlu ya da olumsuz etkileyebilir. Ancak şüphe yok ki eğitimin en önemli unsuru ve etki sahibi öğretmenlerdir. Öğretmenlerin yetkinliği ve mesleklerini icra etme istekleri eğitimin kalitesinde hatırı sayılır etkiye sahiptir. Çünkü müfredat, materyal, okul binasının imkanları gibi diğer unsurlar öğretmenin onları doğru ve etkin kullanımı ile değer kazanmaktadır. Öğretmenler eğitim-öğretim programlarının uygulayıcısı konumundadır ve bu durum onları eğitim-öğretim hizmetlerinin anahtarı haline getirmektedir. Dolayısıyla eğitim-öğretimin baş aktörü konumunda olan öğretmenler ülkede uygulanan eğitimin kalitesini doğrudan etkilemektedirler.¹

¹ Fahri Kayadibi, "Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/3 (2001), 76.

Eğitimin kalitesinde ciddi etkiye sahip öğretmenlerin mesleklerini en güzel şekilde icra edebilmeleri ve mesleklerini severek yapabilmeleri için mevcut şartlarda bazı tedbir ve iyileştirmeler gerekebilir. Bir çalışan olarak öğretmenlerin de tıpkı diğer meslek sahibi personeller gibi mesleki motivasyon düzeylerinin yöneticiler tarafından önemsenmesi gerekmektedir. Çünkü öğretmenlerin mesleklerini verimli bir şekilde yerine getirebilmelerini ve işlerini yaparken zevk almalarını sağlayan onların motivasyonlarıdır. Kısaca bireyin bir işi yapmak için iç ya da dış etmenler vasıtasıyla güdülenmesi olarak tanımlanabilen motivasyon kişinin hem gündelik hayatında hem de mesleki yaşantısında önemli bir yere sahiptir. Psikoloji biliminin ortaya koyduğu araştırmalar neticesinde çalışma hayatında 20. yy ortalarından itibaren oldukça önemsenen konulardan olan motivasyon konusu çeşitli meslek kolları kapsamında yıllardır farklı türden araştırmalara konu olmuştur. Eğitim camiası tarafından da öğrenci ve öğretmen üzerinden yapılan araştırma ve uygulamalar literatürde kendisine yer bulmuştur. Nitekim mesleği fark etmeksizin tüm çalışanların motivasyon düzeylerinin yüksek olmasıyla iş verimliliği arasında doğrudan ilişki olduğu belirtilmektedir.²

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin önemli bir parçası olan öğretmenlerin mesleklerine yönelik motivasyon düzeylerinin yüksek olması eğitim sürecinin verimliliğini artıran etkenlerdendir. Mesleğini seven ve yaptığı işe motive olmuş bir öğretmen şüphesiz öğrencilerinin gelişimine büyük katkı sağlayacaktır. Motive bir öğretmen öğrencinin dersi sevmesine ve o dersi daha iyi anlamasına yardımcı olarak öğrenciyi de motive edecektir. Dersini seven, alacağı not ya da elde edeceği başarı ve tatmine odaklanan motive bir öğrenci ise yapılan eğitim faaliyetlerinin istenen başarıya ulaşmasına neden olacaktır.

Eğitim süreçlerinden istenen kazanımların elde edilebilmesi için önemli bir etkiye sahip olan motivasyon eğitim alanında birçok araştırmanın konusu olmuştur. Bu doğrultuda bazı araştırmalar³ öğrencinin motivasyonu üzerine yoğunlaşırken bazı araştırmalar⁴ ise öğretmenlerin mesleki motivasyonu üzerinden oluşturulmuştur.

² Derya Koçyigit, "Motivasyon ve Verimlilik Arasındaki İlişki: Bir Vakıf Üniversitesi Örneği", *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 35 (2016), 19.

³ Zeynep Özkan - Yavuz Samur, "Oyunlaştırma Yönteminin Öğrencilerin Motivasyonları Üzerine Etkisi", *Ege Eğitim Dergisi* 18/2 (2017), 857-886; Abdullah Sürücü - Ali Ünal, "Öğrenci Motivasyonunu Artıran ve Azaltan Öğretmen Davranışlarının İncelenmesi", *OPUS International Journal of Society Researches* 8/14 (2018), 253-295; Hatice Vatansever Bayraktar, "Sınıf Yönetiminde Öğrenci Motivasyonu ve Motivasyonu Etkileyen Etmenler", *Journal of Turkish Studies* 10/3 (2015), 1079-1100.

⁴ Şükrü Ada vd., "Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (2013), 151-166; Önder Barlı vd., "İlköğretim Okul Öğretmenlerinin Motivasyonları: Farklılıkların ve Sorunların Araştırılması", *Samih* 5/1 (2005), 391-417; Ramazan Ertürk, "Öğretmenlerin İş Motivasyonunu Artıran ve Olumsuz Etkileyen Durumların İncelenmesi", *the Journal of Academic Social Sciences* 5/58 (2017), 582-603.

Literatür incelendiğinde birçok öğretmenlik branşının motivasyon araştırmalarına konu olduğu görülmektedir.⁵ Ancak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri özelinde alanyazında herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin motivasyon kaynakları ölçme araçları vasıtasıyla tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Araştırmanın Problemi

Örgün eğitim içerisinde din öğretimi faaliyetinde bulunan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin motivasyon kaynaklarının neler olduğu sorusu bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Ayrıca katılımcıların demografik özelliklerine göre motivasyon kaynakları arasında farklılık olup olmadığı konusu ise araştırmanın alt problemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın problemi ve alt problemine aranan cevaplar haricinde çalışma içerisinde şu hipotezlerde test edilmiştir:

- H1. DKAB öğretmenleri için ihtiyaç faktörü önemli düzeyde motivasyon kaynağıdır.
- H2. İnanç alt boyutuna ait motivasyon kaynakları DKAB öğretmenlerinin önemsendiği motivasyon kaynaklarındandır.
- H3. Güç alt boyutuna ait motivasyon kaynakları DKAB öğretmenleri tarafından önemsenmektedir.
- H4. Teşvik alt boyutuna ait bileşenler DKAB öğretmenlerinin motivasyon kaynaklarındandır.
- H5. Başarı alt boyutu DKAB öğretmenleri nezdinde etkili bir motivasyon kaynağıdır.
- H6. DKAB öğretmenlerinin önemsedikleri motivasyon alt boyutları arasında anlamlı ilişki vardır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Literatür incelendiğinde öğretmenler üzerinden yürütülen motivasyon çalışmalarının genelde mevcut motivasyon düzeylerinin tespitine yönelik olduğu görülmektedir. Fakat bu araştırmanın amacı Millî Eğitim Bakanlığına ait ilkökul ve ortaokul kademelerinde görev yapan DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynaklarının neler olduğunu tespit edip

⁵ Elif Aydın, “Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Bireysel Değerleri ile Mesleki Motivasyon ve Mesleki Yeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 14/1 (2020), 13-24; Barlı vd., “İlköğretim Okul Öğretmenlerinin Motivasyonları: Farklılıkların ve Sorunların Araştırılması”; Fulya Topçuoğlu Ünal, “Türkçe Öğretmenlerinin Motivasyon Faktörlerine İlişkin Görüşleri”, *Middle Eastern & African Journal of Educational Research* 5 (2013), 7-22.

incelemektir. Araştırma, DKAB öğretmenlerinin mevcut motivasyon düzeylerini değil onları motive eden faktörlerin ortaya koyulmasını amaçlamaktadır.

DKAB öğretmenlerinin motivasyon kaynaklarının tespiti ile onları mesleklerine karşı motive edecek araçlar geliştirilmesi ve alandaki verimliliğinin artırılması mümkündür. Bu sayede verilen din eğitimi hizmetinin kalitesi artırılabilir. Araştırma içerisinde tespit edilen durumların yöneticiler tarafından dikkate alınmasını sağlamak ve bu doğrultuda gerekli iyileştirmelerin yapılmasına aracı olmak araştırmanın amaçları içerisinde yer almaktadır. Öğretmenin mesleğine karşı motivasyonunun yüksek olması öğrencinin akademik ve sosyal başarısını arttıracığı düşünüldüğünde bu doğrultuda yapılacak her iyileştirme verilen din eğitimi hizmetinde kaliteyi etkileyecektir.

Literatürde diğer branş öğretmenleri üzerinden birçok motivasyon araştırması varken DKAB öğretmenlerinin motivasyonlarına yönelik herhangi bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla DKAB öğretmenlerine yönelik bu minvalde başka bir çalışmanın olmaması çalışmayı özgün kıldığı gibi araştırmanın önemini de ortaya koymaktadır. Ayrıca öğretmenler üzerinde yapılan diğer motivasyon araştırmalarının mevcut motivasyon düzeylerinin tespitine yönelik olması, bu araştırmada ise motivasyon düzeyleri değil motivasyon kaynaklarının ortaya koyulmaya çalışılması yapılan çalışmalara farklı bir bakış açısı kazandıracığından araştırmaya önem kazandırmaktadır.

3. Araştırmanın Modeli

Araştırmada var olan gerçekliği tespit edip açıklamak için araştırılan olgunun dışında kalıp değer yargılarından bağımsız bir şekilde nicel verileri kullanarak sayı ve sembollerle betimlemek üzere pozitivist yaklaşım esas alınmıştır.⁶ Bu doğrultuda araştırmada nicel yöntem kullanılmıştır.

Araştırmanın modeli/deseni ise tarama modellerinden ilişkisel tarama modelidir. İlişkisel tarama modeli iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında bir ilişkinin varlığını ya da derecesinin tespitini yapabilmek için kullanılan bir modeldir.⁷ Araştırma içerisinde demografik özellikler ile ölçekte ölçülen maddeler arasında bir ilişkinin var olup olmadığını tespit etmek hedeflendiği için bu model uygun görülmüştür.

⁶ Behlül Tokur - Mustafa Karadedeli, "Bilimsel Yöntem Okulları ve Temel Yaklaşımlar", *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 52.

⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel, 2020), 114.

4. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Ankara ilinin 9 merkez ilçesinde bulunan kamu okullarının ilk ve ortaokul kademelerinde görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Ankara İl Milli Eğitim Müdürlüğü Ar-Ge İstatistik bölümünden edinilen bilgiye göre merkez ilçelerde görev yapan toplam DKAB öğretmeni sayısı 1291'dir.

Araştırmada kullanılan örnekleme tekniği, basit tesadüfi örnekleme tekniğidir. Olasılığa dayanan örnekleme tekniklerinden biri olan basit tesadüfi örneklemede araştırma evreni içerisinde olan öğelerin her birine örnekleme seçilebilmeleri için eşit şans verilir. Evrenden gerekli sayıda örneklem kura şeklinde ya da bilgisayar ortamında program eşliğinde seçilerek belirlenebilmektedir.⁸

Örneklem büyüklüğü, $n = \pi (1 - \pi) / (e/Z)^2$. %95 güven aralığında $e = \%5$ hata payı ile $n = 296$ olarak belirlenmiştir. Ancak minimum örnek büyüklüğünün bu şekilde belirlenmiş olmasına rağmen, güvenilirliği arttırmak için ve bazı anketlerin tutarsız ya da eksik cevaplanabileceği dikkate alınarak mümkün olduğunca belirtilen sayıdan fazla örneklem ile çalışma yapılmasına özen gösterilmiştir. Bu doğrultuda toplam 305 kişiye anket ve form uygulaması yapılmıştır. Uygulamaya katılan 4 katılımcının verdiği yanıtların hatalı olduğu tespit edilmiş ve analiz etmeye uygun görülmemiştir. Normallik analizi esnasında katılımcılardan birinin normalliği bozduğu tespit edilmiş ve veri setinden çıkarılmıştır. Nihayetinde araştırma için toplam 300 katılımcıdan elde edilen veriler incelenmeye değer bulunmuştur.

5. Veri Toplama Yöntemi

Araştırmanın teorik bölümü literatür taraması tekniğiyle oluşturulmuştur. Literatür taraması, elektronik ve basılı materyallerin titizlikle ve sistematik bir şekilde incelendiği nitel bir araştırma tekniğidir.⁹ Çalışmanın kuramsal çerçevesi ilgili literatür taranarak oluşturulduktan sonra hazırlanan kişisel bilgi formu ve belirlenen ölçek örneklem grubuna uygulanmıştır.

Araştırmanın verilerinin toplanmasında nicel araştırma yöntemlerinde sıkça kullanılan anket tekniği tercih edilmiştir. Bu doğrultuda çalışmada, "Kişisel Bilgi Formu" ve "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları" başlıklı anket çalışmaları

⁸ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2018), 135.

⁹ Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 173.

uygulanmıştır. “Kişisel Bilgi Formu” ile katılımcıların yaş, cinsiyet, meslekte geçirilen süre, çalışılan eğitim kademesi ve istihdam tipi gibi özellikleri hakkında bilgi alınmaktadır. Bu form 9 maddeden oluşmakta ve katılımcılardan kendileri için uygun şıkkı işaretlemeleri istenmektedir. Araştırmada öğretmenlerin motivasyon kaynaklarını belirlemek için yararlanılan “Öğretmenlerin İş Motivasyonu Kaynakları Ölçeği” geliştirici akademisyenlerden mail yoluyla izin alınarak kullanılmıştır. 33 maddeden oluşan ölçek, 5’li likert tipi olarak hazırlanmıştır. Ölçek üzerinde yapılan faktör analizlerinin uyum değerlerinin iyi düzeyde olduğu belirtilmiştir. Ölçek “ihtiyaç”, “inanç”, “güç”, teşvik” ve “başarı” olmak üzere 5 ayrı faktörden oluşmaktadır. Motivasyon ölçeğinin içerdiği faktörlerden güç, başarı ve teşvik faktörleri içsel, ihtiyaç faktörü dışsal motivasyon kaynaklarıyla ilişkilidir. İnanç faktörü ise öğrencilerin hayatına etki eden değerli bir meslek olduğu düşüncesini barındırması bakımından içsel motivasyon özellikleri taşımaktadır. Öğretmenleri işe motive eden faktörleri ve önem derecelerini ölçmeyi hedefleyen ölçek, %66,21 varyansa sahip olmakla beraber DFA uygulamaları neticesinde iyi uyum değerleri ortaya koyduğu ölçek geliştiricileri tarafından tespit edilmiştir. Ölçek, geçerlik ve güvenilirlik açısından kullanıma uygundur.¹⁰

5.1. İş Motivasyonu Ölçeği Puan Aralıkları, Güvenirlik ve Normallik Analizleri

Araştırmada kişisel bilgiler formu ve öğretmenlerin iş motivasyonu kaynakları ölçeği, Google Forms ile elektronik ortama aktarılmış, online platformlar üzerinden katılımcılara ulaşılmış ve gönüllülük esasına dayanarak uygulanmıştır.

Veri toplama aracında kullanılan 5’li Likert ölçeği, 1’den 5’e kadar olan değerlendirme ölçeği olduğundan beş eşit parçaya bölünerek her seçeneğe karşılık gelen puan aralığı tespit edilmiştir. Buna göre; 1,00-1,79 arası “hiç”, 1,80-2,59 arası “az”, 2,60-3,39 arası “biraz”, 3,40-4,19 arası “çok” ve 4,20-5,00 arası ise “çok fazla” olarak değerlendirilmiştir.

Tablo 5. 1. Ölçek seçenekleri ve puan aralıkları

Seçenekler	Verilen Puanlar	Puan Aralığı
Çok Fazla	5	4,20-5,00
Çok	4	3,40-4,19
Biraz	3	2,60-3,39
Az	2	1,80-2,59

¹⁰ Burcu Yavuz Tabak vd., “Teachers’ Job Motivation Resources: Scale Development Study”, *Sakarya University Journal of Education* 9/3 (2019), 408-433.

Hiç	1	1,00-1,79
------------	---	-----------

Katılımcılardan elde edilerek SPSS veri setine aktarılan form ve ölçek verilerinin alt boyutlar üzerinden ortalamaları alınmış ve analizler bu ortalamalar üzerinden yapılmıştır. Veriler ilk olarak güvenilirlik testine sokulmuş ve elde edilen sonuç tablo haline getirilmiştir.

Tablo 5. 2. Güvenilirlik katsayısı

	Cronbach's Alpha	N
İhtiyaç	,960	14
İnanç	,943	8
Güç	,878	5
Teşvik	,900	3
Başarı	,816	3
Ölçek	,921	5

Cronbach' s Alpha satırındaki değer 0.70 (%70) ve üstü olduğu durumlarda uygulanan ölçek güvenilir kabul edilmektedir.¹¹ Araştırmada uygulanan ölçek alt boyutlarının Cronbach' s Alpha değeri üzerinden elde edilen güvenilirlik katsayısı 0.92 (%92) dir. Ölçeğin alt boyutlarının güvenilirlik katsayısı “*İhtiyaç faktörü*” için 0,96, “*İnanç faktörü*” için 0,94, “*Güç faktörü*” için 0,87, “*Teşvik faktörü*” için, 0,90 ve “*Başarı faktörü*” için 0.81 olarak tespit edilmiştir. Ulaşılan bu sonuçlar 33 madde ve 5 alt boyuttan oluşan motivasyon ölçeğinin güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır.

Verilerin analizinde parametrik ya da Non-parametrik analiz yöntemlerinden hangisinin seçilip uygulanacağına karar verebilmek için normallik testi yapılmıştır. Normallik testinde genellikle çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri +1 ya da -1 aralığındaysa normal kabul edilmektedir.¹² 300 katılımcının yanıtları üzerinden yapılan normallik testi sonucunda elde edilen veriler tablodaki gibidir.

¹¹ Tokur - Karadedeli, “Bilimsel Yöntem Okulları ve Temel Yaklaşımlar”, 254.

¹² Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 214.

Tablo 5. 3. Normallik değerleri

Alt Boyutlar	N	\bar{X}	Çarpıklık	Basıklık
İhtiyaç	300	3,5933	-,284	-,698
İnanç	300	4,1671	-,971	,297
Güç	300	3,1213	,081	-,696
Teşvik	300	3,3589	-,252	-,634
Başarı	300	3,6200	-,343	-,394

Tablodaki veriler incelendiğinde ihtiyaç alt boyutunun çarpıklık değeri-0.284 basıklık değerinin ise-0.698 olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ihtiyaç alt değerinden elde edilen veriler normal olarak kabul edilebilir.

İnanç alt boyutunun çarpıklık değeri -0.971 basıklık değeri ise 0.297' dir. Bu değerler de ± 1 arasında olduğundan normaldir.

Güç alt boyutuna bakıldığında çarpıklığın 0.081 basıklığın ise -0.696 değerleri arasında olduğu görülmektedir. Bu alt boyutunda değerleri normal olarak değerlendirilebilir.

Teşvik alt boyutunda ise çarpıklık değerinin -0.252 basıklık değerinin de -0.634 aralığında olduğu görülmektedir. Bu değerler normal olarak kabul edilebilir.

Son olarak başarı alt boyutuna bakıldığında burada da çarpıklık değerinin -0.343 basıklık değerinin ise -0.394 ile normal değerler aralığında olduğu görülmektedir.

Motivasyon ölçeğinden elde edilen verilerin genel ortalaması üzerinden yapılan normallik testinin çarpıklık değerinin -0.256 basıklık değerinin ise -0.660 olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla hem genel ölçek ortalaması üzerinden yapılan normallik testinin hem de alt boyutların ortalamaları üzerinden yapılan normallik testinin ± 1 değeri aralığında olduğu görülmüştür. Bu sebeple araştırma içerisinde parametrik analizler tercih edilerek verilerin analizinde T-testi, ANOVA ve Pearson korelasyon analizi tekniklerinden faydalanılmıştır. Analiz sonuçları için güven düzeyi %95 oranında ele alınmış ve $p<0,05$ değeri istatistiksel olarak anlamlı kabul edilmiştir.

6. Bulgular

6.1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Bulgular

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin demografik özellikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 6. 1. Demografik bulgular

Demografik Özellikler	Sayı (n)	Yüzde %	
Cinsiyetiniz?	Erkek	92	30,7
	Kadın	208	69,3
Yaşınız?	20-30	33	11,0
	31-40	128	42,7
	41-50	100	33,3
	51 ve üstü	39	13,0
Medeni durumunuz?	Evli	269	89,7
	Bekar	31	10,3
Öğrenim durumunuz?	Lisans	236	78,7
	Yüksek Lisans	59	19,7
	Doktora	5	1,7
Mezun olduğunuz program?	DKAB öğretmenliği	101	33,7
	İlahiyat	199	66,3
İstihdam şekliniz?	Sözleşmeli	12	4,0
	Kadrolu	288	96,0
Meslekte geçirdiğiniz süre?	1-5 yıl	21	7,0
	6-10 yıl	103	34,3
	11-15 yıl	64	21,3
	16-20 yıl	57	19,0
	21 yıl ve üstü	55	18,3
Hangi Öğretim kademesinde öğretmenlik yapmaktasınız?	İlkokul	44	14,7
	Ortaokul	256	85,3

Okulunuzdaki eğitim şekli?	Tam zamanlı	238	79,3
	İkili öğretim	62	20,7

Tablo incelendiğinde katılımcıların %30,7 'sinin erkek, %69,3' ünün ise kadınlardan oluştuğu görülmektedir. Katılımcıların yaş demografik özelliğinde ise %11'inin 20-30 yaş, %42,7' sinin 31-40 yaş, %33,3 'ünün 41-50 yaş, %13' ünün ise 51 ve üstü yaş aralığında olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların medeni durumlarına bakıldığında %89,7' sinin evli, %11,3' ünün ise bekar olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların öğrenim durumları %78,7 lisans, %19,7 yüksek lisans, %1,7 doktora düzeyindedir. Lisans düzeyinde mezun oldukları programın ise %33,7 DKAB öğretmenliği, %66,3 ilahiyat olduğu görülmektedir. Halen Ankara ili merkez ilçelerinde görev yapan katılımcıların istihdam şekilleri %4 Sözleşmeli, %96 kadrolu şeklindedir. Meslekte geçirdikleri süre ise %7' sinin 1-5 yıl, %34,3' ünün 6-10 yıl, %21,3' ünün 11-15 yıl, %19' unun 16-20 yıl, %18,3' ünün ise 21 yıl ve üstü şeklindedir. Katılımcıların görev yaptıkları eğitim kademesi %14,7 ilkokul, %85,3 ortaokul' dur. Son olarak katılımcıların görev yaptıkları okullardaki eğitim şekline verilen yanıtlara bakıldığında %79,3' ünün tam zamanlı, %20,7' sinin ise ikili öğretim yapılan okullarda görev yaptığı görülmektedir.

6.2. DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

Öğretmenlere uygulanan motivasyon ölçeğinin kendi içerisinde 5 alt boyutu vardır. Bunlar; ihtiyaç, inanç, güç, teşvik ve başarıdır. Bu alt boyutlar doğrultusunda elde edilen verilerin min, max, ortalama ve standart sapma değerleri tablo üzerinde belirtilmeye çalışılmıştır.

Tablo 6. 2. DKAB öğretmenlerinin ölçek alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları

Faktör	N	Min	Max	\bar{X}	Ss	Değer
İhtiyaç	300	1,07	5,00	3,593	,897	Çok
İnanç	300	1,63	5,00	4,167	,773	Çok
Güç	300	1,00	5,00	3,121	,946	Biraz
Teşvik	300	1,00	5,00	3,358	1,059	Biraz
Başarı	300	1,33	5,00	3,620	,843	Çok

Tablo incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin ihtiyaç ($\bar{X}= 3,593$), inanç ($\bar{X}= 4,167$) ve başarı ($\bar{X}= 3.620$) faktörlerine ait motivasyon kaynaklarının kendilerini çok motive ettiğini; güç ($\bar{X}= 3.121$) ve teşvik ($\bar{X}= 3,358$) faktörlerinin barındırdığı motivasyon kaynaklarının ise kendilerini biraz motive ettiğini belirttikleri görülmektedir. Elde edilen analiz sonucundan hareketle “H1, H2, H3, H4 ve H5” hipotezleri doğru kabul edilmiştir.

DKAB öğretmenlerinin önemsedikleri motivasyon kaynaklarına bakıldığında hem içsel hem de dışsal etmenlerin onların motivasyonları üzerinde etkiye sahip olduğu görülmektedir. Öğretmenler üzerinde yapılan motivasyon çalışmaları incelendiğinde de öğretmenlerin hem içsel hem de dışsal motivasyon kaynaklarından etkilendikleri anlaşılmaktadır.¹³

İnanç faktörünün ($\bar{X}= 4,167$) diğer faktörlere göre en yüksek puan ortalamasına sahip olması DKAB öğretmenlerinin mesleklerine karşı değer yüklediklerini göstermektedir. Onlar mesleklerinin yapılmaya değer olmasını ve kendilerinde bu işi yaparken zevk uyandırmasını önemsemektedirler. Ertürk¹⁴ tarafından yapılan araştırmaya bakıldığında da öğretmenlerin mesleklerini yapılmaya değer bulduklarını belirttikleri görülmektedir. Anlaşıyor ki öğretmenler değerli, saygın ve topluma fayda sağlayan bir iş yaptıklarının bilincinde hareket etmekte ve bu inanışları onlarda motivasyon kaynağı olmaktadır. Ayrıca mesleklerini icra ederken yaptıkları işten zevk alma arzusu içerisindedirler. O halde ilgili yöneticiler öğretmenlik mesleğinin itibarını ve saygınlığını korumak için çalışmalı, öğretmenlerin yaptıkları işten zevk alabilmeleri için gerekli düzenlemeleri yapmalıdır. Çünkü öğretmenler saygı ihtiyaçlarının karşılanmaması ve meslekleri hakkında olumsuz söylemlerin olması nedeniyle motivasyon düşüklüğü yaşamaktadırlar.¹⁵ Ancak özellikle son yıllarda okullarda yaşanan disiplin olayları ve öğretmenlerin yaşadığı itibar kaybı mesleğin değer kaybetmesine neden olmaktadır. Bu yaşanan kötü durumlar öğretmenlerde hak ettikleri değeri görmedikleri düşüncesi oluşturmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla bu hadiseler öğretmenlerin motivasyonlarını olumsuz olarak etkilemektedir.

¹³ Mehmet Doğan, “Ortaokullarda Görev Yapan Branş Öğretmenlerinin Motivasyon Etkenleri”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/5 (2020), 27-37; Hikmet Yazıcı, “Öğretmenlik Mesleği, Motivasyon Kaynakları ve Temel Tutumlar: Kuramsal Bir Bakış”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/1 (2009), 33-46.

¹⁴ Ramazan Ertürk, “Öğretmenlerin İş Motivasyonları”, *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 6.

¹⁵ Semih Aktekin - Taner Kuzucu, “Öğretmenlerin Motivasyonlarını Etkileyen Okul İçi ve Okul Dışı Faktörlerin Analizi”, *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2019), 35-66.

¹⁶ Erdi Kuyumcu - Halil İbrahim Kaya, “Öğretmenlerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Görüşlerinin İncelenmesi”, *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2020), 358.

En çok ortalama puana sahip olan inanç faktörünün DKAB öğretmenleri tarafından diğer faktörlere göre daha fazla tercih edilmesinin diğer nedeni onların mesleklerine dini bir anlam yüklemeleri olabilir. DKAB öğretmenlerinin de inanç sahibi bireyler olması sebebiyle iman herkeste olduğu gibi onlarda da motivasyon kaynağıdır. Hatta öyle ki mesleklerine yükledikleri dini misyon kendilerini dini tebliğ eden sorumlu kişiler olarak görmelerine neden oluyor olabilir. Haliyle bu durum mesleki motivasyonlarına da sirayet etmektedir. Karacelil¹⁷ inanç duygusunun tıpkı yemek içmek gibi bireyde temel ihtiyaç alanında sayılabilecek unsurlardan olduğunu belirtir. Dolayısıyla iman bireyin motive olmasını sağlayan temel etmenlerden biri olarak kabul edilebilir. O halde hem dini yaşıyor hem de öğretiyor olmaları DKAB öğretmenlerinde doğal olarak bir motivasyon kaynağı oluşturuyor olabilir. DKAB öğretmenlerinin mesleklerine yönelik tatmin duygularına bakıldığında da onların hem içsel hem de dışsal olarak çok yüksek düzeyde bir tatmin duygusuna sahip olduğu tespit edilmiştir.¹⁸ Baltacı¹⁹ tarafından yapılan araştırma sonucuna göre DKAB öğretmenlerinin öğretmenlik mesleğine olan tutumları ve din eğitimine olan inançlarının düşük düzeyde olduğu ortaya konulmuş ve DKAB öğretmenlerinin mesleklerinin yapılmaya değer olduğuna inandırılmaları halinde eğitimde kalitenin artacağı ifade edilmiştir. Çünkü DKAB öğretmenleri mesleklerinin değerli ve topluma fayda sağlayan bir meslek olmasını önemsemektedirler. Mesleklerinin değer kaybetmesi onlarda motivasyon kaybına neden olmaktadır. Aktekin ve Kuzucu²⁰ tarafından öğretmenler üzerinden yapılan araştırma sonuçlarına bakıldığında öğretmenler mesleklerinin olumsuz söylemlere maruz kalması sebebiyle motivasyonlarının olumsuz etkilendiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla öğretmenler mesleklerinin itibarı ve değerini önemsemektedirler. Alam ve Farid²¹ ortaokul öğretmenleri üzerine yaptığı çalışmada öğretmenlerin hakkettikleri saygıyı görmeyi beklediklerini ifade ettiklerini belirtmişlerdir. Çüm ve Doğan²² ise öğretmenleri meslek hayatlarında en çok güdüleyecek faktörün “öğretmenlik mesleğinin saygınlığını arttırmaya yönelik çalışmaların yapılması” olduğunu tespit etmiştir. DKAB öğretmenlerinden elde edilen veriler ve literatürde yapılan diğer araştırmalara bakıldığında

¹⁷ Süleyman Karacelil, “Din Eğitiminde Motivasyonun Önemi”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/4 (2013), 187.

¹⁸ İrfan Sevinç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/1 (2022), 87-108.

¹⁹ Ali Baltacı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Yönelik Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 469-487.

²⁰ Aktekin - Kuzucu, “Öğretmenlerin Motivasyonlarını Etkileyen Okul İçi ve Okul Dışı Faktörlerin Analizi”.

²¹ Muhammed Tayyab Alam - Sabeen Farid, “Factors Affecting Teachers Motivation”, *International Journal of Business and Social Science* 2/1 (2011), 298-304.

²² Sait Çüm - Nuri Doğan, “Öğretmenlerin Çalışma Yaşamında Güdülenme Düzeylerini Artıran Faktörlerin Önem Sırasının Belirlenmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/1 (2016), 119-132.

öğretmenlik mesleğinin saygınlığı ve değerini arttırma konusunda yapılacak her türlü çalışmanın öğretmenlerin motivasyonlarına olumlu etki edeceği sonucuna varılmaktadır.

DKAB öğretmenlerinin kendileri için çok önemli ($\bar{X}= 3,620$) olduğunu belirttikleri motivasyon kaynağı olan başarı faktörü öğretmenlerin mesleki hayatlarında başarıya olan tutkularını göstermektedir. Kendilerine sağlanacak demokratik ortam ve ihtiyaç duydukları başarı fırsatlarının sunulması onları mesleki olarak motive edecektir. Bu noktada onlara bilimsel faaliyet ve etkinliklere katılma imkanları sağlanabilir. Sınıf öğretmenleri üzerinde yapılan araştırma sonucuna bakıldığında buradaki tespitlerle örtüşen sonuçların olduğu görülmektedir. Ada vd. sınıf öğretmenlerinin başarılı olma duygusu yaşamaya ve bunun için yönetici desteğine ihtiyaç duyduklarını tespit etmiştir.²³ Anlaşılacağı üzere öğretmenlerin başarı duygusunu yaşayabilmeleri için güçlü bir yönetici desteğine ihtiyaçları vardır. Çünkü onlara gereken demokratik ortamı ve fırsatı sağlayacak olan bizzat yönetici kadrodur. Yönetici kadronun öğretmenler için sağladığı bu sağlıklı ortam onların mesleki motivasyonlarını olumlu yönde etkileyecektir. Nitekim literatürde öğretmenlerin motivasyonlarını etkileyen temel etkenlerden olduğu tespit edilen yönetici kadronun; öğretmenler, öğrenciler ve eğitim faaliyetlerinde etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Ugar²⁴ yapmış olduğu çalışmada okul müdürlerinin liderlik uygulamaları ile öğretmenlerin motivasyonları arasında pozitif yönde düşük düzeyde bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Doğan ve Koçak²⁵ tarafından yapılan araştırma sonucunda ise okul yöneticilerinin sosyal iletişim becerileri ile ortaokul branş öğretmenlerinin motivasyonları arasında yüksek düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Yapılan başka bir çalışmada ise öğretmenlerin okul müdürleri tarafından motive edilme ihtiyacı duydukları ve kendilerinin takım oyuncusu gibi gördükleri müdürleri tarafından desteklenmesi gerektiğine inandıklarını belirtmişlerdir.²⁶ İlkokul öğretmenlerinin motivasyonları üzerinde okul müdürlerinin etkisini araştıran yüksek lisans çalışması sonucunda okul müdürlerinin öğretmenlerin motivasyonları üzerinde anlamlı ilişkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.²⁷ Yapılan bir diğer çalışmaya göre de okul müdürlerinin öğretmen motivasyonu

²³ Ada vd., “Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri”.

²⁴ Yüksel Ugar, *Okul Müdürlerinin Liderlik Uygulamaları ile Öğretmenlerin Motivasyonu Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁵ Soner Doğan - Osman Koçak, “Okul Yöneticilerinin Sosyal İletişim Becerileri ile Öğretmenlerin Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 20/2 (2014), 191-216.

²⁶ Tuncay Yavuz Özdemir vd., “Okul Müdürlerinin Öğretmenleri Motive Etme Yaklaşımları”, *Turkish Journal of Educational Studies* 1/2 (2014), 209.

²⁷ Yusuf Erge, *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Öğretim Liderlik Davranışlarının Öğretmenlerin Motivasyonu Üzerindeki Etkisi (Manisa İli Örneği)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

üzerinde pozitif yönde bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Ramachandran vd. Hindistan'da görev yapan öğretmenler üzerine yaptıkları araştırma sonucunda adil ve destekleyici nitelikte olan yönetici kadronun öğretmenlerin motivasyonları üzerinde etkisi olduğunu belirtmişlerdir.²⁹ Tüm bu sonuçlar ışığında öğretmenlerin kurumlarında idari açıdan desteklenmelerinin onları daha istekli ve verimli eğitim faaliyetlerine yönelteceği söylenebilir. Dolayısıyla bu durumun kurum amirleri tarafından dikkate alınarak eğitim-öğretim için en uygun ortamın sağlanması gerekmektedir.

DKAB öğretmenlerinin ihtiyaç faktörüne ait motivasyon kaynaklarının kendileri için çok önemli olduğunu ($\bar{X}= 3,593$) belirtmişlerdir. Buna göre DKAB öğretmenleri okulda yönetici desteğine ve güven ortamında çalışmaya ihtiyaç duymaktadır. Öğretmenlerin kendilerini çalıştıkları kurumda güvende hissetme ihtiyacı duymaları oldukça doğal bir durumdur. Nitekim Maslow' un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre güvenlik ihtiyacı birey için en temel ihtiyaçlardandır. Kendini güvende hissetmeyen bireyler herhangi bir işe karşı odaklanma konusunda sıkıntı yaşayabilirler. İş hayatı için de bu varsayım geçerlidir. Farklı bir meslek kolu üzerinde yapılmış olsa da Cinel vd.³⁰ tarafından ulaşılmış araştırma sonuçlarına göre çalışanlar ve iş sağlığı ve güvenliği arasında anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir. Türkoğlu ve Balkan³¹ tarafından yapılan çalışmada ise öğretmenlerin iş sağlığı ve güvenliğinin önemi hakkında gerekli bilince sahip oldukları ancak bu konuda yeterli bilgi birikime sahip olmadıkları tespit edilmiştir. Öğretmenlerin iş yerinde temel ihtiyaç konularını motivasyon kaynağı olarak önemsedikleri görülmektedir. O halde yöneticilerin bu durumu dikkate alarak hem mevcut koşulların iyileştirilmesi hem de öğretmenlerin bu konuda bilgilendirilmesi için harekete geçmeleri gerekmektedir. İhtiyaç faktöründe öğretmenlerin güçlü bir yönetici desteği beklentisinde oldukları da anlaşılmaktadır. Ortaya koydukları yeni fikirlerin kurum amirleri tarafından dikkate alınıp desteklenmesi onlarda motivasyon kaynağı oluşturmaktadır. Literatürde öğretmenler üzerinden yapılan araştırmalar incelendiğinde öğretmenlerin idareciler tarafından güçlü ve güven verici bir yönetici desteğine ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır³².

²⁸ Nurullah Aksel - Cevat Elma, "Okul Müdürlerinin Dönüşümcü Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Motivasyonu Arasındaki İlişki", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2018), 1252-1268.

²⁹ Vimala Ramachandran vd., "Teacher Motivation in India", *Discussion Paper*, (2005), 36.

³⁰ Mehmet Ozan Cinel vd., "Örgüt Kültüründe İş Güvenliğinin Çalışanların Motivasyonu Üzerinde Etkisi: Mobilya İşletmeleri Üzerine Bir Araştırma", *Eurasian Journal of Forest Science* 9/1 (2021), 1-19.

³¹ Çisem Türkoğlu - Bilal Balkan, "Öğretmenlerin İş Sağlığı ve Güvenliğine İlişkin Bilgi Düzeylerinin İncelenmesine Yönelik Bir Alan Araştırması", *Kırklareli Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Dergisi* 6/2 (2020), 216-237.

³² Ada vd., "Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri"; Doğan, "Ortaokullarda Görev Yapan Branş Öğretmenlerinin Motivasyon Etkenleri".

DKAB öğretmenleri teşvik faktörüne ait motivasyon kaynaklarının kendileri için biraz ($\bar{X}= 3,358$) önemli olduğunu belirtmişlerdir. Bu faktörün puan ortalamasına bakıldığı zaman DKAB öğretmenlerinin meslek hayatlarında ödül ve takdir konusunu çok fazla önemsemedikleri anlaşılmaktadır. Öğretmenler mesleklerini daha çok içsel bir motivasyon duygusuyla icra etmektedir. Dolayısıyla mesleklerini sürdürebilmek için yüksek düzeyde takdir ve ödüllendirilme ihtiyacı hissetmemektedirler. DKAB öğretmenlerinden elde edilen verilere göre mesleki olarak önemsedikleri en önemli şey severek icra etmek istedikleri yapılmaya değer mesleklerinin topluma fayda sağlamasıdır. DKAB öğretmenlerinin inanç faktörüne verdikleri yüksek puan ortalamasından da anlaşılacağı gibi mesleki anlamda değer görme arzusunda oldukları görülmektedir. Öğretmenler öncelikli olarak mesleklerinin itibarları ve temel ihtiyaçlarının karşılanması noktasında motivasyon kaynaklarına sahiptirler. Gösterdikleri gayret ve başarının başkaları tarafından önemsenmesi onlar için yeterli bir motivasyon kaynağı oluşturmamaktadır. Öyleyse DKAB öğretmenlerinin kendileri için öncelik olarak belirlediği alanlarda motivasyon çalışmaları yapılmalıdır. Literatüre bakıldığında diğer branş öğretmenlerinin dahil olduğu motivasyon çalışmalarında öğretmenlerin onları teşvik edecek ödül ve takdir yöntemlerini önemsedikleri sonucuna ulaşıldığı görülmektedir.³³ Buna göre literatürde bulunan araştırmaların sonuçlarıyla DKAB öğretmenlerinden elde edilen verilerin örtüşmediği ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni daha önce ifade edildiği gibi DKAB öğretmenlerinin mesleklerine dini bir misyon yüklüyor olmaları olabilir. Bir başka açıdan bakılacak olursa öğretmenler mevcut ödül sisteminin kendilerini motive etmede yetersiz olduğunu düşündükleri için teşvik faktörünü puanlamada düşük tutmuş olabileceği düşünülebilir. Sabancı,³⁴ araştırmasında öğretmenlerin ve idarecilerin ödül sisteminin iş doyumunu sağlamada yetersiz bulduklarını tespit etmiştir. Çelebi vd.³⁵ tarafından yapılan benzer bir araştırma sonucuna göre de öğretmenlerin ödül sistemini önemseydiğini ancak yöneticilerin bu konuda gerekli adımları atıp öğretmenleri teşvik etmekte yetersiz olduklarını belirttikleri tespit edilmiştir.

DKAB öğretmenleri güç faktörüne ait motivasyon kaynaklarının kendileri için biraz ($\bar{X}= 3,121$) önemli olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu faktör öğretmenler tarafından en az puan

³³ Nurhayat Çelebi vd., “İlk ve Ortaokullarda Öğretmenlerin Ödül Sistemine İlişkin Görüşleri”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 75-104; M. Cevat Yıldırım, “İlköğretim Okulu Öğretmen ve Yöneticilerinin Öğretmenlerin Ödüllendirilmesine İlişkin Görüşleri” 56/56 (2008), 663-690.

³⁴ Ali Sabancı, “Ödül Sisteminin İlköğretim Okullarındaki Öğretmenler ve Müdür Yardımcıları İçin Önem Derecesi, Gereksinimleri Karşılama ve İş Doyumu Sağlama Düzeyi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 19/19 (1999), 363-391.

³⁵ Çelebi vd., “İlk ve Ortaokullarda Öğretmenlerin Ödül Sistemine İlişkin Görüşleri”.

ortalamasına sahip faktördür. Dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin başkaları üzerinde yetki sahibi olmayı önemsemedikleri ve ders dışındaki faaliyetlerde görev almaktan hoşlanmadıkları anlaşılmaktadır. Teşvik ve güç faktörlerinden elde edilen verilere göre DKAB öğretmenlerinin; ders dışı faaliyette bulunma ve ödüllendirilme konularını biraz önemsedikleri anlaşılmaktadır. Bu durum mesleki tükenmişlik noktasında öğretmenlerde bir problem olduğuna işaret ediyor olabilir. Tetik³⁶ tarafından yapılan araştırmaya göre DKAB öğretmenlerinin yaş ve kıdemleri arttıkça tükenmişlik düzeyleri de artmaktadır. Bu araştırmaya katılanların ekseriyeti meslekte uzun süre görev almış ve yaşı ilerlemiş kimseler olmaları sebebiyle Tetik' in araştırmasına benzer bir sonuç ortaya çıkmış olabilir. Ancak literatürde bunun tersi sonuçlarda mevcuttur. Abanoz³⁷, yaşın tek başına tükenmişliğe bir etkisi olmadığını belirtmiştir. Coşkun' da ³⁸ araştırmasında yaş ve kıdemin öğretmenlerin tükenmişlik düzeylerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığını belirtmiştir.

6.3. Katılımcılardan Elde Edilen Verilerin Analizi (Independent T-Testi)

Bu başlık altında katılımcılara uygulanan motivasyon ölçeğinden elde edilen veriler katılımcıların demografik özellikleri üzerinden Independent T-Test tekniğiyle analiz edilecektir.

6.3.1. Cinsiyet Değişkenine Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

Ölçek içerisinde ölçülen alt boyutların cinsiyete göre t-testi analizleri aşağıdaki tabloda gösterildiği gibidir.

Tablo 6. 3. Cinsiyet değişkenine göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Değişkenler	Gruplar	N	\bar{X}	SS	t testi		
					t	sd	p

³⁶ Hayati Tetik, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Ağrı Örneği)”, *Universal Journal Of Theology* 1/1 (2016), 82-94.

³⁷ Süleyman Abanoz, “Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ve Tükenmişlik Düzeyleri”, *Eskiyeni* 45 (2021), 719-751.

³⁸ Mehmet Kamil Coşkun, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (2012), 64-77.

İhtiyaç	Kadın	208	3,587	,911	-,082	298	,935
	Erkek	92	3,596	,893			
İnanç	Kadın	208	4,223	,731	-1,803	153,110	,073
	Erkek	92	4,039	,850			
Güç	Kadın	208	3,068	,947	1,463	298	,145
	Erkek	92	3,241	,937			
Teşvik	Kadın	208	3,320	1,057	,943	298	,346
	Erkek	92	3,445	1,063			
Başarı	Kadın	208	3,578	,823	1,247	163,485	,214
	Erkek	92	3,713	,884			

T-testi analizi sonuçları incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin cinsiyet değişkenine göre motivasyon kaynaklarını önemseme derecelerinde anlamlı farklılık bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuç erkek ve kadın öğretmenlerin hemen hemen aynı motivasyon kaynaklarına sahip olduklarını göstermektedir. Günümüz sosyal hayatında erkek ve kadının hemen hemen aynı kaygılarla iş hayatında varlığını sürdürmesi bu farklılığın ortaya çıkmamasındaki neden olabilir. Kılıç ve Yılmaz³⁹ araştırmalarında burada yapılan teste karşın cinsiyet değişkeni açısından dışsal motivasyon alt boyutunda anlamlı farklılık tespit etmiştir. Buna göre erkek öğretmenlerin dışsal motivasyon faktörlerine karşı daha duyarlı oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

6.3.2. Görev Yapılan Eğitim Kademesine Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

Katılımcıların hangi kademe de öğretmenlik mesleklerini icra ettiklerini puanladıkları demografik değişkenin t-testi analizi aşağıdaki tabloda gösterildiği gibidir.

Tablo 6. 4. Görev yapılan eğitim kademesine göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Değişkenler	Gruplar	N	\bar{X}	ss	t testi		
					t	sd	p

³⁹ Yılmaz Kılıç - Ercan Yılmaz, “İçsel, Dışsal ve Yönelimsel Faktörler Bağlamında Öğretmen Motivasyon Ölçeği'nin Geliştirilmesi”, *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 77-91.

İhtiyaç	İlkokul	44	3,582	,754	-,097	67,126	,923
	Ortaokul	256	3,595	,920			
İnanç	İlkokul	44	4,221	,714	,540	62,153	,591
	Ortaokul	256	4,157	,783			
Güç	İlkokul	44	2,695	,955	-3,284	298	,001*
	Ortaokul	256	3,194	,927			
Teşvik	İlkokul	44	3,219	1,099	-,943	298	,346
	Ortaokul	256	3,382	1,052			
Başarı	İlkokul	44	3,522	,842	-,828	298	,484
	Ortaokul	256	3,636	,844			

*P<0,05

Ölçekten elde edilen verilere uygulanan t testi analizi incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları okullara göre güç faktörü açısından aralarında anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ($t [62,153] = ,540; p<,0.5$). Anlamlı farkın nerede olduğuna bakıldığında ortaokulda görev yapan öğretmenlerin ($\bar{X}= 3.194$) ilkokulda görev yapan ($\bar{X}= 2,695$) öğretmenlere göre güç alt boyutuna ait motivasyon kaynaklarına daha çok önem verdikleri anlaşılmıştır. Ortaokul kademesinde bulunan öğretmenlerin hitap ettiği öğrencilerin ilkokulda görev yapan öğretmenlerin hitap ettiği öğrencilere göre daha yetişkin olması sebebiyle ortaokulda görev yapan öğretmenler otoriterliği ve ders dışı faaliyetlerde etki sahibi olmayı önemsiyor olabilirler. Sezer vd.⁴⁰ tarafından yapılan araştırmada ortaokulda görev yapan öğretmenlerin sınıf yönetimi konusunda ilkokul ve lise kademelerinde görev yapan öğretmenlere göre daha otoriter bir profil sergiledikleri tespit edilmiştir. İlkokul DKAB öğretmenlerinin ders dışı etkinliklerde aktif olma konusunda daha az istekli olmaları araştırılmaya değer bir konudur. Literatürde bu konuda yeterli çalışmanın olmadığı görülmektedir. Alan yazında ders dışı etkinliklerin öğrencilere oldukça faydası dokunmasına rağmen öğretmenler tarafından yeterince uygulanmadığını ve velilerin de bu noktada çekinceleri olduğu belirten çalışmalar vardır.⁴¹ Öğrenciler için faydası ortaya koyulmuş ders

⁴⁰ Fahri Sezer vd., “Öğretmenlerin Yaşam Stilleri ve Sınıf Yönetim Profillerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Turkish Studies* 12/33 (2017), 167-184.

⁴¹ Nazan Karakaş Özgür - Salih Şahin, “Sosyal Bilgiler Dersinde Sınıf Dışı Etkinliklerin Öğrenci Başarısına Etkisi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2017), 324-347.

dışı faaliyetlerin öğretmenler tarafından da önemsenmesi sağlanmalı ve öğretmenler ders dışı etkinlik yapma noktasında teşvik edilerek onlara uygun ortam sağlanmalıdır.

6.3.3. İstihdam Edilme Şekillerine Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

DKAB öğretmenlerine uygulanan demografik özellikler formunda yer alan istihdam şekillerinin ne olduğu sorusuna yaptıkları puanlamaların t testi analizi tabloda görülmektedir.

Tablo 6. 5. İstihdam edilme şekillerine göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Değişkenler	Gruplar	N	\bar{X}	ss	<i>t testi</i>		
					<i>t</i>	<i>sd</i>	<i>p</i>
İhtiyaç	Kadrolu	288	3,590	,904	-,356	12,489	,728
	Sözleşmeli	12	3,666	,720			
İnanç	Kadrolu	288	4,163	,780	-,558	12,704	,587
	Sözleşmeli	12	4,260	,582			
Güç	Kadrolu	288	3,122	,955	,182	12,643	,858
	Sözleşmeli	12	3,083	,725			
Teşvik	Kadrolu	288	3,363	1,075	,643	14,481	,858
	Sözleşmeli	12	3,250	,570			
Başarı	Kadrolu	288	3,620	,849	,044	12,357	,966
	Sözleşmeli	12	3,611	,708			

Öğretmenlerin istihdam şekilleri değişkenine göre aralarında motivasyon kaynakları açısından anlamlı farklılık tespit edilememiştir. Burada farklılığın ortaya çıkmamasının sebebi gruplar arasında sayısal farkın büyüklüğü olabilir. Bu konuda daha fazla sayıda katılımcıyla yapılacak bir çalışmayla daha sağlıklı bir sonuç ortaya konulabilir. Alan yazında sözleşmeli öğretmenlerin bu şekilde yapılan istihdam uygulamasının onlarda moral bozukluğuna neden olduğu dolayısıyla mesleki motivasyonlarının kötü etkilendiğini ve istihdam şeklinin adaletsiz durumlara sebep olduğunu ifade ettikleri belirtilmiştir.⁴²

⁴² Hilmi Demirkaya - Orhan Ünal, "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Sözleşmeli Öğretmenlik Uygulamasına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", *International Journal of Social Science Research* 6/1 (2017), 24-37; H.Basri Gündüz, "Öğretmenlerin Sözleşmeli İstihdamı ve Durumlarına İlişkin Sözleşmeli Öğretmenlerin Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2008), 40-60; Yılmaz

6.3.4. Medeni Durumlarına Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

Öğretmenlerin medeni durumlarına göre ölçek puanlamalarına yapılan t testi analizi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6. 6. Medeni durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Değişkenler	Gruplar	N	\bar{X}	ss	<i>t testi</i>		
					<i>t</i>	<i>sd</i>	<i>p</i>
İhtiyaç	Evli	269	3,579	,888	-,704	35,894	,486
	Bekar	31	3,709	,981			
İnanç	Evli	269	4,139	,782	-2,086	40,695	,043*
	Bekar	31	4,403	,650			
Güç	Evli	269	3,107	,944	-,755	298	,443
	Bekar	31	3,245	,967			
Teşvik	Evli	269	3,335	1,074	-1,270	40,335	,211
	Bekar	31	3,559	,908			
Başarı	Evli	269	3,612	,832	-,429	35,553	,671
	Bekar	31	3,688	,946			

*P<0,05

Bekar ve evli DKAB öğretmenleri arasında inanç faktörü açısından anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir ($t [40,695] = 2,086$; $p < 0,5$). Bekar öğretmenlerin ($\bar{X} = 4,403$) evli öğretmenlere göre daha çok inanç alt boyutuna ait motivasyon kaynaklarını önemsedikleri analiz sonucunda ortaya çıkmıştır. Bekar öğretmenlerin genel olarak genç yaşta olmaları, meslekte geçirdikleri sürenin daha az olması ve bu sebeple daha az yıpranmış olmaları onların mesleklerine karşı diğer öğretmenlere göre neden inanç alt boyutunda bu farklılığa sahip olduklarını açıklayabilir. Bekar öğretmenler mesleklerinin değerini, etkisini ve bu işi yaparken eğleniyor olmayı daha çok önemsemektedirler. Evli ve çocuk sahibi öğretmenlerin mesleklerinin dışında enerjilerinin büyük bir kısmını harcamak zorunda kaldıkları aileleri, bekar öğretmenlere göre mesleklerine olan tutkularını zayıflatıyor olabilir. Evli öğretmenlerin motivasyon ihtiyaçları ile bekar öğretmenlerin ihtiyaçları birbirinden farklılaşmaktadır. O halde evli öğretmenler ve bekar

öğretmenlerin mesleklerini daha öz verili yapması için kullanılacak motivasyon araçları farklılık göstermelidir. Şahin,⁴³ araştırmasında evli öğretmenlerin evlilikle gelen sorumlulukların ve kazandıkları ücretin evliliğin getirdiği ihtiyaçları karşılamada yetersiz kalması sebebiyle bekar öğretmenlerin iş doyum düzeylerinin evlilere göre daha yüksek çıkmış olabileceğini belirtmiştir. Bu sonuca benzer olarak Kılıç vd.⁴⁴ bekar öğretmenlerin mesleklerinden daha memnun oldukları sonucuna ulaşmıştır. Bu durumun nedenini ise bekar öğretmenlerin aldıkları ücretin evlilere göre daha çok tatmin etmesi olduğunu belirtmiştir. Burada elde edilen sonuca ters olarak farklı branş öğretmenleri üzerinde yapılan araştırma sonuçlarında ise bekar ve evli öğretmenlerin iş doyumları arasında anlamlı farklılık tespit edilememiştir.⁴⁵

6.3.5. Mezuniyet Durumlarına Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

DKAB öğretmenlerinin mezuniyet durumlarına göre yapılan t testi analizi aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

⁴³ İdris Şahin, “Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeyleri”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 142-167.

⁴⁴ Serpil Kılıç vd., “Job Satisfaction and Social Comparison Levels of Teachers Working for State Schools Devlet Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin İş Doyumu ve Sosyal Karşılaştırma Düzeylerinin İncelenmesi”, *International Journal of Human Sciences* 10/1 (2013), 774.

⁴⁵ Hülya Şahin- Aylın Dursun, “Okul Öncesi Öğretmenlerinin İş Doyumları: Burdur Örneği”, *Mehmet Akif Ersoy University Journal of Education Faculty* 0/18 (2009), 160-179; Ünal Türkçapar, “Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Farklı Değişkenler Açısından İş Doyumu Düzeylerinin İncelenmesi”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (2012), 331-346.

Tablo 6. 7. Mezuniyet durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Değişkenler	Gruplar	N	\bar{X}	ss	<i>t testi</i>		
					<i>t</i>	<i>sd</i>	<i>p</i>
İhtiyaç	İlahiyat	199	3,645	,888	1,422	298	,156
	DKAB öğretmenliği	101	3,490	,909			
İnanç	İlahiyat	199	4,211	,759	1,365	193,244	,174
	DKAB öğretmenliği	101	4,080	,795			
Güç	İlahiyat	199	3,109	,938	-,302	298	,763
	DKAB öğretmenliği	101	3,144	,966			
Teşvik	İlahiyat	199	3,422	1,039	1,454	298	,147
	DKAB öğretmenliği	101	3,234	1,090			
Başarı	İlahiyat	199	3,661	,845	1,201	298	,231
	DKAB öğretmenliği	101	3,538	,837			

DKAB öğretmenlerinin mezuniyet durumlarına göre motivasyon kaynakları aralarında anlamlı farklılık tespit edilememiştir. DKAB öğretmeni yetiştirme konusunda 2014 yılına kadar öğrenci alımına devam eden İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (İDKAB) bölümü YÖK'ün 17.04.2014 kararıyla öğrenci alımını durdurmuştur. Bu tarih itibarıyla DKAB öğretmenlerinin İlahiyat Fakülteleri bünyesinde yetiştirilmesine devam edilmiştir.⁴⁶ Artık İDKAB bölümü varlığını sürdürmese de hali hazırda bu bölümden mezun olup görev yapan birçok DKAB öğretmeni vardır. Burada yapılan araştırmaya göre İDKAB mezunu öğretmenler ile ilahiyat fakültesi mezunu öğretmenlerin mesleki motivasyon kaynakları arasında farklılık tespit edilememiştir. Buna göre mezuniyet durumları onların önemsedikleri motivasyon kaynaklarında bir etkiye sahip değildir. Literatüre bakıldığında Coşkun⁴⁷ yaptığı çalışmada mezuniyet durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin motivasyonla ilişkilendirilebilir olan mesleki tükenmişlik düzeylerinde anlamlı farklılık tespit edilememiştir. DKAB öğretmenleri ve

⁴⁶ Şahin Kızılabdullah, "Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitim Programları", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırma Dergisi* 5/13 (2016), 33.

⁴⁷ Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi".

meslek dersleri öğretmenlerinin iş doyumunu ve mesleki tükenmişlikleri üzerinde yapılan araştırma sonucuna göre de öğretmenlerin mezun oldukları fakültenin iş doyumunu ve mesleki tükenmişlikleri üzerinde bir etkisi olmadığı tespit edilmiştir.⁴⁸

6.3.6. Görev Yaptıkları Okullardaki Eğitim Şekillerine Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

Ülkemizde okullarda eğitim faaliyetleri hem ikili hem de tam gün şeklinde yapılmaktadır. Aşağıda verilen tabloda öğretmenlerin görev yaptıkları okullardaki eğitim şekline göre elde edilen veriler t testi ile analiz edilmiştir.

Tablo 6. 8. Görev yaptıkları okullardaki eğitim şekillerine göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Değişkenler	Gruplar	N	\bar{X}	ss	<i>t testi</i>		
					<i>t</i>	<i>sd</i>	<i>p</i>
İhtiyaç	Tam zamanlı	238	3,633	,905	1,578	99,773	,118
	İkili öğretim	62	3,438	,853			
İnanç	Tam zamanlı	238	4,176	,785	,431	101,373	,668
	İkili öğretim	62	4,131	,726			
Güç	Tam zamanlı	238	3,216	947	3,701	103,440	,000*
	İkili öğretim	62	2,754	,855			
Teşvik	Tam zamanlı	238	3,407	1,077	1,660	103,483	,100
	İkili öğretim	62	3,172	,972			
Başarı	Tam zamanlı	238	3,651	,836	1,259	298	,209
	İkili öğretim	62	3,500	,865			

*P<0,05

⁴⁸ Fatih Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (2015), 235-282.

Tam zamanlı okullarda çalışan DKAB öğretmenleri ile ikili öğretim yapan okullarda görev yapan DKAB öğretmenleri arasında yapılan t testi analizine göre güç faktörü açısından anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir ($t [103,440] = 3,701; p < 0,5$). Buna göre tam zamanlı eğitim yapan okullarda çalışanlar ($\bar{X} = 3,216$) ikili eğitim yapan okullarda görev yapanlara göre ($\bar{X} = 2,754$) daha çok güç faktörüne ait olan motivasyon kaynaklarını önemsemektedir. Tam zamanlı okullarda görev yapan öğretmenler öğrenciler ile daha çok vakit geçiriyor olmaları sebebiyle yetki sahibi olup otorite kurmayı önemsiyor olabilirler. Aynı zamanda bu şekilde görev yapan öğretmenlerin okulda bulunma sürelerinin ikili öğretimde görev yapanlara kıyasla daha fazla olması onların ders dışı etkinlik yapma ve uygulanan faaliyetlerde söz sahibi olmayı motivasyon kaynağı olarak önemsemelerine neden olabilir. Bu konuda literatürde emsal teşkil edecek bir çalışma mevcut değildir. Öğretmenlerin görev yaptıkları eğitim kurumlarının öğretim şeklinin motivasyonları, iş doyumları ya da tükenmişlik düzeyleri üzerinde etkisine dair yapılacak çalışma literatüre katkı sağlayacaktır.

6.4. Katılımcılardan Elde Edilen Verilerin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

Bu başlık altında katılımcılara uygulanan motivasyon ölçeğinden elde edilen veriler katılımcıların demografik özellikleri üzerinden ANOVA analizi tekniğiyle analiz edilecektir.

6.4.1. Meslekte Geçirdikleri Süreye Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

DKAB öğretmenlerinin meslekte geçirdikleri süreye göre yaptıkları puanlamalar tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir. Analiz neticesinde elde edilen sonuçlar aşağıda tablolaştırılarak belirtilmiştir.

Tablo 6. 9. Meslekte geçirdikleri süreye göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Faktör	Meslekte geçirilen süre	N	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlılık
İhtiyaç	1-5 yıl (1)	21	3,744	,854				
	6-10 yıl (2)	103	3,500	,904				
	11-15 yıl (3)	64	3,608	,891				
	16-20 yıl (4)	57	3,587	1,002	299	,611	,655	
	21 yıl ve üstü (5)	55	3,697	,797				

İnanç	1-5 yıl (1)	21	4,339	,670			
	6-10 yıl (2)	103	4,088	,812			
	11-15 yıl (3)	64	4,136	,759			
	16-20 yıl (4)	57	4,339	,743	299	1,359	,248
	21 yıl ve üstü (5)	55	4,104	,768			
Güç	1-5 yıl (1)	21	3,428	,759			
	6-10 yıl (2)	103	2,947	,919			
	11-15 yıl (3)	64	3,106	,895			
	16-20 yıl (4)	57	3,186	1,004	299	1,901	,110
	21 yıl ve üstü (5)	55	3,280	1,020			
Teşvik	1-5 yıl (1)	21	3,428	,943			
	6-10 yıl (2)	103	3,203	1,002			
	11-15 yıl (3)	64	3,411	1,028			
	16-20 yıl (4)	57	3,263	1,275	299	1,867	,116
	21 yıl ve üstü (5)	55	3,660	,954			
Başarı	1-5 yıl (1)	21	3,777	,784			
	6-10 yıl (2)	103	3,521	,788			
	11-15 yıl (3)	64	3,578	,772			
	16-20 yıl (4)	57	3,608	1,042	299	1,254	,288
	21 yıl ve üstü (5)	55	3,806	,803			

DKAB öğretmenlerinden elde edilen verilere yapılan ANOVA analizine göre öğretmenlerin meslekte geçirdikleri süre ile motivasyon kaynakları arasında anlamlı farklılığın olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre DKAB öğretmenleri meslekte kıdem aldıkça motivasyon kaynakları konusunda bir değişiklik yaşamamaktadır. Onlar mesleklerinin kaçınıcı yılında olursa olsunlar içsel-dışsal fark etmeksizin aynı motivasyon kaynaklarını önemsemektedir. Meslekte geçirdikleri süre mesleklerine yönelik motivasyon beklentilerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Urhan⁴⁹ tarafından farklı branşa sahip öğretmenler üzerinde yapılan araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin mesleki kıdemleri açısından içsel motivasyonları farklılık göstermezken, dışsal ve genel motivasyonlarının farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre öğretmenlerin meslekte geçirdikleri süre arttıkça motive oldukları faktörler ve genel motivasyon durumları değişmektedir. Mesleki kıdemleri düşük öğretmenler mesleklerine karşı daha motivedir. Ertürk⁵⁰ ise bu sonucun tam tersi kıdem arttıkça öğretmenlerde iş motivasyonunun da arttığını tespit etmiştir. Dolayısıyla öğretmenlerin mesleki kıdemleri ve motivasyon kaynakları açısından literatürde farklı sonuçlar elde edildiği görülmektedir.

6.4.2. Öğrenim Durumlarına Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

DKAB öğretmenlerinin öğrenim durumlarına göre yapılan tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir. Analiz neticesinde elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloya aktarılarak belirtilmiştir.

Tablo 6. 10. Öğrenim durumlarına göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Faktör	Meslekte geçirilen süre	N	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlılık
İhtiyaç	Lisans (1)	236	3,547	,907				
	Yüksek Lisans (2)	59	3,763	,848	299	1,431	,241	
	Doktora (3)	5	3,728	,892				

⁴⁹ Feyza Urhan, *Öğretmenlerin Motivasyon Düzeylerine Etki Eden Değişkenlerin Analizi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵⁰ Ertürk, "Öğretmenlerin İş Motivasyonları".

İnanç	Lisans (1)	236	4,123	,790	299	1,798	,167	
	Yüksek Lisans (2)	59	4,322	,703				
	Doktora (3)	5	4,400	,510				
Güç	Lisans (1)	236	3,064	,964	299	2,210	,112	
	Yüksek Lisans (2)	59	3,352	,872				
	Doktora (3)	5	3,080	,502				
Teşvik	Lisans (1)	236	3,279	1,051	299	3,156	,044*	Y.Lisans> Lisans
	Yüksek Lisans (2)	59	3,644	1,053				
	Doktora (3)	5	3,733	1,038				
Başarı	Lisans (1)	236	3,563	,843	299	2,545	,080	
	Yüksek Lisans (2)	59	3,819	,751				
	Doktora (3)	5	3,933	1,516				

*P<0,05

Yapılan ANOVA analizleri incelendiğinde teşvik faktörü açısından DKAB öğretmenlerinin öğrenim durumlarına göre aralarında anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir ($f= 2,545$; $p<,0.5$). Anlamlılığın hangi gruplar arasında olduğunun tespiti için post-hoc testi yapmak gerektiğinden öncelikle varyans testinde verilerin homojen dağıldığı tespit edilerek sonrasında post-hoc testleri yapılmıştır. Lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimine öğretmenlerin vermiş olduğu puanlamalara bakıldığında sayısal olarak katılımcılar arasında farklar olduğu anlaşılmıştır. Gruplar arasında sayısal eşitlik olmadığından sağlıklı sonuç elde

edebilmek için post-hoc testleri içerisinde Gabriel testi tercih edilmiştir. Analizden elde edilen bilgilere göre Lisans mezunu öğretmenlerin ($\bar{X}= 3,279$), Yüksek Lisans mezunu ($\bar{X}= 3,644$) öğretmenlere ve doktora mezunu ($\bar{X}= 3,733$) öğretmenlere göre teşvik alt boyutuna ait mesleki motivasyon kaynaklarını daha az önemsedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Yüksek lisans mezunu ve doktora mezunu öğretmenlerin teşvik faktörünü lisans mezunu öğretmenlere göre daha çok önemsiyor olmalarının nedeni yaptıkları ekstra çalışmaların yöneticiler tarafından ödüllendirilmesi gerektiğini düşünüyor olmaları olabilir. Yüksek lisans ve doktora yapma mecburiyeti olmamasına rağmen kendini geliştirmek ve daha etkin bir öğretmenlik yapmak arzusunda olan öğretmenlerin çabalarının okul yönetimince önemsenmesini beklemesi gayet normaldir. Kendilerini geliştirme arzusunda olan ve bu doğrultuda çalışmalar gerçekleştiren öğretmenlerin ödüllendirilmesi ve takdir görmesi diğer öğretmenler üzerinde de olumlu bir etki yapacaktır. Can da⁵¹ araştırmasında öğretmenlerin öğrenim durumlarının motivasyon kaynaklarında anlamlı bir farka sebep olduğunu tespit etmiştir. Buna göre lisansüstü öğrenim görmüş öğretmenler daha çok motive edilme ihtiyacı duymaktadırlar. Recepoğlu⁵² ise lisansüstü eğitimin öğretmenlerin motivasyonu üzerinde bir etkiye sahip olmadığını tespit etmiştir. Bunun nedeninin ise lisansüstü eğitimin öğretmenlere özlük ve mali anlamda katkı sağlamaması olabileceğini belirtmiştir. Yani öğretmenlerin lisansüstü eğitimi önemsemeleri için teşvike ihtiyaç duydukları ifade edilmiştir. Kadı ve Selçuk⁵³ araştırmalarında öğretmenlerin öğrenim durumları ile mesleki ilgi ve güdülenme düzeyleri arasında anlamlı fark tespit edememiştir. Buna göre öğretmenlerin öğrenim durumları onların motivasyonları üzerinde etkiye sahip değildir.

6.4.3. Yaş Değişkenine Göre DKAB Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları

Aşağıdaki tabloda öğretmenlerin yaşlarına göre yaptıkları puanlamaların tek yönlü varyans analizi aktarılmıştır.

⁵¹ Süleyman Can, “Factors Motivating Teachers Working at Elementary and Secondary Schools”, *Procedia-Social and Behavioral Science* 174 (2015), 3087-3093.

⁵² Ergün Recepoğlu, “Analyzing Job Motivation Level of High School Teachers in Turkey”, *Procedia-Social and Behavioral Science* 116 (2014), 2220-2225.

⁵³ Ayşegül Kadı - Gülenaz Selçuk, “İlköğretim Okul Yöneticilerinin Öğretmenleri Güdüleme Davranışları İle Öğretmenlerin Mesleki İlgi Düzeylerinin İncelenmesi”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2012), 23-38.

Tablo 6. 11. Yaş değişkenine göre DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyon kaynakları

Faktör	Meslekte geçirilen süre	N	\bar{X}	ss	sd	F	p	Anlamlılık
İhtiyaç	20-30 (1)	33	3,506	,867	299	2,048	,107	
	31-40 (2)	128	3,469	,923				
	41-50 (3)	100	3,748	,889				
	51 ve üstü (4)	39	3,675	,914				
İnanç	20-30 (1)	33	4,053	,910	299	1,972	,118	
	31-40 (2)	128	4,134	,779				
	41-50 (3)	100	4,307	,689				
	51 ve üstü (4)	39	4,009	,901				
Güç	20-30 (1)	33	3,145	,893	299	,912	,435	
	31-40 (2)	128	3,035	,943				
	41-50 (3)	100	3,148	,986				
	51 ve üstü (4)	39	3,312	,894				
Teşvik	20-30 (1)	33	3,141	1,024	299	1,601	,189	
	31-40 (2)	128	3,268	1,049				
	41-50 (3)	100	3,470	1,135				
	51 ve üstü (4)	39	3,555	,873				
Başarı	20-30 (1)	33	3,525	,816	299	,765	,514	
	31-40 (2)	128	3,562	,830				
	41-50 (3)	100	3,676	,886				
	51 ve üstü (4)	39	3,743	,800				

Son olarak DKAB öğretmenlerinin yaş değişkenine göre mesleki motivasyon kaynakları arasında anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür. DKAB öğretmenlerinin yaş düzeyleri

farklılaşsa da mesleki motivasyon kaynakları değişmemektedir. Deniz ve Erdener⁵⁴ ilkökul, ortaokul ve lisede görev yapan öğretmenler üzerinden yürüttükleri araştırmalarında öğretmenlerin iş motivasyonları ve cinsiyetleri arasında anlamlı farklılık tespit edememiştir.

6.5. Ölçek Alt Boyutlarının Korelasyon Analizi

Korelasyon iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. DKAB öğretmenlerine uygulanan motivasyon ölçeğinden elde edilen verilerin ve ölçek alt boyutlarının aralarındaki ilişkiyi tespit edebilmek için Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Literatürde farklı sınıflandırmalar olmakla birlikte genel olarak (.00-.30) zayıf, (.31-.49) orta, (.50-.69) güçlü, (.70-.100) çok güçlü ilişki olduğu şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁵

Motivasyon ölçeği ve alt boyutları arasındaki ilişkiyi açıklayan Pearson korelasyon analizi aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 6. 12. Ölçek ve alt boyutlarının korelasyon analizi

		İhtiyaç	İnanç	Güç	Teşvik	Başarı	Ölçek Ort.
İhtiyaç	Pearson Korelasyon	1	,772**	,803**	,800**	,801**	,973**
	p		,000	,000	,000	,000	,000
İnanç	Pearson Korelasyon	,722**	1	,570**	,502**	,622**	,809**
	p	,000		,000	,000	,000	,000
Güç	Pearson Korelasyon	,803**	,570**	1	,728**	,734**	,862**
	p	,000	,000		,000	,000	,000
Teşvik	Pearson Korelasyon	,800**	,502**	,728**	1	,767**	,832**
	p	,000	,000	,000		,000	,000
Başarı	Pearson Korelasyon	,801**	,622**	,734**	,767**	1	,856**
	p	,000	,000	,000	,000		,000
Ölçek Ort.	Pearson Korelasyon	,973**	,809**	,862**	,832**	,856**	1
	p	,000	,000	,000	,000	,000	
	N	300	300	300	300	300	300

⁵⁴ Ünal Deniz - Mehmet Akif Erdener, “Öğretmenlerin İş Motivasyonunu Etkileyen Etmenler” (Sosyal Bilimlerde Stratejik Araştırmalar, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2016), 29-41.

⁵⁵ Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 262.

*P<,05; **P<,01

Tabloda verilen Pearson korelasyon analizine göre DKAB öğretmenlerine uygulanan motivasyon ölçeği ve alt boyutlarının kendi aralarında güçlü ve çok güçlü düzeyde pozitif yönde anlamlı ilişkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuca göre H6” DKAB öğretmenlerinin önemsedikleri motivasyon faktörleri arasında anlamlı ilişki vardır” hipotezi doğru kabul edilmiştir.

Analiz sonuçlarına göre DKAB öğretmenlerinin beş alt boyuttan herhangi birine ait motivasyon kaynaklarını önemsemeleri diğer alt boyutlara ait motivasyon kaynaklarını önemseme düzeylerini de arttırmaktadır. Örneğin inanç alt boyutunun motivasyon kaynağı olması bakımından önemli olduğunu ifade eden öğretmenler için ihtiyaç faktörü de önem arz etmektedir. Öğretmenlerin motivasyon kaynağı olarak belirttikleri etkenler birbiri ile güçlü bir ilişkiye sahiptir. Dolayısıyla öğretmenlerin motivasyonları üzerine yapılması planlanan çalışmalarda bütüncül bir yaklaşım ele alınmalıdır.

Sonuç

Çalışma sahalarında çalışanların motivasyonu üzerinde tedbir alma ve iyileştirme yapma konusu ilgili kurum yöneticilerinin sorumluluğundadır. Eğitim-öğretim hizmetlerinde de durum bu şekildedir. Öğretmenlerin motivasyonları yöneticiler tarafından dikkate alınarak gerekli düzenlemelerin yapılması halinde eğitim programlarında belirlenen hedeflere ulaşmak daha kolay olacaktır. Nitekim eğitim-öğretim hizmetlerinin uygulayıcısı öğretmenlerdir. Öğretmenlerin çalışma alanlarının beklenti ve istekleri doğrultusunda ayarlanmasıyla eğitimde verimin artırılması daha olasıdır.

Çeşitli branşlara ayrılan öğretmenlik mesleğinde her bir branşın programında kendine ait ulaşılması gereken hedef ve beklentileri vardır. Dolayısıyla her branşa ait öğretmenin motivasyonunu artırmak için hem genel öğretmenlik mesleği değerlendirilmeye alınmalı hem de branşların kendine ait meseleleri incelenerek gerekli düzenlemeler sağlanmalıdır. DKAB öğretmenliği de genel öğretmenlik kaidelerine bağlı fakat kendi içerisinde diğer branşlardan farklı beklentilere sahip bir öğretmenlik alanıdır. Kurum yöneticilerinin bu konuda yapılan araştırmaları dikkate alarak sağlıklı bir çalışma ortamı sağlaması hedeflere ulaşmayı mümkün kılacaktır.

DKAB öğretmenleri üzerinde yapılan bu araştırmada içsel motivasyon kaynaklarınınım öğretmenler tarafından daha çok önemsendiği tespit edilmiştir. Özellikle inanç faktörünün diğer faktörlere kıyasla daha yüksek puan alması öğretmenlerin mesleklerine karşı yüksek bir aidiyet

hissi duyduklarını ve mesleklerinin değerli olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Dolayısıyla mesleğin itibar kaybı, hak ettikleri değeri ve saygıyı görememe düşüncesi öğretmenlerin motivasyonlarına olumsuz etkide bulunmaktadır. Bu nedenle mesleğin itibarına yönelik atılacak her olumlu adım DKAB öğretmenlerini mesleğe karşı motive edecektir. Motive olmuş DKAB öğretmenlerinin eğitim-öğretim uygulamaları din öğretimi programlarının amaçlarını gerçekleştirmeye olanak sağlayacaktır.

DKAB öğretmenleri başarı için kendilerine fırsat sunulmasını motivasyon kaynağı olarak önemsemektedirler. Dolayısıyla başarı duygusunu tadacakları ortamın ilgili kurum amirleri tarafından sağlanması motivasyonlarını arttıracaktır.

Teşvik faktörünün kendileri için çok önemli olmadığını belirten DKAB öğretmenleri ödül almaktan çok değer görmeyi tercih ediyor olabilir. İnanç faktörünün en yüksek puan ortalamasına sahip olması bu yoruma dayanak olabilir. Ancak mevcut teşvik yöntemlerinin hali hazırda onları motive edemeyeceğini düşündükleri için de bu şekilde düşünüyor olabilirler. Öğretmenlerin mesleki olarak teşvik hakkında tutum ve düşüncelerinin tespit edecek ve hangi teşvik araçlarının onları mesleğe motive edeceğini ortaya koyacak detaylı bir araştırma bu noktada daha aydınlatıcı fikirler verecektir.

Son olarak katılımcıların tüm faktörlerin kendileri için motivasyon kaynağı olarak belirtmesi ve korelasyon değerlerinin birbiriyle anlamlı ilişkiye sahip olması DKAB öğretmenlerinin motivasyonlarının bir bütün olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. “Din Eğitimi ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ve Tükenmişlik Düzeyleri”. *Eskiyeni* 45 (2021), 719-751.
- Ada, Şükrü vd. “Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (2013), 151-166.
- Aksel, Nurullah - Elma, Cevat. “Okul Müdürlerinin Dönüşümcü Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Motivasyonu Arasındaki İlişki”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2018), 1252-1268.
- Aktekin, Semih - Kuzucu, Taner. “Öğretmenlerin Motivasyonlarını Etkileyen Okul İçi ve Okul Dışı Faktörlerin Analizi”. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2019), 35-66.

- Alam, Muhammed Tayyab - Farid, Sabeen. "Factors Affecting Teachers Motivation". *International Journal of Business and Social Science* 2/1 (2011), 298-304.
- Aydın, Elif. "Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Bireysel Değerleri ile Mesleki Motivasyon ve Mesleki Yeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 14/1 (2020), 13-24.
- Baltacı, Ali. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Yönelik Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 469-487.
- Barlı, Önder vd. "İlköğretim Okul Öğretmenlerinin Motivasyonları: Farklılıkların ve Sorunların Araştırılması". *Samih* 5/1 (2005), 391-417.
- Can, Süleyman. "Factors Motivating Teachers Working at Elementary and Secondary Schools". *Procedia-Social and Behavioral Science* 174 (2015), 3087-3093.
- Cinel, Mehmet Ozan vd. "Örgüt Kültüründe İş Güvenliğinin Çalışanların Motivasyonu Üzerinde Etkisi: Mobilya İşletmeleri Üzerine Bir Araştırma". *Eurasian Journal of Forest Science* 9/1 (2021), 1-19.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (2012), 64-77.
- Çelebi, Nurhayat vd. "İlk ve Ortaokullarda Öğretmenlerin Ödül Sistemine İlişkin Görüşleri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 75-104.
- Çınar, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (2015), 235-282.
- Çüm, Sait - Doğan, Nuri. "Öğretmenlerin Çalışma Yaşamında Güdülenme Düzeylerini Artıran Faktörlerin Önem Sırasının Belirlenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/1 (2016), 119-132.
- Demirkaya, Hilmi - Ünal, Orhan. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Sözleşmeli Öğretmenlik Uygulamasına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi". *International Journal of Social Science Research* 6/1 (2017), 24-37.

- Deniz, Ünal - Erdener, Mehmet Akif. “Öğretmenlerin İş Motivasyonunu Etkileyen Etmenler”. 29-41. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2016.
- Doğan, Mehmet. “Ortaokullarda Görev Yapan Branş Öğretmenlerinin Motivasyon Etkenleri”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/5 (2020), 27-37.
- Doğan, Soner - Koçak, Osman. “Okul Yöneticilerinin Sosyal İletişim Becerileri ile Öğretmenlerin Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 20/2 (2014), 191-216.
- Erge, Yusuf. *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Öğretim Liderlik Davranışlarının Öğretmenlerin Motivasyonu Üzerindeki Etkisi (Manisa İli Örneği)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ertürk, Ramazan. “Öğretmenlerin İş Motivasyonları”. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 1-15.
- Ertürk, Ramazan. “Öğretmenlerin İş Motivasyonunu Artıran ve Olumsuz Etkileyen Durumların İncelenmesi”. *the Journal of Academic Social Sciences* 5/58 (2017), 582-603.
- Gündüz, H.Basri. “Öğretmenlerin Sözleşmeli İstihdamı ve Durumlarına İlişkin Sözleşmeli Öğretmenlerin Görüşleri”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2008), 40-60.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 5. Basım, 2018.
- Kadı, Ayşegül - Selçuk, Gülenaz. “İlköğretim Okul Yöneticilerinin Öğretmenleri Güdüleme Davranışları İle Öğretmenlerin Mesleki İlgi Düzeylerinin İncelenmesi”. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2012), 23-38.
- Karacelil, Süleyman. “Din Eğitiminde Motivasyonun Önemi”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/4 (2013), 182-207.
- Karadeniz, Yılmaz - Demir, Selçuk Beşir. “Sözleşmeli Öğretmenlik Uygulamasının Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs University Journal of Education* 29/2 (2010).
- Karakaş Özgür, Nazan - Şahin, Salih. “Sosyal Bilgiler Dersinde Sınıf Dışı Etkinliklerin Öğrenci Başarısına Etkisi”. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2017), 324-347.

- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel, 35. Basım, 2020.
- Kayadibi, Fahri. “Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/3 (2001).
- Kılıç, Serpil vd. “Job Satisfaction and Social Comparison Levels of Teachers Working for State Schools Devlet Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin İş Doyumu ve Sosyal Karşılaştırma Düzeylerinin İncelenmesi”. *International Journal of Human Sciences* 10/1 (2013), 760-779.
- Kılıç, Yılmaz - Yılmaz, Ercan. “İçsel, Dışsal ve Yönelimsel Faktörler Bağlamında Öğretmen Motivasyon Ölçeği'nin Geliştirilmesi”. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 77-91.
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Kızılabdullah, Şahin. “Dün, Bugün ve Gelecek Üçgeninde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitim Programları”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırma Dergisi* 5/13 (2016), 31-43.
- Koçyiğit, Derya. “Motivasyon ve Verimlilik Arasındaki İlişki: Bir Vakıf Üniversitesi Örneği”. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 35 (2016), 15-25.
- Kuyumcu, Erdi - Kaya, Halil İbrahim. “Öğretmenlerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Görüşlerinin İncelenmesi”. *e-Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2020), 333-366.
- Özdemir, Tuncay Yavuz vd. “Okul Müdürlerinin Öğretmenleri Motive Etme Yaklaşımları”. *Turkish Journal of Educational Studies* 1/2 (2014), 190-215.
- Özkan, Zeynep - Samur, Yavuz. “Oyunlaştırma Yönteminin Öğrencilerin Motivasyonları Üzerine Etkisi”. *Ege Eğitim Dergisi* 18/2 (2017), 857-886.
- Ramachandran, Vimala vd. “Teacher Motivation in India”. *Discussion Paper*, 1-38.
- Recepoglu, Ergün. “Analizing Job Motivation Level of High School Teachers in Turkey”. *Procedia-Social and Behavioral Science* 116 (2014), 2220-2225.

- Sabancı, Ali. “Ödül Sisteminin İlköğretim Okullarındaki Öğretmenler ve Müdür Yardımcıları İçin Önem Derecesi, Gereksinimleri Karşılama ve İş Doyumu Sağlama Düzeyi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 19/19 (1999), 363-391.
- Sevinç, İrfan. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/1 (2022), 87-108.
- Sezer, Fahri vd. “Öğretmenlerin Yaşam Stilleri ve Sınıf Yönetim Profillerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Turkish Studies* 12/33 (2017), 167-184.
- Sürücü, Abdullah - Ünal, Ali. “Öğrenci Motivasyonunu Artıran ve Azaltan Öğretmen Davranışlarının İncelenmesi”. *OPUS International Journal of Society Researches* 8/14 (2018), 253-295.
- Şahin, Hülya - Dursun, Aylin. “Okul Öncesi Öğretmenlerinin İş Doyumları: Burdur Örneği”. *Mehmet Akif Ersoy University Journal of Education Faculty* 0/18 (2009), 160-179.
- Şahin, İdris. “Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeyleri”. *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 142-167.
- Tetik, Hayati. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Ağrı Örneği)”. *Universal Journal Of Theology* 1/1 (2016), 82-94.
- Tokur, Behlül - Karadedeli, Mustafa. “Bilimsel Yöntem Okulları ve Temel Yaklaşımlar”. *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*. ed. Özcan Güngör. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Topçuoğlu Ünal, Fulya. “Türkçe Öğretmenlerinin Motivasyon Faktörlerine İlişkin Görüşleri”. *Middle Eastern & African Journal of Educational Research* 5 (2013), 7-22.
- Türkçapar, Ünal. “Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Farklı Değişkenler Açısından İş Doyumu Düzeylerinin İncelenmesi”. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (2012), 331-346.
- Türkoğlu, Çisem - Balkan, Bilal. “Öğretmenlerin İş Sağlığı ve Güvenliğine İlişkin Bilgi Düzeylerinin İncelenmesine Yönelik Bir Alan Araştırması”. *Kırklareli Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Dergisi* 6/2 (2020), 216-237.

- Ugar, Yüksel. *Okul Müdürlerinin Liderlik Uygulamaları ile Öğretmenlerin Motivasyonu Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Urhan, Feyza. *Öğretmenlerin Motivasyon Düzeylerine Etki Eden Değişkenlerin Analizi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Vatansever Bayraktar, Hatice. “Sınıf Yönetiminde Öğrenci Motivasyonu ve Motivasyonu Etkileyen Etmenler”. *Journal of Turkish Studies* 10/3 (2015), 1079-1100.
- Yavuz Tabak, Burcu vd. “Teachers’ Job Motivation Resources: Scale Development Study”. *Sakarya University Journal of Education* 9/3 (2019), 408-433.
- Yazıcı, Hikmet. “Öğretmenlik Mesleği, Motivasyon Kaynakları ve Temel Tutumlar: Kuramsal Bir Bakış”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/1 (2009), 33-46.
- Yıldırım, M.Cevat. “İlköğretim Okulu Öğretmen ve Yöneticilerinin Öğretmenlerin Ödüllendirilmesine İlişkin Görüşleri” 56/56 (2008), 663-690.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Veri Analizi	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Yazar-1 (%30) - Yazar-2 (%70)

Çıkar Çatışması Beyanı

Çalışma kapsamında yazarlar arasında çıkar çatışması olmadığı gibi herhangi bir kurum ya da kişi ile çıkar çatışması da bulunmamaktadır.



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
GİRİŞİMSEL OLMAYAN ARAŞTIRMALAR ETİK KURULU

Sayı : 2022-12

09/02/2022

Konu: Başvuru Değerlendirme Sonucu

Sayın Doç. Dr. Macit YILMAZ

Etik Kurulumuza yapmış olduğunuz başvurunuzla ilgili kurul kararımız ve ilgili bilgiler aşağıda yer almaktadır.

Bilgilerinize rica ederim.


Prof. Dr. Mehmet KUTLU
Başkan

Başvuru Numarası	2021-248
Sorumlu Araştırmacı	Doç. Dr. Macit YILMAZ
Araştırma Başlığı	Din Kültür ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Motivasyon Kaynakları
Toplantı Tarihi	31.01.2022
Karar Numarası	2022-01

- Araştırma başvurunuz etik açıdan uygun bulunmuştur.
- Araştırmaya Kurum İzni/İzinleri alındıktan sonra başlanması uygun bulunmuştur.
- Başvurunun, ekte belirtilen düzeltmelerin yapılması halinde tekrar değerlendirilmesine karar verilmiştir.*
- Araştırma projesi etik açıdan uygun olmadığından başvurunun reddine karar verilmiştir.

OSMANLI PARA VAKFI TARTIŞMALARINDA MÜELLİFİ MEÇHUL BİR RİSALE

A Treatise Of Unknown Author in the Ottoman Cash Waqf Debates

Mahmut Salih ESER

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku
PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
İstanbul/Türkiye
msaliheser@gmail.com
orcid.org/0009-0008-7410-1572

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 29 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 25 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2024

Atıf/Cite as: Eser, Mahmut Salih. "Osmanlı Para Vakfı Tartışmalarında Müellifi Meçhul Bir Risale".
Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 21 (Haziran 2024), 77-115.

<https://doi.org/10.59536/buiifd.1427575>

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

- * Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalında Prof. Dr. Vecdi Akyüz danışmanlığında hazırlamakta olduğum "16. Yüzyıl Osmanlı Para Vakfı Tartışmaları" başlıklı doktora tezinin ilk bulgularından hareketle yazılmıştır.
- ** Gazze'nin yiğit halkına ve aziz şehitlerine ithaf ettiğim bu makalenin yazılmasında önemli katkıları olan tez danışmanım Prof. Dr. Vecdi Akyüz'e, Prof. Dr. Sami Erdem'e ve Dr. Esra Kılavuz Eser'e teşekkürü borç bilirim.

ÖZ

Osmanlı dönemi hem bu dönemde ortaya çıkan yeni meseleler hem de Osmanlı ulehasının bunlara getirdiği farklı fikhî yaklaşımlar ve çözümler hasebiyle fıkıh ve fıkıh tarihi araştırmaları için önemli bir dönemi temsil etmektedir. Osmanlı hukuk düşüncesinin canlılık, derinlik ve çeşitliliğiyle tezahür ettiği tartışmalardan birisi de 16. yüzyılda para vakfının geçerliliği (sıhhat) ve bağlayıcılığı (lüzum) hakkında cereyan eden tartışmalardır. Bu çerçevede İbn Kemâl, Çivizâde, Fenârizâde, Sofyalı Bâlî, Ebussuûd, Birgivî gibi dönemin pek çok önemli isminin lehte veya aleyhte yazdığı metinler, verdiği fetvalar ve sultanın tercihini koyan hükm-i şerifler büyük oranda çağdaş araştırmacılar tarafından ele alınmış, yayımlanmış ve çeşitli çalışmalarda değerlendirilmiştir. Bu çalışma bu konuda yazılmış ve görebildiğimiz kadarıyla henüz kendisine atıfta bulunulmamış olan müellifi meçhul Türkçe bir risalenin incelenmesi ve tespit edilebilen tek nüshasının hafif transkripsiyon yöntemi kullanılarak neşredilmesi yoluyla literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

Para vakfının sıhhatine ve bağlayıcılığına karşı çıkan risalede müellif ile telif yeri ve tarihine ilişkin bilgiler kaydedilmediği için öncelikle bu hususlara dair değerlendirmeler ve ihtimaller ortaya konulacaktır. Bu bağlamda temel özelliklerinden, kapsamından ve öncelikli muhataplarından hareketle, risalenin kim tarafından ve tartışmaların hangi aşamasında kaleme alındığı, kazaskerliği döneminde para vakfının yasaklanmasını sağlayan Çivizâde'ye veya ilmiyeden ona yakın bir isme isnat edilip edilemeyeceği, para vakfı tartışmalarına İstanbul ve Rumeli dışından bir katkı olarak görülüp görülemeyeceği gibi sorulara cevap aranacaktır.

Risalede büyük oranda Osmanlı ilim çevrelerinde yaygın olan şerhli tercüme usulünü takip eden müellif, bu hususta Hanefî mezhebinin otorite eserlerinden *el-Hidâye*'yi esas almış, kendi değerlendirmelerine ise daha ziyade risalesinin son kısmında yer vermiştir. Para vakfı tartışmalarında ortaya konan metinler arasında, başlığında "lüzûm" geçen tek metin olan risalenin içeriğinde de bağlayıcılık konusu öne çıkmaktadır ve özellikle Züfer'e isnat edilen görüş hakkındaki itirazlar dile getirilmektedir. Müellif söz konusu görüşü Züfer'e aidiyeti açısından değil onun vakıf konusundaki genel yaklaşımını çerçevesinde değerlendirmekte ve bu görüşün para vakfı için geçerli ve yeterli bir dayanak olamayacağı sonucuna varmaktadır. Bu makalede, müellifi bilinmeyen risalede dile getirilen itirazlar para vakfı tartışmaları bağlamında ele alınacak ve ilmi çevrelerde karşılık bulup bulmadığı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Fıkhı, Osmanlı Hukuk Düşüncesi, Vakıf Hukuku, Para Vakfı, Çivizâde, Yazma Risale.

ABSTRACT

The Ottoman period represents an important period for fiqh and the history of fiqh studies due to both the new issues that emerged in this period and the different fiqh approaches and solutions that the Ottoman ulema brought to these issues. In the 16th century, one of the debates in which Ottoman legal thought manifested its liveliness, depth, and diversity was the debate over the validity (sıhhat) and bindingness (luzûm) of cash waqfs. In this context, many texts were written by prominent figures of the period such as Ibn Kemâl, Çivizâde, Fenârizâde, Bâlî of Sofia, Ebussuûd and Birgivî arguing in favor or against cash waqfs. Many contemporary scholars have studied, published, and evaluated the fatwas issued by them and the edicts (firmans) declaring the sultan's preferences. The purpose of this study is to provide a contribution to this rich literature by analyzing a Turkish treatise from an unknown author, which has not yet been cited as far as we are aware, and by publishing a transcription of the only copy that has been identified so far.

Since the treatise opposing the validity and bindingness of the cash waqf does not disclose the author's identity, the location and the date of composition, this study will initially present evaluations and possibilities regarding these issues. Reflecting on its basic features, scope, and primary addressees, answers will be sought to questions such as "who wrote the treatise and when during the debates", "can the text be attributed to Çivizâde, who banned cash waqfs during his tenure as kazasker (chief judge) or to a scholar close to him from ilmiyya (scholarly class)" and "can the text be considered a contribution to the cash waqf debates from outside Istanbul and Rumelia".

In his treatise, the author relies on 'al-Hidâya', one of the authoritative works of the Hanafi madhhab by following the annotated translation approach common in Ottoman scholarly circles, and includes the majority of his own evaluations in the last part of the treatise. This is the only text on the cash waqfs that makes mention of the concept of luzûm (bindingness) in its title, and this is the prominent lens through which the cash waqf is evaluated in the treatise. Also prominent in the treatise is the objection expressed to views that are attributed to Zufar. Rather than evaluating these views in terms of their attribution to Zufar, the author examines them within the context of Zufar's general theoretical approach to the waqf, concluding that his views cannot be used to establish the cash waqf on a valid and sufficient basis. This article discusses the objections raised in the treatise by the unknown author in the context of cash waqf debates and evaluates whether they received responses in scholarly circles.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Fiqh, Ottoman Legal Thought, Waqf Law, Cash Waqfs, Çivizâde, Manuscript Treatise.

Giriş

16. yüzyıl Osmanlı hukuk düşüncesinin farklı yönleriyle görülebileceği önemli tartışmalardan birisi, para vakfının geçerliliğine ve bağlayıcılığına yönelik tartışmalardır. İlimiyeden pek çok önemli ismin risale, mektup vs. ile yazılı olarak katkı sunduğu bu tartışmalar tarafımda hazırlanan bir doktora tezinde ayrıntılı olarak incelenmektedir. Tezim kapsamında 16. yüzyıl para vakfı tartışmalarına dair katalog taramaları yaparken çağdaş literatürde henüz atıfta bulunulmamış / yayınlanmamış bazı önemli metinlere ulaştım. İşte bu makalede, tespit edilen söz konusu metinlerden birisi olarak para vakfının cevazına karşı çıkan ve müellifi kesin olarak tespit edilemeyen Türkçe bir risaleyi¹ farklı açılardan inceleyecek ve tespit edebildiğim tek nüshasını hafif transkripsiyon usulü ile neşredeceğim.

Makalede öncelikle Hanefî vakıf hukukunun bazı genel esasları ve Osmanlı para vakfı tartışmalarının tarihi seyri özetleyip bazı temel sorular ortaya koyacağım. Ardından risalenin temel özellikleri, kapsamı, usul ve üslubu hakkında bilgiler vererek kim tarafından, nerede ve ne zaman kaleme alındığı, öncelikli muhataplarının kim(ler) olduğu ve para vakfı tartışmalarında nereye konumlandığı üzerine bazı ihtimalleri belirteceğim. Sonrasında ise Osmanlı ilmiyesine mensup olduğumu düşündüğüm müellifin para vakfına yönelik itiraz ve iddialarını risalenin kendi akışı ve bütünlüğünü de dikkate alarak inceleyeceğim. Makalenin sonunda ise risalenin çeviri yazısı ile yazma nüshadan bazı görsellere yer vereceğim.

Para Vakfı Tartışmasının Tarihi Seyri ve Bağlamı

Hanefî vakıf hukukunda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile en meşhur iki öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) bazı hususlarda ortak, bazı hususlarda ise farklı görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe esasen vakıf işlemine sıcak bakmamakta, sadece akâr tabir edilen arazi gibi gayrimenkullerin vakfedilmesini sahih görmekte, akâr dışındaki malların ebediyet (te'bîd) şartını gerçekleştirilemeyeceği kanaatini taşımaktadır. Bununla birlikte vakfedilen nesnenin (mevkûf) vakfeden kimsenin (vâkıf) mülkiyetinde kalmaya devam edeceği ve Allah Teâlâ'nın mülkiyetine intikal etmeyeceği görüşünden hareketle genel olarak vakfın bağlayıcılığına karşı çıkmakta, şu iki durumu istisna kabul etmektedir: Vâkıf henüz hayattayken hâkimin vakfın bağlayıcılığına hükmetmesi, vakfını vasiyet olarak yapan vâkıfın vefatıyla bağlayıcılığın gerçekleşmesi. Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise vakfı akârla sınırlı tutma görüşünü esas (kıyas) kabul etmekle birlikte menkullerin de istisna (istihsan) yolu ile vakfedilebileceğini kabul

¹ *Hâzâ mâ Kutibe fî Ademi Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr ve Luzûmih (Risâle fî Ademi Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr)* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/2), 284a-286b.

etmektedir. Ebû Yûsuf istihsan gerekçesi olarak sadece konuyla ilgili nassın varlığını dikkate alırken, Şeybânî ikinci bir istihsan gerekçesi olarak örfün (teâruf / teâmül) varlığını da yeterli görmektedir. Bu görüş farklılığının bir neticesi olarak Ebû Yûsuf'a göre yalnızca sahabe tarafından vakfedilmiş olan menkuller (yani at ve silah) vakfedilebilmektedir. Şeybânî'ye göre ise bunların yanı sıra vakfedilmeleri örf hâline gelmiş menkulleri, mesela balta, bel, keser, testere, cenaze salı, çömlek, kazan ve mushafı vakfetmek de sahihtir. Öte yandan Ebû Hanîfe'den farklı olarak Ebû Yûsuf vâkıfın "vakfettim" demesiyle, Şeybânî ise vakfettiği nesneyi mütevelliyeye teslim etmesiyle başka bir işleme gerek kalmaksızın bağlayıcı (lâzım) hâle geleceği görüşündedir.²

Hanefî mezhebinde menkul malların vakfı hususunda Ebû Hanîfe'den Şeybânî'ye doğru giderek genişleyen bir çerçevenin öne çıktığı, özellikle de Maveraünnehir fakihlerinin menkulün vakfı hususunda Şeybânî'nin örfe dayalı görüşünü benimsedikleri ve meseleyi örfün tahakkuk edip etmemesi noktasına kadar indirdikleri görülmektedir. Buna göre fukahâ, Şeybânî'nin caiz gördüğü menkullere -onun kavlinde geçmemekle birlikte- haklarında örf ortaya çıkan başka menkulleri de ilave etmiş; buna mukabil diğer bazı menkullerin vakfedilmesini ise, haklarında henüz örf oluşmadığı için geçersiz (batıl) görmüştür.³

Maveraünnehir'de telif edilen ve Osmanlı ilim çevrelerince muteber görülen Hanefî fıkıh eserlerinde menkul vakfından bahsedilirken caiz olmadığı açıkça belirtilen vakıflar arasında para vakıfları da yer almaktadır. Dirhem, dinar, akçe, filori gibi para çeşitlerinin vakfedilmesine yönelik bu menfî yaklaşım ilk dönem Osmanlı fakihlerince de sürdürülmüştür. Ancak muhtemelen 14. ve 15. yüzyıllardaki fetihlerden sonra ortaya çıkan yeni iktisadi şartlar, şehirlerin imar edilmesi ve tebaaya diyânî-hayrî hizmetlerin götürülmesi hususunda baş gösteren ihtiyaçlar vakıf sahasında da yeni bir alan genişlemesini beraberinde getirmiştir. Paranın vakfedilmesi uygulaması Rumeli başta olmak üzere yaygınlaşma sürecine girmiş ve muhtemelen âlimlerin çoğunun müsamahası ile varlığı genel kabul gören hatta takdir edilen bir konuma erişmiştir. Bu durum mezhep içerisindeki hâkim anlatı ve para vakfı hakkında

² Fahreddin el-Hasen b. Mansûr el-Özcendî Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân fî Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfeti'n-Nu'mân* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/159, 189-190; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *Kitâbu'l-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2002), 3/49-52; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *Muhtasaru'l-Vikâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/206-208.

³ Hanefî mezhebindeki vakıf hukukuna dair temel esaslara, görüş birlikteliklerine ve farklılıklarına bu makalenin ikinci bölümünde risale incelenirken ayrıntılı olarak yer verilecektir. Bütün bu meseleler için Kudûrî, İhtiyâr, Kenz, Hidâye, Mültekâ gibi muteber metinlerdeki "Kitâbu'l-Vakf" bölümlerine bakılabilir. Hanefî mezhebinde vakıf hukukunun gelişimini -Maveraünnehir fakihlerinin katkılarını öne çıkaracak şekilde- ele alan bir inceleme için bkz. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 139-229.

açıkça zikredilen menfi hüküm⁴ sebebiyle mezhebe muhalif görülen bir uygulamanın sisteme dahil olması açısından tartışmaya açılmış ve zamanla Osmanlı ilmiyesi tarafından kaleme alınan metinlere yansımaya başlamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 15. yüzyılın ikinci yarısında yazılan bazı fetva derlemelerinde ve şerhlerde, dirhem ve dinar vakfetmenin sahih olmadığı şeklindeki hâkim kavlin yanında, para vakfının sahih olduğu görüşünü içeren Züfer kavline⁵ de atıfta bulunulmaya başlanmıştır. Ancak gerek bu müspet atıflar gerekse 15. yüzyılın başlarından itibaren bizzat şeyhülislamın para vakfı kurarak veya tescil ederek ortaya koydukları teyit edici tavır, ilmiye içerisindeki tartışmaların önünü kesmemiştir.

Mevcut tespitlere göre Osmanlı para vakfı tartışmaları⁶ kapsamındaki ilk risaleyi 1526-1534 seneleri arasında şeyhülislamlık makamında bulunan İbn Kemâl (ö. 940/1534) telif etmiştir.⁷ Para vakfının sıhhat ve lüzumunu Züfer kavli üzerinden temellendirmeye çalışan İbn Kemâl'in para vakfına ilişkin hoşnutsuzluklara ve belki de tartışmalara yönelik erken bir cevap niteliğindeki bu risalesi muhalifleri ikna etmemiş ve muhtemelen para vakfına yönelik

⁴ Kemaluddin Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsi İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/203; Kıvâmu'ddin Emir Kâtib b. Emir Ömer el-İtkânî, *Gâyetü'l-Beyân Nâdiretü'z-Zemân fi Âhiri'l-Evân* (Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 2023), 9/285.

⁵ *Fetâvâ-yı Kadîhân* ve diğer bazı eserlerde geçen Züfer kavli şu şekildedir: “Züfer'den (rh) rivayet edildiğine göre; ona ‘Bir adam dirhemler veya yiyecek yahut keyli veya vezni mallar vakfetse [hükümü nedir?]’ [diye sorulunca] ‘Caizdir’ dedi. ‘Nasıl işletilecek?’ diye sorulunca da şöyle cevap verdi: ‘Dirhemler mudârabeye verilir, mudârabeden elde edilen fazlalık (kâr) vâkıfın şart ettiği cihete tasadduk edilir. Keyli ve vezni mallar ise satılır, elde edilen semen dirhemlerde olduğu üzere bidâaya yahut mudârabeye verilir.’” Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 3/190. Öte yandan bu kavil diğer bazı Hanefî metinlerinde “Züfer'in öğrencisi Muhammed b. Abdullah el-Ensâri (v. 215/830) tarafından nakledildiği” kaydıyla yer almaktadır. İncelediğimiz risalede de rivayetin kaynağının Ensâri olduğu açıkça belirtilmektedir: “...İllâ Ensâri'nin İmâm Züfer'den rivâyet[i] ile.”, “Ensâri'nin İmâm Züfer'den ‘Derâhim ile denânirin vakfi câ'izdir’ deyu nakl etdüğü”. Bkz. *Risâle fi Ademi Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/2), 286a. Züfer kavlinin Ensâri tarafından nakledilmiş olmasına ve Züfer'e aidiyetindeki şüphelere dair bazı değerlendirmeler için bkz. Bedir, Buhara Hukuk Okulu, 200.

⁶ Para vakfı tartışmalarının seyrine ve mahiyetine dair genel okumalar ve değerlendirmeler için bkz. Jon E. Mandaville, “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”, *International Journal of Middle East Studies* 10/3 (1979), 295-306; “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, çev. Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü* 51 (1998), 133-142; Mehmet Şimşek, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1985), 207-220; Nâsi Aslan, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Etkili Olan Faktörler”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 93-106; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 28-50; Emrullah Dumlu, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/44 (2015), 303-326. Tartışmanın daha ziyade siyasi ve sosyal taraflarını ortaya koymaya çalışan bir inceleme için bkz. Hasan Karataş, “The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 1/1 (2010), 45-66. Para vakıflarına dair çağdaş literatürü tespit edip genel olarak değerlendiren ve sahada yapılabilecek araştırmalara işaret eden önemli bir çalışma için bkz. Süleyman Kaya, “Para Vakıfları Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 1/1 (2003), 189-203.

⁷ Şemsüddin Ahmed b. Kemâl, Hazîhî Risâletün Latîfetün (Risale fi Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 708/37), 90a-90b. İbn Kemâl'in söz konusu risalesinin neşir, tercüme ve kısa değerlendirmesi için bkz. Tahsin Özcan, “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41.

eleştiriler giderek artmıştır. Yaygın bir tatbikata kavuşmakla birlikte muteber metinler tarafından desteklenmemesi ve dolayısıyla fikhî açıdan istenen meşru zemine oturtulamamış olması sebebiyle yeni ortaya çıkmış bir fikhî mesele (nâzile / vâkıa) niteliği taşıyan para vakfı uygulamasına ilk ciddi itiraz ise Rumeli Kazaskeri Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'den (ö. 954/1547) gelmiştir. 952/1545'te Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) şeyhülislam olmasıyla Rumeli kazaskerliği vazifesine atanan Çivizâde muhtemelen kısa bir süre sonra Kanunî Sultan Süleyman'ı (ö. 974/1566) ikna ederek para vakfının yasaklatılmasına dair bir hükm-i şerîf (ferman) çıkarılmasını sağlamıştır.⁸

Para vakfına yönelik yasağın tatbiki konulması Rumeli'deki vakıf hizmetlerinde aksamalara ve huzursuzluğa sebebiyet vermiş, ilmiyeden Sabık Şeyhülislam Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548) ve meşâyihden Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi (ö. 960/1553) gibi etkin zatlar Sultan'a ve Çivizâde'ye mektuplar yazarak yürürlükteki yasağı tenkit etmişlerdir.⁹ Öte yandan yasağı başta Şeyhülislam Ebussuûd Efendi olmak üzere ulemanın ekseriyeti de kabullenmemiş ve para vakfının cevazına yönelik fetva vermeye devam etmişlerdir. Bâlî Efendi'nin gayet açık bir şekilde ifade ettiği üzere kaza ve fetva arasındaki bu ikiliğin devam etmesi ve tartışmanın giderek derinleşmesi Ebussuûd'u 1546 tarihinde –hocası İbn Kemâl'in yaklaşımına benzer şekilde- ayrıntılı ve gerekçeli bir risale yazmaya sevk etmiştir.¹⁰ Ebussuûd bu risalesinde bir taraftan para vakfını Şeybânî'nin menkul vakfı hakkındaki teamül merkezli kavli üzerinden temellendirmeye çalışmış,¹¹ diğer taraftan Şeybânî kavli değil de Züfer kavli üzerinden temellendirildiğinde tescilin nasıl olacağını belirleyerek iki kademeli bir çözüm önermiştir.¹² Bunun üzerine Çivizâde hem Ebussuûd'un risalesine reddiye yazmış¹³ hem de

⁸ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanunî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 33-34.

⁹ Fenârîzâde'nin yazdığı mektup için bkz. Muhyiddin Çelebi Fenârîzâde, *Mektub* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, 188), 54b-56a. Bâlî Efendi'nin mektupları için bkz. Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 125-155.

¹⁰ Ebussuûd'un para vakfını savunan risalesi için bkz. Ebussuûd Mehmed b. Mehmed el-İmâdî, *Risâle fi Vakfî'n-Nukûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlübaba, 449/12), 105b-119b. Para vakfı tartışmalarını Ebussuûd'u merkeze alarak inceleyen bir çalışma için bkz. Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendi'nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58.

¹¹ Ebussuûd'un farklı metinlerden hareketle açıkladığı Şeybânî kavli şu şekilde özetlenebilir: Vakfedilmeleri hususunda örf bulunan menkullerin vakfedilmesi caizdir, böyle olmayanların vakfı ise caiz değildir. Buna göre hakkında örf olan testere, keser, balta, tencere, kazan, cenaze müstemilatı ve örtüsü, Mushaf ve cüz caizdir, hakkında teâruf olmayan ticaret eşyaları, elbise ve hayvan vakfedilmesi ise caiz değildir. Kitap vakfı hususunda ise ihtilaf vardır, esahh olan örf mahallinde caiz olmasıdır. Ebussuûd, *Risâle fi Vakfî'n-Nukûd* (Dügümlübaba, 449/12), 107a.

¹² Vâkıfın mevkûfu mütevellîye teslimi sonrasında -sûri bir prosedür olarak- hâkime başvurması, önce sıhhat sonra lüzum açısından vakfın iptalini talep etmesi, hâkimin ise Züfer kavline göre sıhate, Ebu Yûsuf ve Şeybânî kavline göre lüzûma hükmetmesi, böylelikle vakfın herkes nezdinde sahih ve lâzım hâle gelmesi

para vakfı yasağının arkasında durmuştur.¹⁴ Kanûnî Sultan Süleyman'ın bu aşamada kararsız kaldığı ya da kaza makamında olan Çivizâde'den yana tavır koyduğu, bununla birlikte Ebussuûd'un para vakfı lehine fetva vermeye devam etmesine de mani olmadığı, Çivizâde'nin 1547 senesinde vefat etmesine kadar bu karışıklığın devam ettiği söylenebilir. Çivizâde'nin vefatından sonra muhtemelen yasağa dair birikmiş yoğun şikâyetlerin de etkisiyle Ebussuûd, önde gelen ulema ile istişarelerde bulunmuştur. Böylece para vakıflarına yönelik yasağın kaldırılması talebi 1548 senesinde Sultan'a arz edilmiş; nihayet yasağın kaldırılmasına ve para vakıflarının tesciline ilişkin yeni bir hükm-i şerif çıkarılmıştır.¹⁵

Sonraki süreçte sultanın fermanı, şeyhülislam ve kazaskerlerin teşvikiyle para vakıflarının sayısında ve hacminde artış olduğu söylenebilir. Tartışmanın bu noktada bitmesi beklenmekte ise de yaklaşık on yıl sonra bu defa Müderris Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573) muhalif bir ses olarak ortaya çıkmıştır. Birgivî 1560 senesinde yazdığı *İnkâzu'l-hâlikîn*'de¹⁶ ve sonraki bazı eserlerinde bid'at, riba, 'îne (muâmele-i şer'iyye), miras gibi hakların zayi olması vb. noktalardan hareketle para vakfına itiraz etmekte ise de teknik ayrıntı ve fihri derinlik taşımayan bu metinlerin daha ziyade halkı irşâda yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Birgivî 1571'de ise bu kez ilmiye sınıfına hitap eden bir üslupla, Ebussuûd'un para vakıflarına dair risalesine itiraz sadedinde kapsamlı bir reddiye kaleme almıştır.¹⁷ Ancak bu ağır reddiye de para vakfına yönelik hâkim tavrı değiştirmemiş, Birgivî'nin Ebussuûd'dan bir sene kadar önce 1573'te vefat etmesiyle para vakfına karşı çıkan güçlü bir isim kalmamıştır. Yaklaşık bir buçuk asır süren tartışma ve müzakereler neticesinde para vakfının sıhhati ve lüzûmu müselleme hale gelmiş, Ebussuûd'un tescil aşamalarına yönelik düzenlemesi de yerleşik bir usul halini almıştır. Nitekim para vakıfları

şeklindeki iki kademeli tescilin nasıl olacağına dair bkz. Ebussuûd, *Risâle fî Vakfî'n-Nukûd* (Düğümlübaba, 449/12), 114a.

¹³ Çivizâde'nin Ebussuûd'a yönelik reddiyesi için bkz. Ahmet Akgündüz, "Nakid Para Vakfı İle İlgili Çivizâde'nin Ebussuûd'a Yazdığı Reddiye Risâlesi", *Vakıflar Dergisi*, (2019), 87-100.

¹⁴ Çivizâde'nin hayatı, eserleri, iktisadi meselelere ve özellikle para vakfına yönelik yaklaşımı hakkında genel bir çalışma için bkz. Necmettin Kızılkaya - Batuhan Buğra Akartepe, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi*, ed. Mehmet Bulut, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ) ve Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), 2021), 2/687-700.

¹⁵ Para vakfı yasağının kaldırılmasına yönelik hükm-i şerifin farklı nüshalarının neşri ve değerlendirmesi için bkz. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İlam Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 107-112; Mehmet Gel, "Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli 'Hükm-i Şerif'inin Yeni Bir Nüshası", *Gazi Akademik Bakış* 4/7 (2010), 185-192.

¹⁶ Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *İnkâzu'l-Hâlikîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1177/4), 80b.

¹⁷ Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *es-Seyfû's-Sârim fî Ademi Cevâzi Vakfî'l-Menkûl ve'd-Derâhim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlübaba, 449/13).120b-145b. Para vakfı tartışmalarını Birgivî'nin yaklaşımını merkeze alarak inceleyen bir çalışma için bkz. Necmeddin Güney, "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivî'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri", *Mütefekkir* 6/11 (2019), 13-32.

bundan sonraki dönemde sıhhat ve lüzum tartışmasından ziyade uygulama ve işletme açısından incelenmeye devam etmiştir.¹⁸

Bu makale esas itibariyle yukarıda özetlediğimiz vakfa dair genel yaklaşım ve Osmanlı para vakfi tartışmalarının tarihi seyri çerçevesinde müellifi tam olarak belli olmayan bir risalenin incelenmesi, aslının neşredilmesi ve böylelikle literatüre katkı sunulması gayesini taşımaktadır. Buna göre makalenin belli başlı soruları şu şekilde ifade edilebilir: 16. yüzyıl Osmanlı para vakfi tartışmalarında çağdaş literatürün atıfta bulunmadığı metinler var mıdır? Para vakfi tartışmalarında yazılan metinler sadece İstanbul ve Rumeli merkezli midir? Para vakfi aleyhindeki metinler Çivizâde ve Birgivi'nin yazdıkları ile sınırlı mıdır yoksa onların tavrını destekleyecek başka metinler üretilmiş midir? Katalog taramalarında tespit ettiğimiz bu yeni risale para vakfi tartışmasının hangi tarafında konumlanmaktadır? Bu risalenin yer, tarih, dil vs. özellikleri nelerdir? Risale tartışmaların seyri açısından bakıldığında hangi devrede kaleme alınmıştır ve öncelikli muhatabı kimdir? Risalenin özelliklerinden, içerdiği bilgi ve değerlendirmelerden hareketle müellifini tespit etmek mümkün müdür? Risale Çivizâde'ye veya ona yakın bir isme ait olabilir mi? Risale bu tartışmalarda nerede durmaktadır, hangi temel argümanları öne çıkarmakta ve para vakfi tartışmalarına nasıl bir katkı sunmaktadır? Aşağıda, bu ve benzeri sorulara cevap vermeye matuf çeşitli bilgi ve değerlendirmelere yer verilecektir.

1. Risale ve Müellifi Hakkında

1.1. Nüshanın Tanıtımı

Bu makalede inceleme konusu yaptığımız risale, Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Koleksiyonunda 160/2 numarasıyla kayıtlı olup 284a-286b arasında bulunmaktadır.¹⁹ Üç yaprak üzerine, sayfada yirmi altı satır olacak şekilde ta'lik veya ince divânî kırmacı hattıyla yazılmış olan risale 255x170, 200x120 mm. ölçülerindedir. Risalenin yer aldığı 160 numaralı mecmuanın içerisinde sadece iki metin yer almaktadır. İlk metin meşhur Hanefi fakihî Rükneddin el-Kirmânî'nin (ö. 543/1149) *el-Îzâh* adlı eseri olup nesih kırmacı hattıyla

¹⁸ Para vakıflarıyla ilgili temel tartışmaların tamamlanmış olması sonraki dönem fetva eserleri üzerinden de okunabilir. Sözgelimi Osmanlı döneminde yazılan en geniş ve muteber fetva mecmualarından olan ve vakıf meselelerine hayli geniş yer ayıran *Fetâvâ-yı Âli Efendi*'de vakfın sıhhat ve lüzumuna dair fetvaların hayli sınırlı olduğu görülmektedir. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Âli Efendi*, haz. Esra Kılavuz Eser (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 1/249-312.

¹⁹ *Hâzâ mâ Kutibe fî Ademi Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr ve Luzûmih* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/2), 284a-286b.

yazılmıştır.²⁰ Risalenin nüsha içerisindeki orijinal başlığı “*Hâzâ mâ Kûtibe fî Ademi Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr ve Lüzûmihi*” (Bu, Dirhem ve Dinarları Vakfetmenin Caiz ve Bağlayıcı Olmaması Hakkında Yazılandır)²¹ şeklinde ise de muhtemelen kataloglama esnasında “*Risâle fî Ademi Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr*” şeklinde bir başlık tercih edilmiştir.

Risalede müellif ile telif ve istinsah yeri ve tarihine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak mecmuada risaleden hemen önce yer alan *el-Îzâh*'ın ferağ kaydında 941 tarihinde Menteşe Yaranköy'de istinsah edildiği belirtilmektedir.²² Risale *el-Îzâh*'tan hemen sonra, cildin orijinal bütünlüğü içerisinde aynı özellikteki varaklara farklı hatla yazılmış olduğundan kitaptan kalan boş sayfalara sonradan eklenmiş olduğu intibamı vermektedir. Buna göre risalenin 941 senesinden sonraki bir tarihte Muğla-Menteşe civarında yazıldığı söylenebilir.²³ Üzerindeki vakıf kayıtlarından ve kütüphane mühürlerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu mecmua ilk olarak 1085/1674 yılında vakfedilmiş ve bir şekilde Menteşe'den İzmir'e intikal etmiştir. Burada 1251/1835 senesinde Hisar Camii önünden satın alınarak Salepçizâde (sonraki adıyla Salepçioğlu) Kütüphanesi'ne vakfedilmiş ve farklı süreçlerden sonra nihayet Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Koleksiyonuna dahil edilmiştir. Başka bir nüshasını tespit edemediğimiz risalenin yazıldığı dönemde ve sonrasında Menteşe-İzmir civarında kaldığı, İstanbul ve çevresine bu haliyle ulaşamadığı düşünülebilir.

Nüshada başlıktan sonra giriş sadedinde sadece besmele yer almakta olup risalede hamdele, salvele, dua, risalenin amacı ve müellifi gibi hususlar bulunmamaktadır. Risale besmeleden hemen sonra *el-Hidâye fî Şerhi'l-Bidâye*'den²⁴ alıntılanan bir metinle

²⁰ Ebu'l-fadl Rüknuddin Abdurrahman el-Kirmânî, *el-Îzâh* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/1), 1a-283b. Kataloglamada cilt içerisindeki kitap ve risalenin varak numaraları sehven 1-383 ve 383-386 şeklinde kaydedilmiştir. Öte yandan nüshada *el-Îzâh*'ın tetimme kaydında sehven “تم كتاب التجريد” ibaresi yer almaktadır. Müellifin bu iki eseri zaman zaman karıştırılmaktaysa da bu nüshadaki metin *el-Îzah*'tır. Nüshanın başındaki orijinal başlıkta ve hâlihazırdaki kataloglamada da eser *el-Îzâh* olarak kaydedilmiştir.

²¹ “هذا ما كتب في عدم جواز وقف الدراهم والدنانير ولزومه” *Ademu Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284a.

²² Kirmânî, *el-Îzâh* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/1), 283b.

²³ Nüshadaki hattın ta'lik başlangıcı veya ince divânî kırması olmasının da bu tarihlendirme ile örtüştüğü söylenebilir. Nitekim 16. Yüzyılın ortalarında bilhassa payitahtta ta'lik kullanımından divânî kullanımına doğru geçişin hızlanarak devam ettiği kaydedilmektedir. Söz konusu hatların gelişimi ve 16. yüzyıldaki kullanımı için bkz. Ali Alparşlan, “Divânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/445; Uğur Derman, “Ta'lik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/507-508.

²⁴ Müellifin risalesini büyük oranda Hanefî fıkhnın meşhur ve muteber metinlerinden biri olan *el-Hidâye* üzerinden inşa etmiş olması dikkat çekicidir. Söz konusu eser Burhâneddin el-Mergînânî'nin (v. 593/1197) yine kendi eseri *Bidâyetü'l-Mübtedî* adlı metnine yaptığı şerhtir. *Bidâyetü'l-Mübtedî* ise Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-Sağîr*'i ile Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar*'ındaki meseleleri temel alarak hazırlanmıştır. Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

başlamaktadır. Risalenin tamamında aslıyla iktibas edilen ve üst tarafına çizgi çekilerek vurgulanan bütün metinler *Hidâye*'den olup Arapçadır. Bu alıntılarının tercümesi ve getirilen diğer açıklamalar ise sade ve akıcı bir Türkçe ile kaleme alınmıştır.²⁵ Risalenin hattı büyük oranda okunaklı olmakla birlikte zaman zaman bazı kelimelerdeki imla farklılıkları ve yazım hataları okumayı güçleştirebilmekte ve risalenin henüz tamamlanmamış bir taslak olabileceği intibahını uyandırmaktadır.

1.2. Risale ve Müellifine Dair Bazı Değerlendirmeler

Osmanlı para vakfı tartışmalarında her iki taraf da kendi görüşlerini temellendirmek ve muarızlarına cevap vermek gayesiyle çeşitli türlerde metinler kaleme almışlardır. Bazısı risale bazısı mektup formunda yazılan bu metinlerin içeriği de farklılık göstermekte olup bazısında telif ve iddia yönü, bazısında şerh yönü, bazısında ise reddiye yönü ağır basmaktadır. İncelediğimiz risalenin ilk dörtte üçlük kısmının Osmanlı telif türlerinden olan şerhli tercüme üslubuyla yazıldığı görülmektedir. Müellif burada *Hidâye*'deki Kitâbu'l-Vakf'tan vakfın bağlayıcılığı ve menkulün vakfedilmesi ile irtibatlı bazı önemli meseleleri alıntılanmış, tercüme etmiş ve yer yer izah etmiştir. Müellifin bu izahları *Hidâye* metnini açıklamaya ve para vakfi meselesiyle irtibat kuracak şekilde bazı kısımları belirginleştirmeye yönelik olup hemen tamamı *Hidâye* metni ile uyumludur ve Mergînânî'ye yönelik herhangi bir itiraz içermemektedir. Müellifin, risalesini *Hidâye*'deki metin ve akış üzerinden oluşturması sadece kolaylık maksadıyla olmayıp Osmanlı ilim çevrelerinde güçlü bir otoriteyi temsil eden ve para vakfına dair diğer risalelerde de öncelikle atıfta bulunulan muteber bir metinden hareket ederek sözünü kuvvetlendirmek istemesiyle açıklanabilir. Öte yandan söyleyeceği sözü metin-şerh usulü içerisinde söylemesi itibarıyla de müellif bizzat geleneğin içindedir ve aslında Mergînânî'nin *Kudûrî* metniyle olan ilişkisinin bir benzerini kendisi *Hidâye* metniyle kurmuş görünmektedir. Nitekim mezhepte daha temel metinler olarak görülen *Kudûrî*'ye ve Şeybânî'nin *Mebûrî*'una kendisi müstakil olarak müracaat etmemekte, *Hidâye*'deki alıntı ve akış çerçevesinde bunlara işaret etmekle yetinmektedir.

Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471. Mergînânî'nin şerhi makalenin devamında kısaca "Hidâye", Kudûrî'nin muhtasarı ise kısaca "Kudûrî" şeklinde ifade edilecektir.

²⁵ Kanaatimizce risale dönemin Türkçesini yansıması açısından oldukça kıymetlidir. Pek çok kelime günümüzdeki kullanıma yakın bir Türkçe ile tercüme edilmiş (öküz, ikinci, öğrenmek, öğretmek, okutmak, balta, bel, keser, testere vd.) ve dahası fıkıh kavramları bile sadeleştirilmeye çalışılmıştır (ma'dûm: yok bir nesne, menkul: bir yerden bir yere iletilen; kurbet: Allah Teâlâ'ya olan yakınlık vd.). Arapça veya Farsça terkipler yok denecek kadar azdır ve özellikle tümleç kullanımları dikkat çekicidir (ölçek, olduğunleyin, onlarcileyin vd.).

Müellif risalede bu eserler dışında -çoğu Hanefî mezhebinden olmak üzere- pek çok farklı esere atıfta bulunmaktadır. Bunlar arasında *Hidâye* şerhlerinin yanı sıra diğer muhtasar ve muteber metinlere dair şerhler, Maveraünnehir fakihlerine ait meşhur fetva mecmuaları ve fakihlerin hilâflarına yönelik eserler dikkat çekmektedir.²⁶ Müellif bu eserlere özetle Züfer'in vakıf sahasında Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğuna, para vakfının bütün mezhep imamları nezdinde caiz olmadığına, para vakfının geçersizliğine dair ittifak oluştuğuna ve ayrıca Züfer kavlinin pek çok kitapta yer aldığına dikkat çekmek için müracaat etmiştir. Müellif böylelikle üst bir otorite metni (*Hidâye*) esas alarak oluşturduğu yapı içerisindeki iddia ve tespitlerini de otoriteler (daha ziyade Maveraünnehir meşâyih) eliyle sağlamlaştırmaktır. Kanaatimizce risaledeki nakil merkezli ve şerh yoğunluklu akış, müellifin hâkim görüşe riayet etme ve kendi sözünü ihtiyatlı söyleme yaklaşımı Osmanlı ilmiyesi içerisinde yer aldığını, diğer bir deyişle Hanefî mezhebindeki metinlerden, bunlar arasındaki ilişkilerden ve mezhep içinde fıkıh yapma tarzından haberdar olduğunu göstermektedir.

Öte yandan risalede ismi geçen müellifler arasında dönem olarak müellife en yakın olanlar Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm (861/1457), Bedrüddin el-'Aynî (855/1451) ve Bedrüddin es-Simâvî'dir (823/1420) ki bunlar daha ziyade Mısır / Memlük ilim çevrelerindedir.²⁷ Müellif risalede İstanbul'daki ilim çevrelerine ait metinlere ve özellikle para vakfı tartışmalarına dair İbn Kemâl, Çivizâde, Ebussuûd, Birgivî gibi isimlerin telif ettiği risalelere doğrudan atıfta bulunmamaktadır. Bununla birlikte para vakfı taraftarlarının bazı temel iddialarından haberdardır ve zaten risalesi bu iddialara cevap niteliğindedir. Nitekim müellif Züfer kavline göre para vakfının hâkimin hükmü ile bağlayıcılık kazanabileceği iddiasına itiraz ederken "Hâliyen 'hük-m-i kâdî ile lâzım olur' diyen efendilerimizin kelâmları fehm olunmak müşkil, bir nakl izhâr etmezler ki şüphe merfû' ola"²⁸ demektedir. Burada kullandığı "efendilerimiz" tabiri ile muhtemelen halihazırda hayatta olan Osmanlı ilmiyesini ve özellikle yukarıda ismi geçen zatları kastetmekte ve onlara fıkıh yapmanın ortak zemini olarak nakle dayanma esasını hatırlatmaktadır. Ancak alıntıladığımız bu ibaredeki "kelâmlar" ibaresi de

²⁶ *el-Muhîtu'l-Burhânî* (2 defa), *Mi'râcü'd-Dirâye* (2 defa), *Fethu'l-Kadîr* (2 defa), *el-Muhîtu's-Serahsî*, *Şerhu't-Tahâvî*, *el-İhtiyâr*, *Remzu'l-Hakâik*, *Şerhu'z-Zâhidî*, *Şerhu'l-Akta'*, *Gâyetü'l-Beyân*, *Rahmetü'l-Ümme fi'htilâfî'l-Eimme*, *'Uyûnu'l-Mezâhib*, *el-Muğnî*, *el-İfsâh*, *Nevâzil*, *Mecma'u'l-Fetâvâ*, *Fusûlü'l-İmâdî*, *Fusûlü'l-Üştrûşeni*, *Câmi'u'l-Fusûleyn*, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, *ez-Zehîra*, *Fetâvâ Kâdîhân*, *el-Hulâsa*, *'Attâbiyye*, *Tatarhâniyye*.

²⁷ Müellifin gerek risalesini *el-Hidâye*'yi merkeze alarak telif etmesi gerekse Memlük coğrafyası Hanefî fakihlerinden yoğun bir şekilde istifade etmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda "*el-Hidâye* Şerhleri Dönemi" ve "Memlük Hanefîliği" gibi önemli kavramları ortaya koyan ve bu ilmî çevrenin Osmanlı coğrafyası üzerindeki etkisine işaret eden bir çalışma için bkz. Yasir Beyatlı, "Hanefî Mezhebinin Tarihi Seyrinde Bir Merhale: Memlük Hanefîliği", *Memlükler Dönemi İlim Gelenegi* (13.-14. Yüzyıllar), kitap editörü Halil Haçabay vd., 109-177 (Istanbul University Press, 2023), 146-148, 167-169.

²⁸ *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 286a.

kanaatimizce “yazdıkları metinler/risaleler” olarak okunmaya elverişli değildir. Zira risale içerisinde belirli bir isme işaret edilmemekte, herhangi bir metinle alakalı iktibas veya atıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada tartışmaların seyri açısından bakıldığında risalenin hangi devrede kaleme alındığı, öncelikli muhatabının kim olduğu ve risaleyi telif edenin kim olduğu soruları gündeme gelmektedir.

Vakfın bağlayıcılığı ve Züfer kavli ile ilgili meselelerinin öne çıktığı risalede Züfer’in Hanefî mezhebindeki genel vakıf anlatısında nerede durduğu, mezhebin imamları arasındaki ittifak ve hilafar açısından belirginleştirilmektedir. Söz konusu Züfer kavlinin Züfer’in genel yaklaşımıyla uyumlu olmadığını iddia eden müellif, ayrıca bu kavil kabul edilse bile tescilin buna göre yapılamayacağı şeklinde bir itiraz dile getirmektedir. Öte yandan Şeybânî’nin teâruf kavli üzere para vakfının sıhhatine hükmedilip edilemeyeceği, tescilde iki kademeli usulün uygulanıp uygulanamayacağı gibi meselelere risalede yer verilmemektedir. Buna göre risalede Züfer kavlini esas almayı ve tek kademeli tescili teklif eden İbn Kemâl’e cevap verilmekte ise de Ebussuûd’un öncelikle Şeybânî kavlinin esas alınması, bu olmadığında Züfer kavli üzere çift kademeli tescile gidilmesi yönündeki tekliflerine değinilmemektedir. Bu tespitten hareketle risalenin Ebussuûd’un meşhur risalesinden önce telif edilmiş olduğu söylenebilir.

Öte yandan risale ile aynı cilt içerisindeki *el-İzâh*’ın ferağ kaydında yer alan tarih ve yer bilgisi de (941, Menteşe)²⁹ bize bazı önemli ipuçları vermektedir. Buna göre incelediğimiz risale İbn Kemal’in vefatından (940) sonraki dönemde yazılmıştır ve dolayısıyla İbn Kemal’in risalesine cevap veriyor olması imkân dahilindedir. Yine bilindiği üzere Menteşe, para vakfi tartışmalarında önemli yeri olan Çivizâde’nin memleketidir ve o dönemde ilmî hareketliliğiyle öne çıkan bölgelerdendir. Bu yöreden çıkarak ilmiyede ilerleyen ve nihayet 945 tarihinde şeyhülislam olan ancak yaşanan sert tartışmalar neticesinde 949 tarihinde azledilen ve 950 tarihinde oğluyla hacca giden Çivizâde’nin bu süre zarfında İstanbul’un yanı sıra memleketi Menteşe’de de vakit geçirmiş olması muhtemeldir. Bu noktada risalenin Çivizâde tarafından Menteşe’de bulunduğu bir dönemde yazılmış olması da bir ihtimal olarak akla gelmektedir.

²⁹ Kirmânî, *el-İzâh* (İzmir, 160/2), 283b. Kayıta “Menteşe’nin Yaranköy Köyü” şeklinde geçen yer, günümüzde Muğla-Denizli karayolu kenarında bulunan ve Menteşe ilçesine bağlı olan Yaraş Köyü (Mahallesi) olabileceği gibi Bodrum tarafındaki Yaran Dağı civarında yer alan bir başka köy de olabilir. Merkeze yakınlık açısından Yaraş ihtimali öne çıkarken, köyle aynı adı taşıması ve bazı kaynaklardaki bilgiye göre Çivizâde’nin de memleketi olan Milas’a daha yakın olması sebebiyle Yaran Dağı ihtimali de kuvvetli durmaktadır.

Çivizâde'nin Ebussuûd'a yönelik reddiyesi malum ve meşhur olup daha önce literatürde incelenmişse de onun daha öncesinde para vakfını yasaklatmak için sultana bir arzda bulunduğu da belirtilmektedir. Elimizdeki risale atıfta bulunulan kaynakların benzerlik taşıması ve nakil odaklı itirazların ağırlıkta olması sebebiyle Çivizâde'nin yaklaşımına yakın durmaktadır. Ayrıca risale, gerek sonraki süreçte tartışmaların devamında ortaya çıkan ayrıntıları içermemesi gerekse de tartışmaya müdahil olan isimlerin yazdıklarına atıfta bulunmaması sebebiyle para vakfı tartışmalarında ortaya konmuş olan metinlerin pek çoğundan daha önce yazıldığı intibayı vermektedir. Bunun dışında dilinin Türkçe olması ve sadeliği açısından da Çivizâde'nin tarzıyla benzerlik göstermektedir.

Yukarıda serdedilen mülâhazalar ışığında risalenin ortaya çıkıp dolaştığı dönem ve bölge, para vakfına karşı içerdiği ve içermediği itirazlar, muhatap aldığı ve almadığı muhtemel metinler ile dil özellikleri açısından Çivizâde'ye isnat edilmesi ihtimal dahilindedir. Öte yandan Çivizâde'nin kendi şeyhülislamlığı döneminde para vakfına bir itiraz getirdiği görülmemektedir. Dolayısıyla bu risale, onun şeyhülislamıktan azledildikten sonraki süreçte üzerine eğildiği ve meseleyi Sultan'a arz etmesine temel teşkil edebilecek şekilde hazırladığı bir taslak olarak da okunabilir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla risaleye sonraki süreçte ne Çivizâde ne de başka bir isim tarafından herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Çivizâde'nin Sultan'a arz ettiği düşünülen ve henüz ulaşılamayan metinle mukayese imkânı yoktur. Dolayısıyla risalenin Çivizâde'ye aidiyeti bir ihtimalden öteye gidememektedir. Öte yandan risale Çivizâde'ye ait görülmediği takdirde Osmanlı ilmiyesi içerisinden, fıkıh yapma geleneğine ve literatüre hâkim, Çivizâde'ye yakın ve muhtemelen hemşehrisi olan bir isme ait görülebilir. Bu durumda ilmiyeden para vakfına karşı çıkanların Çivizâde ve Birgivî'den ibaret olmadığı, başka isimlerin de bu doğrultuda görüş belirtip metin ürettiği ve dahası İstanbul ve Rumeli dışındaki coğrafyalardan da literatüre katkı sağlandığı söylenebilir.

Her hâlükârda risale Osmanlı para vakfı tartışmalarının henüz hareketlendiği ve metinlerin kaleme alınmaya başlandığı bir dönemde, muhtemelen İbn Kemâl'in risalesi ile Ebussuûd'un risalesi arasındaki bir devrede telif edilmiş olması hasebiyle önem arz etmekte ve incelenmeye değer durmaktadır.

1.3. Risalenin Çeviri Yazısında İzlenen Yöntem

Makalenin son kısmında incelediğimiz risalenin tespit edebildiğimiz tek nüshası sadeleştirilmeksizin ve olabildiğince yazıldığı hâliyle hafif transkripsiyon usulü esas alınarak neşredilmiştir.

Risalede üst tarafı çizilerek vurgulanan ve tamamı *el-Hidāye fî Şerhi'l-Bidāye*'den iktibas edilmiş olan Arapça metinler makalemizde tırnak içine alınarak verilmiştir. Nüshada “ح” veya “رحم” kısaltmaları “رحمه الله / rahimehullāh”; Ebū Ḥanīfe'yi kasteden “أبو ح” veya “ح” kısaltmaları ise “أبو حنيفة / Ebū Ḥanīfe”, “ع م” kısaltması ise “عليه السلام” olarak tam hâliyle yazılmıştır.

Türkçe ana metinde hafif transkripsiyona başvurulmuştur. Buna göre uzun vokaller (ā, ī, ū), ayn harfleri (‘), hemze (’) şeklinde yazılmıştır. Kelime başındaki hemzelerde karışıklık olmayacağı için işaret kullanılmamıştır. Şahıs ve eser isimlerinde ise ağır transkripsiyona gidilmiş, yerine göre (h, ħ, t, z, k, ş vb.) harfler kullanılmıştır. İhtiyaç hâlinde nadiren [...] içerisinde ilaveler yapılmıştır.

Risalede anlar/onlar, öyleye/eyleye, etdikde/etdükte, kacan/kaçan vb. aynı manada kullanılan ama farklı yazılmış olan pek çok kelime olup bu tür farklı kullanımlar bilinçli olarak korunmuştur. Nüshadaki varak numaraları varak başında kaydedilmiş, Arapça metne denk gelmesi hâlinde Türkçe metnin başladığı yere kaydırılmıştır.

2. Risalede Paranın Vakfedilmesine Yönelik İtirazlar

Çalışmamıza konu olan risale başlıca iki kısımdan oluşmakta olup ilk beşte dördümlük kısmı genel olarak vakfın tarifi, sıhhat ve lüzûmu, vakfedilmesi caiz olan ve olmayan menkuller gibi temel konulara ilişkin arka planı sunmaktadır.³⁰ Geriye kalan beşte birlik kısımda ise özel olarak para vakfının sıhhat ve lüzumu ele alınmakta, müellif para vakfi hususundaki yaklaşımını burada açıkça belirtmektedir. Makalede, müellifin kendi görüşlerini temellendirirken gözettiği usule de dikkat çekmek üzere, risalesindeki tertibi ana hatlarıyla koruyacağım.

2.1. Vakfın Bağlayıcılığı Hakkındaki Tartışmalar

Para vakfi tartışmalarındaki diğer risalelere benzer şekilde bu risalede de para vakfının sıhhati ve lüzumu konularına ağırlık verilmiştir. Bununla birlikte risale, para vakfi tartışmalarına yönelik telif edilen metinler içerisinde başlığında “lüzûm” (bağlayıcılık) ibaresi geçen tek metindir. Risalede ele alınan ilk mesele genel olarak vakfın bağlayıcılığı, son mesele ise Züfer kavline göre dirhem vakfının bağlayıcılığı hakkındadır ve aralarda geçen diğer başlıklara nazaran risaledeki odak noktası daha ziyade “bağlayıcılık” konusudur.

³⁰ Ademu Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânir (İzmir, 160/2), 284a-286a.

Müellif vakfın bağlayıcılığı meselesine *Hidâye*'de vakıf bölümünün hemen girişinde verilen ve aslında *Kudûri*'den iktibas edilmiş olan bir metin ile başlamaktadır. “Vâkıfın vakfettiği nesne üzerindeki mülkiyetinin ortadan kalkması” meselesi hakkındaki bu alıntıda vakfın “lüzumu”, “lâzım olması” vb. kavramlar geçmemekte ise de müellif, alıntılacağı metin üzerindeki açıklamalarında bu kavramlara başvurmuş, mülkiyetin ortadan kalkması ile vakfın bağlayıcılık kazanması arasındaki bağlantıya dikkat çekmiş, böylelikle sözü daha ilk baştan tartışmanın ana kavramları olan sıhhat-lüzum eksenine taşımıştır.

Kudûri'deki söz konusu metne ve müellifin açıklamalarına göre mesele özetle şu şekildedir: Ebû Hanîfe'ye göre vakıfta asıl olan vâkıfın mevkûf üzerindeki mülkiyetinin devamlı olmasıdır. Bunun yansıması olarak vâkıf vakfından dönüp vakfettiği şey üzerinde istediği şekilde tasarrufta bulunabilmektedir. Yine vâkıf öldüğünde mirasçılar vakfın devamını kabul etmezlerse vakfedilen şey mirasa konu edilmekte, aksine vakfın devamını talep ederlerse vakıf lâzım hâle gelmektedir. Yani Ebû Hanîfe'ye göre vakfın bizatihi bağlayıcılığından söz edilemez. Vakfın bağlayıcı olması için iki istisnai yol vardır: i. Hâkimin “mevkûfun artık vakıf vasfı taşıdığına ve vâkıfın onun üzerindeki mülkiyetinin ortadan kalktığına” hükmetmesi (tescil) ii. Vâkıfın vakfı kendi ölümüne bağlı bir tasarruf kılması (ta'lik). İkinci şıkta işaret edilen vasiyet diğer vasiyetler gibi olup ancak ölümden sonra yürürlüğe girmekte ve malın üçte biri hakkında bağlayıcı olabilmektedir. Öte yandan vâkıfın mevkûf üzerindeki mülkiyeti Ebu Yûsuf'a göre yalnızca “Vakfettim” demesiyle; Şeybânî'ye göre ise vâkıfın vakfa bir müteveli tayin edip mevkûfu ona teslim etmesiyle ortadan kalkmaktadır. Mülkiyetin sona ermesi ile vakıf bağlayıcılık kazanmakta ve geri dönülemez, iptal edilemez bir statüye kavuşmaktadır.³¹

Kudûri'deki alıntıdan sonra *Hidâye* müellifi Mergînânî, Hanefî mezhebi imamlarının vakfın bağlayıcılığı konusundaki yaklaşım farklılıklarının tercih ettikleri vakıf tariflerine de yansıdığına işaret etmektedir. Mergînânî ve müellifin açıklamalarına göre “vakf” lügatte “habs etmek (engellemek, alıkoymak, geri bırakmak)” anlamında olup şer'î açıdan tariflerinde ise bazı farklılıklar vardır: Ebû Hanîfe nezdinde vakıf “bir ayn'ı kendisi vâkıfın milkinde (mülkiyetinde) kalmak üzere habs etmek ve menfaatini (hâsıl olan fâidesini) sadaka eylemek”tir. Dolayısıyla vakıf, kişinin tasarrufundan dönebilmesi ve verdiğini geri alabilmesi

³¹ *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284a. Nüshada müellif tarafından parçalar halinde nakledilip ardından tercüme ve izah getirilen *Hidâye / Kudûri* metni için bkz. Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübedî* (*Abdulhay el-Leknevî Şerhi ile*) (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ülûmi'l-İslâmiyye, 1417), 4/426-427, 434-437; küçük yer değişiklikleriyle Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûri* (*Mustafa el-Kasimî Şerhi ile*) (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2022), 307-309.

açısından âriyete (ödünç vermeye) benzemektedir.³² Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre ise vakıf “bir ayn'ı kendisi Allah Teâla'nın mülkiyeti hükmünde kalmak ve menfaati kullara ait olmak üzere habs etmek”tir. Bu tarife göre mevkuûf üzerindeki mülkiyet vâkıf hakkında ortadan kalkmakta ve Allah Teâlâ'ya intikal etmektedir. Böylelikle vakıf bağlayıcı hâle gelmekte, vâkıfın kendisi hayattayken vakfettiği mal üzerinde satma gibi bir tasarruf hakkı kalmadığı gibi ölünce mirasa da konu olmamaktadır.³³

Müellif vakfın tarifi ve bağlayıcılığı hususunda *Hidâye*'den yaptığı alıntıyı açıkladıktan sonra, alıntıda geçmeyen önemli bir noktaya daha dikkat çekmekte ve para vakfi tartışmalarındaki önemi dolayısıyla mezhep imamlarından Züfer'in durduğu yeri açıklığa kavuşturmaktadır. Buna göre Züfer de Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi Ebû Hanîfe'nin ashabındandır. Mezhebe ait kitaplardaki usule göre bir meselede Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında görüş farklılığı (hilâf) varsa fukahânın adeti bunu tarafların gerekçeleri ile ortaya koymaktır. Kitaplarda vakfın bağlayıcılığı hakkında Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasındaki görüş ayrılığı nakledilmişse de Züfer'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğine dair bir bilgi nakledilmemiştir. Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki Züfer vakıf hususunda hocası Ebû Hanîfe'yle aynı görüştedir ve onun nezdinde de vakıf caiz olmakla birlikte bağlayıcı değildir. Müellif bu çıkarımının *el-Muhîtu's-Serahsî*, *Şerhu't-Tahâvî*, *el-İhtiyâr*, *Şerhu'z-Zâhidî ve Şerhu'l-Akta'* ve *Şerhu'l-Aynî (Remzu'l-Hakâik)*'de de açıkça belirtildiğini ilave etmektedir.³⁴

Görüldüğü üzere müellifin burada varmak istediği esas nokta vakfın bağlayıcılığı hakkında Züfer'in yaklaşımını “Vakfın bağlayıcılığı hususunda Züfer de Ebû Hanîfe ile hemfikirdir, vakıf mutlak olarak bağlayıcı değildir” şeklinde belirginleştirmektir. Bu hüküm kabul edildiği takdirde Züfer kavli ile para vakfının bağlayıcılığına hükmetme imkânının olmadığı, dolayısıyla Züfer kavlinin yetersizliği anlaşılmış olacaktır. Zira geriye sadece Züfer kavli ile dirhem vakfının sıhhatinin temellendirilmesi kalacaktır ki bununla muarızların maksadı gerçekleşmemektedir. Nitekim müellif bu iddiasını risalesinin son ve toparlayıcı

³² Mergînânî “menfaatin sadaka olarak verilmesi” hususunda Ebû Hanîfe'ye atfedilmekle birlikte tevîl edilegelen bir diğer görüşe daha yer verir: Buna göre menfaat ma'dûm yani “yok bir nesne”dir ve ma'dûmun tek başına tasadduk edilmesi sahih değildir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe nezdinde kıyas, vakfın “caiz” olmamasıdır. Bu hususun Şeybânî'nin *Mabsûtu*'unda da geçtiğini belirten Mergînânî bu görüşü kabul etmemekte, esahh olan görüşe göre buradaki “caiz” ifadesinin “sahih” değil de “lâzım” anlamında kullanıldığını, nitekim âriyetin de bağlayıcı olmadığını belirtmektedir. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/426.

³³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/427; *Ademu Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284a.

³⁴ *Ademu Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284a-b.

kısımında, bağlayıcılık meselesini dirhem vakfı özelinde ele alırken yeniden vurgulamaktadır.³⁵

2.2. Mevkûfun Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar

2.2.1. Mevkûfun Mahiyetine Genel Bakış: Akâr-Menkûl Ayrımı

Müellif risalesinde *-Kudûrî* ve *Hidâye*'deki akışa riayetle- öncelikle vakfın bağlayıcılığı meselesine genel bir giriş yapmış ve böylelikle para vakfının bağlayıcılığına yönelik belirteceği nihai görüşe zemin hazırlamıştır. Sonrasında ise para vakfının sıhhati tartışmalarının bir parçası olarak vakfedilebilen ve vakfedilemeyen şeylerin ne olduğu hususunu ele almıştır. Bilindiği üzere vakıf konusunda esas olan (kıyas), mevkûfun akâr (arazi, bağ, bahçe vb.) olmasıdır. Menkulün vakfedilmesi ise kısmen caiz kabul edenler tarafından bile istisna (istihsan) olarak kabul edilmiştir.³⁶ Bu itibarla meseleyi ele alan metinlerde akışın ittifaktan hilafa doğru olması, yani öncelikle akâr, sonrasında ise menkul vakfı üzerinde durulması tabiidir. Nitekim Kudûrî mevkûf meselesine “Akârın vakfı sahihtir, menkul ve muhavvel olanın (bir yerden bir yere iletilenin) vakfı sahih değildir” diyerek başlamış, Mergînânî bu girişi ana metin kabul ederek şerh etmiş, risalenin müellifi de *Hidâye*'den iktibas ettiği bu kısmı “Kudûrî eyitti ki” diyerek tercüme etmiş ve açıklamıştır.³⁷ *Kudûrî*'de geçen “sahihtir” ifadesini “caizdir” şeklinde nakleden Mergînânî, pek çok sahâbînin akâr vakfetmiş olmasını da cevaza delil olarak getirmiştir.³⁸

Akâr vakfının cevazı ittifakla sabit olduğu için Mergînânî sözü doğrudan menkulün vakfedilmesindeki yaklaşım farklılıklarına getirmiştir. Buna göre yukarıdaki alıntıda geçen “menkul vakfının caiz olmadığı” görüşü mutlaklık (genellik) ifade edecek şekilde alındığında Ebû Hanîfe'ye aittir. Yani Ebû Hanîfe menkulün gaye olarak belirlendiği (maksûd) bir vakfı - ister tek başına isterse akâra tâbi kılınmak suretiyle olsun- sahih kabul etmemektedir.³⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere menkulün vakfedilmesi meselesinde birliktelikler ve ayrışmalar Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasında cereyan edecektir.

2.2.2. Menkulü Vakfetmenin İmkânı: Akâra Tâbi-Müstakil Ayrımı

Menkulün vakfedilmesi hususunda iki durum vardır: Menkulün akâra tabi kılınarak veya tek başına vakfedilmesi. Bunların ilkinde Ebû Yûsuf ve Şeybânî aynı görüştedir. *Kudûrî*

³⁵ *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 286b.

³⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/435.

³⁷ Ancak yukarıda verdiğimiz üzere *Kudûrî* metni ile *Hidâye* metni arasında kısmi farklılıklar vardır. *Kudûrî*, *el-Muhtasar*, 309; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/434; *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284b.

³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/434; *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284b.

³⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/434; *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284b.

ve *Hidâye*'de geçtiği üzere Ebû Yûsuf'a göre bir kimsenin tarlasını "öküzüyle, köle olan ekincileriyle ve ekin aletleriyle" vakfetmesi caizdir.⁴⁰ Esasında bu sayılanları menkul oldukları için tek başlarına vakfetmek caiz değilse de tarlanın vakfedilmesindeki gayenin gerçekleşebilmesi (yani gâllenin elde edilebilmesi) ancak bunlarla mümkün olmaktadır. Bu ihtiyaca binaen söz konusu menkuller akârla birlikte vakfedilebilirler. Nitekim "bizatihi kastedilerek sabit olamayanlar başka bir nesneye tabi kılınmak suretiyle sabit olabilir." Mergînânî bu kaideyi iki ayrı misalle⁴¹ açıkladıktan sonra Şeybânî'nin durduğu noktayı belirginleştirmektedir: Buna göre Şeybânî "Menkûlün başka bir vakıfla birlikte vakfedilmesi câizdir" görüşünde Ebû Yûsuf ile beraberdir. Zaten menkulün tek başına vakfedilmesini bile caiz görmüşken menkulün akârla birlikte vakfedilmesini caiz görmesi evleviyetle beklenir.⁴²

Menkulün tek başına vakfedilmesi hususunda *Kudûrî*'de geçen ifade şu şekildedir: "Muhammed'e (rh) göre atların ve silahların habs edilmesi caizdir."⁴³ Mergînânî buradaki "habs"i "Allah yolunda vakfedilme" olarak şerh ederken, müellif "gaza için Allah yolunda habs ve vakfedilmesi, satılmadan ve bağışlamadan alıkonması" şeklinde açıklamaktadır. Öte yandan meşâyih tarafından belirtildiği üzere at ve silah vakfına cevaz verme hususunda Ebû Yûsuf da Şeybânî ile aynı görüştedir. Mergînânî'ye göre söz konusu iki menkulde vakfın caiz olmaması kıyastır, caiz olması ise istihsandır.⁴⁴ Risalenin devamında müellif "kıyastır" ifadesini te'bîd (müellifin tabiriyle "ebedi kalma, kıyamete değin durma") şartının menkulde bulunmamasıyla, "istihsandır" ifadesini ise kıyasa muhalif delil ile sabit olmasıyla açıklamaktadır. Nitekim Mergînânî de istihsan gerekçesi olarak pek çok meşhur hadisin varlığına atıfta bulunmaktadır.⁴⁵

2.2.3. Menkul Vakfında İstihsân ve Gerekçesi: Nas – Örf Ayırımı

Bir önceki başlıkta temas ettiğimiz "atların ve silahların gaza için vakfedilmesinin caiz olduğu" görüşüne *Kudûrî*'de kıyas-istihsan ayırımına işaret edilmeksizin yer verilmektedir. *Hidâye*'de ise bunun istihsan olduğu belirtilmekte ve gerekçe olarak nassa (pek çok rivayet

⁴⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 309, Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/434.

⁴¹ Hakk-ı şirbi (sulama hissesini) tek başına satmak caiz değilken tarlayla birlikte değer biçip satmanın caiz olması; bir binayı tek başına vakfetmek caiz değilken arsa ile vakfetmenin caiz olması. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/434.

⁴² Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/434-435; *Ademu Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284b.

⁴³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 309.

⁴⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/435.

⁴⁵ Hz. Ömer, Hz. Peygamber aleyhisselâma Halid b. Velid'i zırhının zekâtını vermiyor diye şikâyet etmiş, Hz. Peygamber aleyhisselâma buna cevaben "Halid'e gelince [onu rahat bırak] çünkü o zırhlarını ve atlarını kesinlikle Allah yolunda habs etti" demiştir. Yine Hz. Talha'nın da zırhlarını Allah yolunda habs ettiği rivayet edilmiştir. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/435; *Ademu Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284b-285a.

bulduğuna) atıfta bulunmaktadır. Buna göre Ebû Yûsuf ve Şeybânî söz konusu meselede kıyasın nas sebebiyle terk edildiği görüşünde birleşmektedir. Öte yandan Ebû Yûsuf burada “Kıyas ancak nas sebebiyle terk edilir” esasından hareket etmekte, nassın ise yalnızca atlar ve silahlar hakkında olduğu tespitine binaen bu ikisi dışında kalan menkullerin vakfedilmesine karşı çıkmaktadır. Görüldüğü üzere menkulün vakfedilmesi hususunda cevaz dairesini dar tutan Ebû Yûsuf’a göre istihsanın tek gerekçesi kıyasa muhalif bir nassın varlığıdır.⁴⁶

Menkulün vakfedilmesi hususunda daha geniş bir yaklaşım ise Şeybânî’den rivayet edilmiştir. Ona göre balta, bel, keser, testere, çömlek, kazan ve cenaze salının vakfedilmesi caizdir, çünkü bunların vakfedilmesi hakkında teâmül meydana gelmiştir.⁴⁷ Mergînânî’ye göre Şeybânî “Kıyas nas ile terk edildiği gibi bazen de teâmül sebebiyle terk edilebilir” esasından hareketle kıyasa muhalif nassın yanı sıra teâmülün varlığını da istihsan gerekçesi olarak kabul etmektedir. Nitekim ma’dûmun satışı olması hasebiyle kıyasa göre caiz olmayan istisnâ’ (sipariş) akdinin cevazında da istihsanın gerekçesi teâmülün varlığıdır.⁴⁸

Hidâye’de belirtildiği üzere, menkul vakfının teâmüle dayalı olarak caiz olması yönündeki Şeybânî kavli sonraki Hanefiler tarafından tercih edilen görüş olmuştur. Mesela Nusayr b. Yahya (ö. 268/881) Şeybânî’nin mushaf vakfını caiz görmesinden hareketle, kitaplarını mushafalara “ilhâk” etmek (Mushaflar hakkındaki hükmün kapsamına dahil etmek) suretiyle vakfetmiştir. Mushaf ve kitaplar arasındaki ortak nokta ise “her birinin din maslahatı için öğrenmek, öğretmek ve okumak için tutulması, yani ikisinin de aynı gayeye yönelik olması”dır.⁴⁹ Müellif, Mergînânî’nin “fukahâ-yı emsâr” diye tabir ettiği büyük fakihlerin çoğunun Şeybânî kavli üzere oldukları ifadesini naklettikten sonra “Vakfedilmesi hakkında teâmül bulunmayan menkulü vakfetmek bize göre caiz değildir” diyerek mezhepte tercih edilen görüşe vurgu yapmıştır.⁵⁰

2.2.4. Menkulde Aranan Kalıcılığı Niteliği: Te’bîd – ‘Aynın Bekâsı

⁴⁶ *Ademu Cevâzi Vakfı’ d-Derâhim ve’ d-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285a; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/435.

⁴⁷ Müellif bu meseleyi izah ederken “Aynı bâkî iken onunla intifâ’ mümkün olan menkulâtan vakfdan teâmül olan eşyanın vakfı câiz ola” demiştir ancak “aynın bâkî olması” hemen ileride geleceği gibi Şâfiî’nin vakıf tarifine ait olup ne Şeybânî ne de diğer Hanefiler tarafından kabul edilmemiştir. Müellifin bundan kastı “tek seferde kullanılmakla tükenmeyen, böylelikle te’bîde elverişli olan” olsa gerektir.

⁴⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/436; *Ademu Cevâzi Vakfı’ d-Derâhim ve’ d-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285a.

⁴⁹ Mergînânî’nin “ilhâk” dediği ve “sahih” diye değerlendirmede bulunduğu bu uygulamayı müellif açıkça “kıyas” olarak nitelemektedir. Halbuki kıyas ve ilhâk arasında fıkıh yapma açısından benzerlik olsa da icthad ehliyeti açısından ince bir çizginin bulunduğu söylenebilir. Nitekim Ebussuûd da risalesinde icthadın mertebelerine dair açıklama getirirken meşâyihin uygulamasını “kıyas” olarak nitelemekten kaçınmakta, bunun yerine “teftî’ (diğer fer’lerin de aynı hükme tâbi olduğunu belirtme)” tabirini kullanmaktadır. Ebussuûd, *Risâle fi Vakfı’ n-Nukûd* (Dügümlübaba, 449/12), 112b-114a.

⁵⁰ *Ademu Cevâzi Vakfı’ d-Derâhim ve’ d-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285a-285b.

Hanefî mezhebinde mevkûf hususunda cevaz dairesini en geniş tutan ve muteber görülen yaklaşım Şeybânî'ye aittir. Mergînânî de *Hidâye*'sinde ittifaktan hilâfa, dardan geniş doğru bir anlatımla bu yaklaşımları vermiş, nihayet mezhebin sınırlarını netleştirme adına genelde mezhebin, özelde ise Şeybânî'nin yaklaşımıyla Şâfiî'nin (ö. 204/820) yaklaşımını mukayeseli olarak ele almıştır. Özetle ifade edecek olursak her iki taraf da vakfedilmesi hakkında nas gelmiş olan akâr, at ve silahtan yola çıkmış ve bu nesnelere ortak noktasını tespit etmeye gayret etmiştir. Hanefî mezhebinde vakıfta esas olan akâr olduğu için vakfın şartı buna göre “te'bîd” olarak belirlenmiş, bu şarta uymayan menkullerin vakfı nas veya örfe dayalı istihsan ile temellendirilmiştir. Buna mukabil Şâfiî, bahsi geçen nesnelere ortak noktayı “aslî bâkî olup yerinde dururken kendisinden faydalanılabilen ve satılması caiz olan bir nesne olma” şeklinde belirlemiş ve akâr-menkul ayırımına gitmeksizin bütün mevkûflarda bu şartı gerekli görmüştür.⁵¹ Yani Şâfiî aslı dururken kendisinden yararlanılabilen, kullanılmakla tüketilmiş hâle gelmeyen ve alım satıma konu edilebilen her menkulün tek başına vakfedilebileceğini kabul etmiş ve böylelikle menkul vakfı hakkındaki çerçeveyi daha geniş tutmuştur.⁵² Bununla birlikte makalemizin ana konusu olan para vakfı her iki taraf nezdinde de sahih görülmeyen bir örnek olarak dile getirilmiştir.⁵³

Esasında yukarıda bahsi geçen dört şeyi (akâr, at, silah ve para) vakfetme hususunda Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Şâfiî nihai hüküm açısından ittifak hâlinde olup ilk üçünün caiz, para vakfının ise caiz olmadığı görüşündedirler. Ancak burada tartışılan husus, bu meselelerdeki nihai hüküm değil de bunlardan hareketle kıyasın (mevkûfta aranan şartın) nasıl vaz' edileceği ve özellikle geri kalan menkuller hakkında hükmün neye göre belirleneceği meselesidir. Mergînânî'nin buradaki temel itirazı Şâfiî'nin te'bîd değil aynın bekâsını esas alarak cevaz dairesini genişletmesi ve hakkında ne nas ne de teâmül bulunmayan menkullerin de vakfedilebileceğini söylemesine yöneliktir.⁵⁴

⁵¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/436-437; *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285b. Hanefî mezhebine göre vakıfta te'bîd ilkesini çeşitli yönleriyle ele alan ve mezhebin imamları arasındaki görüş farklılıklarını inceleyen bir çalışma için bkz. Hamdi Çilingir, *Vakıfta Amaç: Hanefî Vakıf Hukuku Çerçevesinde Bir Araştırma* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 59-67.

⁵² “İmâm Şâfiî vakf olunması câiz olanı İmâm Muhammed'den dahî ta'mîm idüb dedi ki...” *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285b.

⁵³ “...akçe ve altın gibi cümlenin katında bi'l-ittifâk vakfî câiz olmaya”, “...seninle bizim katımızda bi'l-ittifâk vakfî câiz olmayan derâhim ve denânîre benzedi.” *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285b, 286a.

⁵⁴ Bir diğer itiraz ise at ve silahtaki istisnanın genelleştirilmesine yöneliktir. Mergînânî'ye göre bu ikisi gazâ için gerekli olup dinin yüceltilmesinde kullanılmakta, Allah Teâla'ya yakınlık (kurbet) vesilesi olmaktadır. At ve silahtan daha zayıf olan diğer menkullerin bunlara kıyası doğru değildir.

Müellif menkulde aranan kalıcılığın niteliğine dair Şâfiî ile Hanefî mezhebi imamları arasındaki yaklaşım farklılığını *Hidâye* üzerinden açıkladıktan sonra temel tartışma konusu ile irtibatına dair bir giriş yapmaktadır. Ona göre Şâfiî ile Hanefî mezhebi imamları arasındaki ihtilâfın sonucu “ayn’ı bâkî iken intifâ’a kâbil olan menkul” hakkında ortaya çıkmaktadır. Kendisinden ayn’ı tüketilerek faydalanılan menkullerin ve bu kapsama giren paranın vakfedilemeyeceği ise zaten ittifakla sabittir.⁵⁵

Diyebiliriz ki para vakfı meselesi *Hidâye*’de Hanefî mezhebine göre vakfın şartının Şâfiî’nikinden farklı olduğunu belirtmek amacıyla geçmektedir. Müellif ise bu örnelemeyi öne çıkararak hem para vakfında te’bîd şartının gerçekleşmediğini vurgulamakta hem de para vakfının -farklı gerekçelerle de olsa- Hanefî mezhebi dışındaki imamlar tarafından da caiz görülmediğine işaret etmektedir. Bu ikinci hususa bir sonraki başlıkta daha geniş yer verilecektir.

2.3. Paranın Vakfedilmesi Hakkındaki Tartışmalar

2.3.1. Para Vakfının Caiz Olmaması Yönündeki Sarih Nakiller

Risalenin müellifi *Hidâye*’den yaptığı uzun alıntılarını tercüme edip açıkladıktan sonra para vakfının cevazı konusuna geçmektedir. Burada öncelikle vurguladığı husus para vakfetmenin -farklı kıyaslara dayanmakla birlikte- bütün mezhep imamlarına göre caiz olmamasıdır. *Hidâye*’den hareketle Hanefî mezhebi imamları ve İmam Şâfiî nezdinde para vakfının caiz görülmediğini belirten müellif bunların yanında İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) de para vakfına cevaz vermediklerini ve böylelikle para vakfının dört mezhebe göre de caiz olmadığını belirtmekte, bu iddiasını farklı eserlerden nakillerle desteklemektedir. Sözelimi *Mi’râcü’-d-Dirâye*’de “Âmme-i fukahâ ve ehl-i ilm katında câiz değildir”; *Fethu’l-Kadîr*’de “Âmme-i fukahâ katında câiz değildir”; *Gâyetü’l-Beyân*’da “Derâhim ile denânîrin vakfı sahih olmamağa ulemâ ittifak eylemişlerdir” denilmektedir.⁵⁶ Yine *Rahmetü’l-Ümme fi’htilâfi’l-Eimme*, *‘Uyûnu’l-Mezâhib*, *el-Muğni* ve *el-İfsâh* gibi eserlerde Züfer’in vakıfta Ebû Hanîfe’ye tâbi olduğu, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin yanı sıra Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’e göre de dirhem ve dinar vakfetmenin caiz olmadığı, bu hususta tam bir ittifak olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ Müellif ayrıca

⁵⁵ *Ademu Cevâzi Vakfı’-d-Derâhim ve’-d-Denânîr* (İzmir, 160/2), 285b, 286a.

⁵⁶ *Hidâye* şerhlerinde geçen söz konusu açıklamalar için bkz. Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed el-Kâkî, *Mi’râcü’-d-Dirâye fi Şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2023), 5/536; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 6/203; İtkânî, *Gâyetü’l-Beyân*, 9/285.

⁵⁷ İbn Hübeyre, Ebu’l-Muzaffer Yahya b. Muhammed, *el-İfsâh an Me’âni’s-Sihâh* (Haleb: Matbaatü Muhammed Râgıb et-Tabbâh, 1929), 233; Muvaffakudîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004), 7/532; Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed el-

“İmamlarımızdan akçe ve altun vakfının cevâzına zâhib olmuş kimesne yoktur” diyerek Hanefî mezhebi imamları arasında da hilâf olmadığını tekrar vurgulamakta, Hanefî mezhebi meşâyihinin eserlerinde, mesela *el-Muhîtu'l-Burhânî*, *Nevâzil*, *Mecma'u'l-Fetâvâ*, *Fusûlü'l-İmâdî*, *Fusûlü'l-Üştrûşenî*, *Câmi'u'l-Fusûleyn*, *el-Fetâva'l-Kübrâ* ve daha pek çok eserde “Derâhim ile denânîrin vakfi bâtıldır” şeklinde açıkça belirtildiğini nakletmektedir. Müellife göre kitaplarda geçen bütün bu nakillere ve yazılanlara itibar etmek gerekir. Ensârî aracılığıyla Züfer'den gelen meşhur cevaz kavli ise mezhepteki hâkim ve yerleşik çerçeveye çeliştiği için muteber değildir ve bu yüzden de ittifakı bozmayan bir nakil olarak görülmelidir.⁵⁸

2.3.2. Para Vakfının Züfer Kavline Göre Sıhhati ve Bağlayıcılığı

Müellif para vakfının caiz olmaması hususunda ittifak olduğundan bahsederken “İllâ Ensârî'nin İmâm Züfer'den rivâyetiyle” diyerek bir istisnaya işaret etmektedir. Bu kısımda müellifin cevap aradığı temel sorular şunlardır: Para vakfi uygulamasında esas alınan ve para vakfi taraftarlarının yazdıkları metinlerde öne çıkarılan bu nakil kitaplarda sabit midir? Rivayet olarak sabitse Züfer'in vakıf hakkındaki genel yaklaşımıyla uyumlu ve dolayısıyla muteber midir? Muteber kabul edilmekteyse bununla para vakfının sıhhat ve lüzûmuna hükmetmek mümkün müdür, mümkünse ne derece mümkündür?

Bu sorulara risalesinin başında ve ortalarında da temas eden, sonunda ise daha kuşatıcı bir şekilde ele alan müellif, Züfer kavlinin pek çok kitapta geçtiğini ve para vakfının sıhhatine açıkça delalet ettiğini kabul etmektedir. Nitekim müellifin belirttiğine göre Ensârî'nin Züfer'den “Derâhim ile denânîrin vakfi câizdir” şeklinde naklettiği görüş *Muhîtu Burhânî*, *Zahîre*, *Kâdîhân*, *Hülâsa*, *Attabiyye*, *Tatarhâniyye*, *Şerh-i İbn Hümâm (Fethu'l-Kadîr)*, *Mi'râcü'd-Dirâye* gibi pek çok muteber eserde yer almaktadır.⁵⁹ Züfer kavline delalet açısından bir itiraz getirmeyen müellif bunu açıkça belirtmeyi tercih etmekte ve sözü ispatlamak istediği öncelikli konuya getirmektedir. Bu ise Züfer kavlinin onun vakıf sahasındaki genel yaklaşımıyla örtüşmediği ve bu yüzden de dikkate alınamayacağıdır.

Kâkî, *'Uyûnu'l-Mezâhib fî Furû'i'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (Kahire: Müessesetü'r-Risale, 2004), 81; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ed-Dimeşkî, *Rahmetü'l-Ümme fî htilâfi'l-Eimme* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), 174. Müellifin işaret ettiği söz konusu eserlerde “dirhem ve dinar vakfîmenin caiz olmadığı” görüşü ittifak ve icma ifadeleriyle mezhep imamlarına açıkça nispet edilmektedir. Bununla birlikte “Züfer'in vakıf hususunda Ebû Hanîfe'ye tabi olduğu” şeklinde sarîh bir ifâdeyi tespit edemedik. Müellif söz konusu metinlerde Züfer'in Ebu Hanîfe'ye muhalefet ettiğine yönelik herhangi bir ibare geçmemesinden hareketle böyle bir çıkarımda bulunmuş olabilir.

⁵⁸ *Ademu Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 286a.

⁵⁹ *Ademu Cevâzi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 286a.

Müellife göre Züfer vakfı hususunda tamamıyla Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir ve buna göre Züfer'in de akar vakfı dışında vakfı kabul etmemesi ve aynı zamanda vakfı bağlayıcı görmemesi gerekmektedir. Öte yandan müellif, Züfer'in vakfı hususunda Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu belirtirken iki yönlü açıklama getirmektedir: i. Hanefî mezhebi temel eserlerinde bir meselede Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında görüş farklılığı (hilâf) varsa buna işaret edilmesi âdettendir. Nitekim vakfı sahasında Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed arasındaki görüş farklılıklarına yer verilmiştir. Aynı yerde Ebû Hanîfe ile Züfer arasındaki görüş farklılığına temas edilmemiş olması bu iki isim arasında görüş farklılığı değil de görüş birliği (ittihâd) olduğunu göstermektedir. ii. Vakfı sahasında Züfer'in Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu pek çok muteber eserde açıkça belirtilmektedir (tasrîh).⁶⁰ Buna göre metinlerden anlaşılan Züfer'in akar vakfı dışındaki vakıfları sahih kabul etmemesidir. Bu durumda Ensârî'den nakledilen kavil, Züfer'in vakfı sahasında metinlerden anlaşılan genel yaklaşımıyla çelişmekte (âmm-i kütübdan fehm olana muhâlif) olup muteber değildir.⁶¹

Görüldüğü üzere müellif öncelikle Ensârî rivayetini devre dışı bırakmak suretiyle akçe ve altın vakfetmenin Hanefî mezhebinde ittifakla sahih olmadığını ortaya koymak istemiştir. Bu nokta kabul edildiği takdirde Züfer'e göre vakfın bağlayıcı olup olmaması meselesine zaten gerek kalmayacaktır. Ancak bu görüş bir şekilde muteber eserlerde kaydedilmiştir ve bu görüşü alıp da kullanmak isteyen kimsenin önü tamamen kesilemez. Bu noktada ikinci bir itiraza gerek duyan müellif tekrar bağlayıcılık meselesine dönmekte ve böylelikle bu kapıyı elinden geldiğince kapatmaya çalışmaktadır.

Daha önce de işaret edildiği üzere vakfın sıhhati hususunda olduğu gibi bağlayıcılığı hususunda da Ebû Hanîfe ile hemfikir olan Züfer'e göre vakfın bağlayıcılığı ancak şu yollarla gerçekleşebilir: Vakfeden hayatta ise hâkimin hükmetmesi, öldükten sonra ise vasiyet veya veresenin kabul etmesi. Müellife göre bu yollardan ilki yani para vakfının vâkıf henüz hayattayken hâkimin hükmü ile bağlayıcılık kazanması mümkün değildir. Çünkü şu iki ihtimalden dolayı hâkimin lüzuma hükmetmek için dayanabileceği herhangi bir kavil bulunmamaktadır: i. Züfer kavli ile bağlayıcılığa hükmedemez, çünkü Züfer genel olarak vakfın bağlayıcılığını kabul etmemektedir. ii. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kavli ile hükmedemez, çünkü bunlar her ne kadar vakfın bağlayıcılığını kabul ediyorlarsa da metinlerden anlaşıldığı üzere parayı vakfa konu olmaya elverişli görmemekte ve hâliyle para

⁶⁰ *Ademu Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 284a-284b.

⁶¹ *Ademu Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 286a.

vakfına cevaz vermemektedirler. Bu yüzden hâkimin Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kavilleri üzerine bir para vakfının lüzumuna hükmetmesi ve bu hükümlerle birlikte söz konusu vakfın Züfer nezdinde de bağlayıcı hâle gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla para vakfının vâkıf hayattayken hâkimin hükmü ile bağlayıcı hâle gelebileceği iddiası temelsiz kalmakta olup ispata muhtaç gözükmektedir.⁶²

Para vakfının hâkimin hükmü ile henüz vâkıf hayattayken bağlayıcılık kazanma imkânı olmadığına göre geriye sadece ölümden sonra bağlayıcılık kazanma yolları kalmaktadır. Müellifin tabirine göre “İmam Züfer kavlinde derâhim ve denânîrin vakfında lüzûm iki tarîka münhasırdır: Biri vasiyet etmek, biri dahi vasiyet etmezse veresinin kabulü.”⁶³ Bu iki yol ise hâlihazırdaki uygulamaya uygun düşmemekte, para vakfına taraftar olanların taleplerini karşılamada yetersiz kalmakta ve para vakfına oldukça sınırlı bir alan bırakmaktadır.

Sonuç

Bu makalede 16. yüzyıl Osmanlı para vakfı tartışmaları kapsamında telif edilen ve çağdaş literatürde kendisine atıfta bulunulmayan bir risale farklı yönlerden incelenmiş ve neşredilmiştir. Tespit edebildiğimiz tek nüshasında herhangi bir müellif, yer ve tarih bilgisi bulunmayan risalenin fiziki özellikleri ve içeriği dikkate alınarak bazı ihtimaller belirginleştirilmiştir. Buna göre 941/1535 senesinden sonraki bir tarihte yazılmış olan risalenin söz konusu dönemde ve sonrasında Menteşe ve İzmir dolaylarında kaldığı, İstanbul ve çevresine ulaşamadığı söylenebilir. Müellif risalenin ilk beşte dörtlük kısmında *Hidâye'den* Hanefî vakıf hukukuna ve özellikle menkul vakfına yönelik iktibaslarla bulunmuş, bunları tercüme ederken açıklayıcı notlar düşmüş, kendi görüşlerini ise nispeten daha sınırlı bir seviyede tutmuştur. Kalan kısımda ise para vakfına ve özellikle Züfer kavline yönelik itirazlarını dile getirmiş, kendi yaklaşımını daha geniş bir şekilde ortaya koymuştur. Getirilen itirazların İbn Kemâl'in risalesine cevap verir nitelikte olduğu, Ebussuûd'un risalesindeki çözüm tekliflerine ise hayli uzak kaldığı anlaşılmaktadır.

Birinci bölümde ayrıntısıyla yer verdiğimiz tespitlerden hareketle müellif hakkında özetle iki ihtimal dile getirilebilir: i. Çivizâde'nin memleketi olan Menteşe yöresinde yazılan risale Çivizâde tarafından şeyhülislamıktan azledildiği dönemde telif edilmiş olabilir. Nitekim risaledeki muhteva, muhatap alınan isimler, atıfta bulunulan kaynaklar, dil ve üslup

⁶² *Ademu Cevâzi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânîr* (İzmir, 160/2), 286b.

⁶³ Kirmânî, *el-İzâh* (İzmir, 160/2), 286b.

gibi hususlar Çivizâde'nin meşhur risalesindeki tarzıyla benzerlik göstermektedir. Bu durumda risale Çivizâde'nin para vakfı hakkındaki olumsuz kanaatini sultana arz etmesine temel teşkil edebilecek şekilde hazırladığı bir taslak olarak da okunabilir. ii. Risale Çivizâde'ye değil de Osmanlı ilmiyesi içerisinde, fıkıh yapma geleneğine ve literatüre hâkim, Çivizâde'ye yakın ve muhtemelen hemşehrisi olan bir isme ait görülebilir. Bu durumda para vakfına karşı çıkıp metin ortaya koyanların Çivizâde ve Birgivî'den ibaret olmadığı ve ayrıca tartışmaların sadece İstanbul ve Rumeli'de değil başka bölgelerde de yankı bulduğu söylenebilir. Her hâlükârda risale Osmanlı para vakfı tartışmalarının henüz hareketlendiği ve metinlerin kaleme alınmaya başlandığı bir dönemde telif edilmiş görünmektedir.

Müellifin risalesinde öncelikle *Hidâye* metni üzerinden Hanefî vakıf hukukunun genel esaslarını, vakfın bağlayıcılığı ve mevkûfun mahiyeti hususlarındaki görüş farklılıklarını ortaya koyduğu ve böylelikle para vakfına yönelik getireceği itirazlar için sağlam bir zemin oluşturduğu görülmektedir. Müellifin bu noktadaki önemli vurgusu Züfer'in vakıf sahasındaki genel yaklaşımını açıklığa kavuşturmak ve para vakfına cevaz veren Züfer kavlini buna göre değerlendirmeye tabi tutmak istemesidir. Risalenin yazıldığı dönemde uygulamaya esas kabul edilen ve İbn Kemâl gibi para vakfı taraftarlarının yazdıkları metinlerde de öne çıkarılan söz konusu kavli müellif üç aşamada ele almaktadır: i. Züfer kavli meşhur kitaplarda geçmekte olup sübut açısından tartışmaya gerek yoktur. ii. Para vakfının sıhhatine delalet etmekle birlikte Züfer'in vakıf sahasındaki genel yaklaşımıyla çelişmektedir ve muteber değildir. iii. Muteber kabul edilse bile Züfer vakfın mutlak olarak bağlayıcılığını kabul etmediği için vâkıf hayattayken hâkimin Züfer kavli üzere bağlayıcılığa hükmetmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Züfer kavli para vakfının hem sıhhati hem de lüzûmu hususunda yetersiz olup para vakfı taraftarlarının gayesini gerçekleştirmez. Müellifin Züfer kavli hakkındaki bu yaklaşımının hayli dengeli ve ihtiyatlı olduğu söylenebilir. Bir taraftan söz konusu kavlin Züfer'in genel yaklaşımıyla örtüşmediğine işaret etmekte, diğer taraftan ise muteber eserlerde nakledilmiş olmasından ötürü bu hususta toptan bir reddetme tavrına girmemektedir. Aslında bu yaklaşımıyla para vakfının -netameli bir şekilde de olsa- bu kavle göre sahih olabileceğini kabul etmiş olmakta ve bu yüzden de asıl itiraz noktasını bağlayıcılık meselesine taşımaktadır. Böylelikle genel olarak vakfın bağlayıcılığı meselesi ile başlamış olan risale Züfer kavline göre para vakfının bağlayıcılığı meselesi ile sonlanmış olmaktadır. Gerek bu tertip gerekse risalenin para vakfı tartışmaları hakkında yazılan ve başlığında "lüzum" geçen tek metin olması müellifin odak noktasının "bağlayıcılık" konusu olduğuna işaret etmektedir.

Kanaatimizce risalede bağlayıcılık hususunda getirilen eleştirilerle aslında İbn Kemâl'in de onaylayıp açıkladığı tek kademeli tescil usulü reddedilmektedir. Risalede bu bağlamda dile getirilen bazı itirazların ilmi çevrelerde karşılık bulduğu söylenebilir. Nitekim sonraki süreçte para vakfı uygulamasının Züfer kavli ile temellendirilmesine devam edilmişse de Ebussuûd'un önerdiği iki kademeli tescil usulü esas alınmıştır. Ayrıca Züfer kavlinin sistem dışı olması sebebiyle muteber olmadığı şeklindeki itirazın da en azından Ebussuûd tarafından dikkate alındığı ve onun bu yüzden örfe dayalı Şeybânî kavlinin esas alınmasını teklif ettiği de söylenebilir. Dolayısıyla diyebiliriz ki Osmanlı ilim çevrelerindeki tartışmalar belli bir zeminde birikerek ve gitgide açıklarını tamamlayarak ilerlemiş, oldukça dinamik ve zengin görülen bu sürece pek çok isim yazılı veya sözlü olarak müdahil olmuştur. Müellif de Hanefî mezhebi ve Osmanlı ilim geleneği çerçevesinde, metinlere bağlılığı ve ihtiyatı ön planda tutarak yaptığı değerlendirmelerle söz konusu tartışmaya kıymetli katkılarda bulunmuştur.

RİSALENİN ÇEVİRİ YAZISI⁶⁴ [284a]

هذا ما كتب في عدم جواز وقف الدراهم والدنانير ولزومه

[Bu Dirhem ve Dînârları Vakfetzenin Cā'iz ve Lāzım Olmaması Hakkında Yazılıdır]

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يزول ملك الواقف “ Ebū Ḥanīfe Hazretleri buyurdular ki: “⁶⁵قال أبو حنيفة رحمه الله“

”عن الوقف“ Vākıfın milki vakf eylediği şeyden zā'il olmaz, ya'nī vakf vākıfın milki olmadan çıkmaz, rucū' idüb her ne vechile tasarruf iderse olur ve ölice veresi kabül etmezlerse mīrās olunur ammā kabül iderlerse lāzım olur. “إلا أن يحكم به الحاكم“ Meğer ki hākim vakf olunanın vakfiyyetine ve milk-i vākıf ondan zā'il olduğına hükm eyleye. O takdīrçe zā'il olub lāzım olur. “أو يعلقه بموته فيقول: إذا متّ فقد وقفت داري على كذا“ Veyāhud vākıf vakfiyyetini kendünün mevtine ta'līk eyleye. Ya'nī “Kacan ki ölem tahkīkan evim şu ki vakf olsun” deye ki böyle deyucek vasiyyet olub kalan vasiyyetleri gibi hayātında lāzım olmaz, öldükden sonra lāzım olub sülüs-i mālдан i'tibār olunur. “وقال أبو يوسف“ İmām Ebū Yūsuf dedi ki: “يزول “ Vakfdan vākıfın milki mücerred kavle ya'nī yalnız “Şunu vakf etdim” dimekle zā'il olub lāzım olur. “وقال محمد“ İmām Muḥammed dedi ki: “لا يزول حتى يجعل للوقف“ Vakfdan vākıfın milki vakfa bir kimesneyi mütevellī kılub eline teslim edinceye dek zā'il olmaz, teslim ettüğünleyn zā'il olub lāzım olur. Buraya gelince *Ḳudūrī* kelāmıdır.⁶⁶

الوقف لغة هو الحبس تقول وقفت الدابة “*Hidāye* Sāhibi dedi ki: “قال صاحب الهداية رحمه الله“

”وأوقفها“ Ya'nī “vakf”ın lügatte ma'nāsı “habs”dir. “Ben dābbemi ya'nī davarımı vakf etdüm”

⁶⁴ Bu bölümde risalenin tespit edebildiğimiz tek nüshasının birinci bölümde açıkladığımız transkripsiyon usulüne göre neşri yer almaktadır.

⁶⁵ Risalede aslıyla iktibas edilmiş olan Arapça metinlerin tamamı *el-Hidāye fī Şerhi 'l-Bidāye*'den olup neşirde tırnak içine alınarak verilmiştir. Çok sayıda dipnot tekrarına düşmemek adına bu iktibasların matbu nüshadaki yerlerine, matbu nüshada sayfa değışikçe işaret edilmiştir. Risalede yapılan iktibaslar için genel olarak bkz. Merğınānī, *el-Hidāye*, 4/426-427, 434-437.

⁶⁶ *Ḳudūrī*, *el-Muḥtaşar*, 307.

dimek “habs etdüm” demekdir. “وهو في الشرع عند أبي حنيفة رحمه الله” Ve şer‘de vakf, İmām Ebū Ḥanīfe katında “حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة” şey’in ‘aynını ya’nī kendüni vākıfın milki olmak üzerine habs idüb menfa‘atini ya’nī hāsıl olan fā’idesini sadaka eylemekdir, bir şeyi āriyyete virmek gibi. Meselā bir kiři mülkünü āriyyete virse yine alub diledüğü gibi tasarruf etmeye nice kādir ise vākıf dahi eylece kādirdir. “ثم قيل: المنفعة معدومة” Bundan sonra ba‘zılar dimişler ki; menfa‘at ma‘dümedir ya’nī yok bir nesnedir. Yok nesneyi hod sadaka eylemek cā’iz değıldir. “فلا يجوز الوقف عنده أصلاً” Öyleye İmām Ebū Ḥanīfe katında vakf aslen cā’iz değıldir. “وهو المفوظ في الأصل والأصح أنه جائز إلا أنه” İmām Muḥammed’in *Mebṣūṭ*’unda dahi zikr olunan budur. Ammā esahh olan budur ki İmām Ebū Ḥanīfe katında vakf cā’izdir lākin lāzım değıldir, āriyyet lāzım olmadığı gibi.

“وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى” İmām Ebū Yūsuf ile İmām Muḥammed katında, vakf şer‘de bir ‘aynı Allāh Te‘ālā’nın milki hükmünde olmak üzere habs etmekdir. “ويزول ملك الواقف عنه إلى الله” Vākıfın milki dahi vakfdan Allāh Te‘ālā’ya zā’il olub intikāl ider. “على وجه تعود منفعته إلى العباد” bir vech üzerine ki menfa‘ati kullarına ‘ā’id olur. “فيلزم ولا” Öyleye vakf lāzım olur, sağığında satılmaz, ölicecek mīrās da olunmaz.

İmām-ı A‘zam’ın, İmām Züfer ve İmām Ebū Yūsuf ve İmām Muḥammed ki ashābındandır, bir mes’elede ortalarında hilāf olsa fukahānın ādeti bu üslüb üzerine cārīdir [284b] ki hilāflarını nakl iderler ve her birinin kavlinin vechini beyān iderler. Vakf husūsunda İmām-ı A‘zam [ile] ikisinin hilāfı nakl olunub İmām Züfer’in hilāfı nakl olunmadığından muhālefeti olmayub ānun katında dahi vakf cā’iz olub lāzım olmaduğı ma‘lüm oldu. Husūsan *Muḥīṭ-i Seraḥsī*’de ve *Şerh-i Ṭahāvī*’de ve *İḥtiyār*’da ve ‘Aynī’nin⁶⁹ *Kenz Şerḥi*’nde ve *Şerḥ-i*

⁶⁷ Merğīnānī, *el-Hidāye*, 4/426.

⁶⁸ Merğīnānī, *el-Hidāye*, 4/427

⁶⁹ Nūshada sehven “ابن عتین” şeklinde yazılmıştır.

Zāhidī'de ve *Şerh-i Akṭa*'da vakf hususunda İmām Züfer'ün kavli İmām-ı A'zam kavliyle müttehid idüğüne tasrīh dahi vākī' olmuştur.

70 "قال: ويجوز وقف العقار لأن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم وقفوه"

'Akārın vakfı cā'izdir zīrā ashābdan nice kimesne 'akārı vakf eylemişlerdir. "ولا يجوز وقف ما"

71 "قال رضي الله عنه" Bir yerden bir yere iletileni vakf eylemek cā'iz değildir. "ينقل ويجوز"

Hidāye Sāhibi eyitdi ki: "هذا على الإرسال" Menkūl ve muhavvelin mutlakan, gerek bizzāt maksūd olsun gerek gayra tābi' olmağla maksūd olsun vakfı cā'iz olmamak kavli, Ebū Ḥanīfe⁷² İmām-ı A'zam kavlidir.

"وإذا وقف ضيعة بقرها وأكرتها وهم عبيد جاز" İmām Ebū Yūsuf eyitdi ki: "وقال أبو يوسف"

Kacan ki tarlayı öküziyle ve ekincileriyle -ki kulları olalar- vakf eyleye cā'izdir. "وكذا في سائر"

لأنه تبع "Bunlarda cā'iz olduğınleyn ekin āletlerinin kalanında dahi vakf cā'izdir. "آلات الحرثة"

Zīrā zikr olunan ālāt yerden murād olunanı hāsıl eylemede yere

"وقد يثبت من الحكم تبعاً ما لا يثبت مقصوداً" Başka kasd ile sābit olmayan çok nesne hod

gayr yanınca gayra tebe'iyetle sābit olmuştur. Bunların dahi yalnız başka kasdla gerçi

cā'iz değildir lākin yer yanınca yere tebe'iyetle cā'izdir, yerden murād olunan ğalle bunlarsız

hāsıl olmadığı sebebden. "كالشرب في البيع والبناء في الوقف" Satılmada sudan kişiye kifāyet

idecek kadar hissesi gibi, vakf olunmada binā gibi. Meselā kişi sudan kendünün olan hissesin

başka[sına] satmak istese cā'iz değil iken yer yanınca belece sudan ötüri dahi kıymet takdīr

idüb satsa cā'izdir. Yer üzerinde olan bināyı dahi başkaca vakf etmek istese cā'iz değil iken

yer ile bile vakf eylese cā'izdir. Ebū Yūsuf katında zikr olunan menkūlātın dahi vakfi

bunlarcileyin bizzat cā'iz değil iken bi'l-bey' cā'izdir. "ومحمد معه فيه" İmām Muḥammed dahi

70 Kudūrī'nin eserinde geçen ibare şu şekildedir: "ويصح وقف العقار ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول" Kudūrī, *el-Muḥtaşar*, 309.

71 Nüshada "رحمه الله" yazılmış ise de *Hidāye* nüshalarındaki kullanım tercih edilmiştir.

72 Nüshada "قول أبي ح" şeklinde yazılmıştır.

“Gayrın yanınca menkûlü vakf cā’izdir” demede Ebū Yūsuf ile bilebilir. “لأنه جاز إفراد بعض”
 لأنّه جاز إفراد بعض”⁷³ Zīrā anın katında menkûlün ba‘zını başka vakf
 eylemek cā’izdir. Öyleye gayr yanınca vakf eylemek cā’iz olmak evlâdır. “وقال محمد رحمه الله”
 İmām Muḥammed dahi eyitdi ki: “يجوز وقف الكراع والسلاح” Gazā için ya’nī atlar ve silâhlar
 ya’nī yaraklar vakf eylemek dahi cā’izdir. “معناه وقفه في سبيل الله” At ve yarak vakf etmek
 ma’nāsı anları Allāh yolunda habs idüb satılmadan ve bağışlamadan alikomaktır. “وأبو يوسف”
 İmām Ebū Yūsuf dahi kirā‘ ve silâhın [285a] vakfını tecvīz etmede
 meşāyih dedikleri vech üzerine İmām Muḥammed ile bilebilir. “وهذا” Ya’nī bu kirā‘ ile silâhın
 vakfı cā’iz olduğu “والقياس أن لا يجوز” Kıyās, cā’iz
 olmamaktır. “لما بينا من قبل” Bundan önden biz beyān eyledüğümüz illetten ötürü ki vakfda
 te’bīd şartdır. Menkûlde te’bīd yokdur. “وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه” İstihsānın vechi
 kirā‘ ve silâhın vakfında meşhūr olan ehādīsdır. “وأما خالد فقد حبس أدرعاً”
 Ol meşhūr olan āsār cümlesindendir: Hazret-i ‘Ömer, Ḥālid’den “Zırhının
 zekātın virmez” deyu Rasūlullāh ‘aleyhisselām’a şikayet eyledüğü zamānda cevāb virüb
 “Ammā Ḥālid tahkīkan kendünün edrū‘ını ya’nī zırhlarını ve efrāsını⁷⁴ ya’nī atlarını Allāh
 yoluna habs etmişdir” dedi. “وطلحة حبس دروعه في سبيل الله” Ṭalḥa dahi durū‘ını ya’nī zırhlarını
 Allāh yolunda habs eylemişdir.

“وعن محمد رحمه الله أنه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات” İmām Muḥammed’den rivāyet
 olunur ki, ‘aynı bākī iken onunla intifā‘ mümkün olan menkûlâtıdan vakfdan te‘āmül olan

⁷³ Merğīnānī, *el-Hidāye*, 4/434.

⁷⁴ Nūshada schven “أفراس لرن” yazılmıştır.

esyānın vakfı cā'iz ola. ⁷⁵“Kalfās ve al-qadom ve al-munšar ve al-ğunāza ve al-qadur ve al-marajil ve al-muḥaḥf” Balta ve bel ve keser ve destere ve meyyit götürecek için düzilen ağaç ve çölmek ve kazan ve Mushaf gibi. “وعن أبي يوسف لا يجوز لأن القياس إنما يترك بالنص والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر⁷⁶ عليه.”

İmām Ebū Yūsuf'dan rivāyet olunur ki, İmām Muḥammed dediği gibi vakfda te'āmül olan menkūlün vakfı cā'iz olmaya. Zīrā kıyās, menkūlün ya'nī bir yerden bir yere nakl olunanın vakfı cā'iz olmamaktır. Kıyās hod nass olunmaksuzın terk olunmaz. Nass-ı hadīs ise ancak kirā' ve silāh hakkında vārid olmuştur. Eyleye vakfı cā'iz görmede ol ikisi üzerine iktisār olunur, ikisinden gayrı menkūlün vakfı cā'iz olmaz. “ومحمد يقول: القياس قد يترك بالتعامل كما في.”

İmām Muḥammed der ki: Kıyās nass ile terk olunduğu gibi az olur te'āmül ile dahi terk olunur. Bu zikr ol[un]anlarda ise te'āmül bulundu. Öyleye vakf olunmaları cā'iz olur. “وعن نصير⁷⁷ بن يحيى أنه وقف كتبه إلهافاً لها بالمصاحف وهذا صحيح لأن.”

Nuṣayr b. Yahyā'dan rivāyet olunur ki kitāblarını “كل واحد يمسك لهذين تعليماً وتعلماً وقراءةً” Mushaflarına kıyās idüb vakf eylemiş. Vāki'de eyledüğü kıyās sahiḥdir. Zīrā Mushaf ile kitāblardan her biri dīn maslahatı için öğretmek ve öğrenmek ve okumak için tutulur, ikisinden dahi garaz birdir. “وأكثر فقهاء الأمصار على قول محمد.”

Fakīhlerin ekseri İmām Muḥammed mezhebi üzerinedir, anı ihtiyār etmişlerdir. “وما لا تعامل فيه لا يجوز وقفه عندنا.” Şol menkūlün ki vakfında te'āmül olmaya, bizim katımızda vakfı cā'iz değildir.

وقال الشافعي كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء أصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه لأنه يمكن الانتفاع به “

” فأشبهه العقار والكراع والسلاح [285b] İmām Şāfi'ī vakf olunması cā'iz olanı İmām

Muḥammed'den dahi ta'mīm idüb dedi ki: “Her nesne ile ki aslı bākī olub yerinde durur iken fā'idelenmek mümkün olsa ve satılması dahi cā'iz ola, ānda te'āmül olsun olunmasun vakfı cā'iz olur. Zīrā kendüyle telef olunmayub dururken fā'idelenmek mümkün olmuş oldu. Öyleye onlar bu husūsda 'akāra ve kirā'a ve silāha benzedi, bunların hod vakfı cā'iz, öyleye anların

⁷⁵ Merğīnānī, *el-Hidāye*, 4/435.

⁷⁶ Nūshada sehven “بفتضي” yazılmıştır

⁷⁷ Nūshada burada ve devamında sehven “نصر” olarak kaydedilmiştir.

dahi cā'izdir. “Kendü bākī dururken fā'idelenmek mümkün ola” dediği ile akçeden ve altundan ihtirāz eyledi. Zīrā kendüleri dururken onlar ile fā'idelenmek mümkün olmamağın akçenün ve altunun İmām Şāfi'ī katında dahi vakfı cā'iz değildir.

ولنا أن الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه على ما بيناه فصار كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا “
 78 İmām Şāfi'ī'ye cevāb “معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقي على أصل القياس
 virmeden bizim imāmlarımız için demek vardır ki: Onun zikr ettiği menküldür, vakf mütebbid olamaz ya'nī ebedī kalur kıyāmete değın durmaz. Vakfda hod Kitāb-ı Vakf'ın evvellerinde beyān etdiğimiz üzerine müebbed olub durmak lāzımdır. Öyleye onun zikrettiği menkūl müebbed olmamada akçeye ve altuna benzedi. Akçe ile altunun hod 'aynları dururken intifā' olunmak mümkün olmamağın İmām Şāfi'ī'nin ve bizim katımızda vakfı cā'iz değıl idüğü, eyleye bu husūda onlara benzeyen menkūlün vakfı dahi cā'iz olmaz. İmām Şāfi'ī, zikrettiği menkūl aslı bākī iken intifā'a kābil olmağın 'akāra benzedüb vakfını cā'iz görmede ona kıyās etmiş idi. Bizim imāmlarımızın İmām Şāfi'ī'nin bu kıyāsına dahi cevābları oldur ki, 'akār mütebbiddir, sen[in] dediğın menkūl ise mütebbid değıldir, öyleye bunu 'akāra nice kıyās idersin. Kirā' ile silāha kıyās idersen onlarda dahi mütebbid olmadığından ötüri kıyās, akçe ve altun gibi vakfı cā'iz olmamak idi lākin vakflarının cevāzına hāssaten nass vārid olub kıyās terk olunmuşdur. Senin dediklerin ise nass vārid olmamışdır. Te'āmül de yok ki anınla kıyās terk olunub vakfı cā'iz görüle. Öyleye evvelden kıyās nice ki vakf olunması cā'iz olmamak idi, yine ol hāl üzere bākī kaldı.

وهذا لأن العقار يتأبد والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما أقوى فلا يكون غيرهما في

79 Zikr olunan menkūl, 'akāra müebbeddir deyu ve kirā' ve silāha husūsan nass vārid olmuştur deyu kıyās olunmaduğı şu cihetdendir ki 'akār mütebbid olmağla cihad dahi -ki gazā fī sebīlillāhdır- dinin muazzımı olmağla vakf olunmalarında Allāh Te'ālā'ya olan yakınlık, kalan menkūlün vakfında olandan akvā oldı. Gayrı menkūlāt zarūrī bunlar gibi olamayub kıyās olunmak mümkün olmadı. İmām Şāfi'ī ile bizim imāmlarımızın ihtilāfi 'aynı bākī iken intifā'a kābil olan menkūlde olduğunda zāhir oldı ki 'aynı telef olmağla intifā' olunan menkūlün akçe ve altun gibi cümlelerin katında bi'l-ittifāk vakfı [286a] cā'iz olmaya. Zīrā bir taraftan İmām Şāfi'ī'ye cevābda “فصار كالدراهم والدنانير” denild[üğü]ünün ma'nası

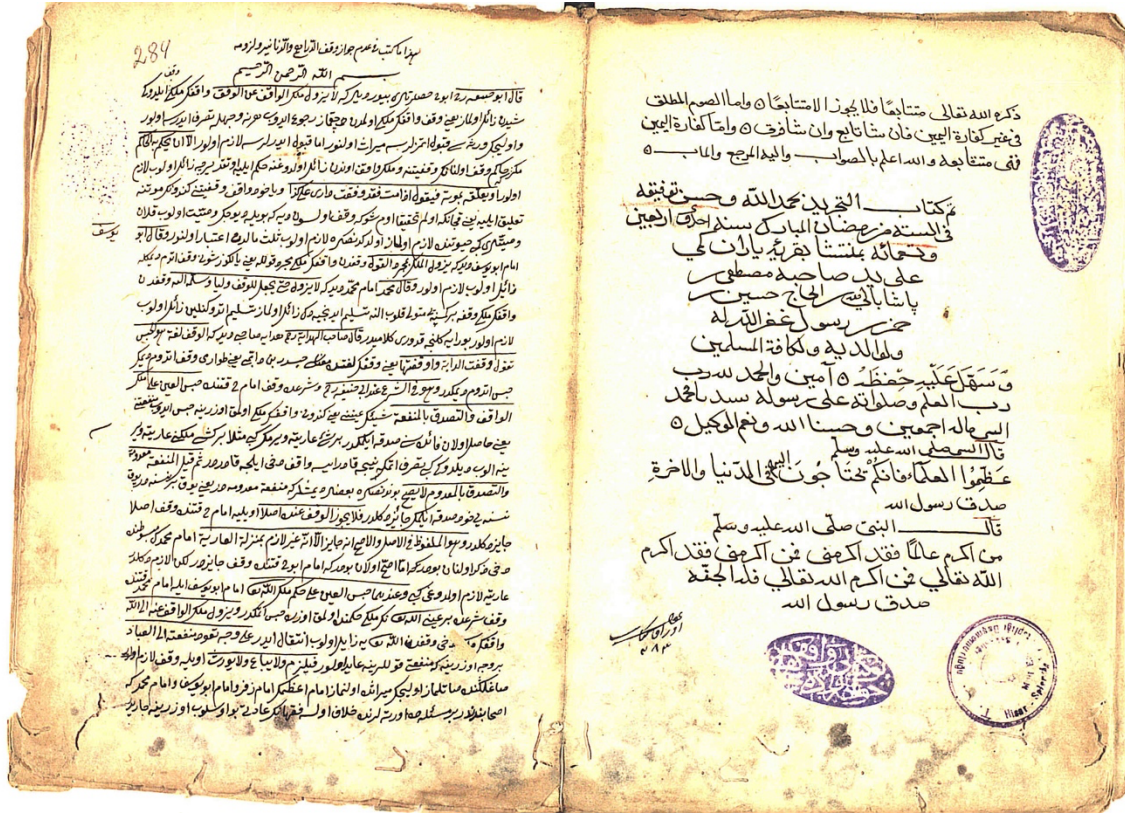
78 Merğīnānī, *el-Hidāye*, 4/436.

79 Merğīnānī, *el-Hidāye*, 4/437.

ile lâzım olur” diyen efendilerimizin kelâmları fehm olunmak müşkil, bir nakl izhâr etmezler ki şüphe merfû‘ ola. Bizüm imâmlarımızdan vakfın lüzûmuna kâ’il olan İmâm Ebû Yûsuf ile İmâm Muḥammed’dir. Anlar derâhim ve denânîr makûlesinden olan menkûlün vakfa mahal olmağa sâlih idüğün tecvîz itmezler ki bir kâdî anların lüzûma kavleri ile derâhim ve denânîrin vakfının lüzûmuna hükm ide, dahi İmâm Züfer katında da [286b] kâdî hükm etmek ile lâzım ola. Eyleye İmâm Züfer kavlinde derâhim ve denânîrin vakfında lüzûm iki tarîka münhasırdır: Biri vasiyyet etmek, biri dahi vasiyyet etmezse veresenin kabûlü. Hükm-i kâdî ile lâzım olmağa mecâl yokdur, vardır deyu da‘vâ edene isbât lâzım idüğü günden rüşendir.

Temmet.

Risaleden Görseller



Risalenin ilk ve son sayfa görselleri (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/2, 284a, 286b)

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “Nakid Para Vakfı İle İlgili Çivi-zâde'nin Ebussu'ûd'a Yazdığı Reddiye Risâlesi”. *Vakıflar Dergisi*, 87-100.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. haz. Esra Kılavuz Eser. 2 cilt. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.
- Alparslan, Ali. “Divanî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aslan, Nâsi. “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Etkili Olan Faktörler”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 93-119.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, Gözden geçirilmiş ikinci baskı, 2014.
- Beyatlı, Yasir. “Hanefî Mezhebinin Tarihî Seyrinde Bir Merhale: Memlûk Hanefîliği”. *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. ed. Halil Hançabay vd., 109-177. İstanbul University Press, 2023.
- Birgivi, Takiyyeddin Mehmed b. Pir Ali. *es-Seyfü's-Sârim fî Ademi Cevâzi Vakfî'l-Menkûl ve'd-Derâhim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlüba, 449/13, 120b-145b.
- Birgivi, Takiyyeddin Mehmed b. Pir Ali. *İnkâzu'l-Hâlikîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1177/4, 63b-80a.
- Çilingir, Hamdi. *Vakıfta Amaç: Hanefî Vakıf Hukuku Çerçevesinde Bir Araştırma*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Derman, Uğur. “Ta'lik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussu'ûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 0/44 (30 Aralık 2015), 303-337.
- Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ed-Dımeşkî. *Rahmetü'l-Ümme fi'htilâfi'l-Eimme*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, ty.

- Ebussuûd, Mehmed b. Mehmed. *Risâle fî Vakfî'n-Nukûd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlübaba, 449/12, 105b-119b.
- Fenârîzâde, Muhyiddin Çelebi. *Mektûb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, 188/8, 54b-56a.
- Fenârîzâde, Muhyiddin Çelebi. *Mektûb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7588/3, 51b-52a.
- Gel, Mehmet. “Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli ‘Hükm-i Şerîf’inin Yeni Bir Nüshası”. *Gazi Akademik Bakış* 4/7 (2010), 185-192.
- Güney, Necmeddin. “Osmanlı’da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivî’nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri”. *Mütefekkir* 6/11 (30 Haziran 2019), 13-32.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. 1-10 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hübeyre, Ebu'l-Muzaffer Yahya b. Muhammed. *el-İfsâh an Me'âni's-Sihâh*. Haleb: Matbaatü Muhammed Râgıb et-Tabbâh, 1929.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Kemal. *Hazihî Risâletin Latîfetün (Risale fî Cevâzi Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 708/37, 90a-90b.
- İbn Kudâme, Muvaffakudîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İtkânî, Kıvâmuddin Emir Kâtib b. Emir Ömer. *Gâyetü'l-Beyân Nâdiretü'z-Zemân fî Âhiri'l-Evân*. 19 cilt. Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 2023.
- Kâdîhân, Fahreddin el-Hasen b. Mansûr el-Özcendî. *Fetâvâ Kâdîhân fî Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanifeti'n-Nu'mân*. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâkî, Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed. *Mi'râcu'd-Dirâye fî Şerhi'l-Hidâye*. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2023.
- Kâkî, Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed. *‘Uyûnu'l-Mezâhib fî Furû'i'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. Kahire: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Karataş, Hasan. “The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Suleyman the Lawgiver”. *İnsan ve Toplum Dergisi* 1/1 (2010), 45-66.
- Kaya, Süleyman. “Para Vakıfları Üzerine”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 1/1 (2003), 189-203.
- Kızılkaya, Necmettin - Akartepe, Batuhan Buğra. “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”. *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi*. ed. Mehmet Bulut. 687-700. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ) ve Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), 2021.
- Kirmânî, Ebu'l-fadl Rükneddin Abdurrahman. *el-İzah*. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/2, 1a-283b.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed. *Muhtasaru'l-Kudûrî (Mustafa el-Kasimî Şerhi ile)*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 4. Basım, 2022.
- Mandaville, Jon E. “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”. çev. Fethi Gedikli. *Türkiye Günlüğü* 51 (1998), 129-144.
- Mandaville, Jon E. “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”. *International Journal of Middle East Studies* 10/3 (1979), 289-308.
- Merginânî, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî (Abdulhay el-Leknevi'nin şerhi ile birlikte)*. 8 cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1417.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *Kitâbu'l-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2002.
- Okur, Kaşif Hamdi. “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58.
- Özcan, Tahsin. “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Özcan, Tahsin. “Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge”. *İlam Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 107-112.

Özcan, Tahsin. “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 125-155.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd. *Muhtasaru’l-Vikâye*. 2 cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.

Şimşek, Mehmet. “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1985), 207-220.

Risâle fî Ademi Cevâzi Vakfî’-d-Derâhim ve’-d-Denânîr. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 160/2, 284a-286b.

THE POSSIBILITY OF WRITING THE HISTORY OF THE QUR'ÂN BY BYPASSING ISLAMIC NARRATIVES AND MATERIALS - STEPHEN SHOEMAKER EXAMPLE

*Kur'an Tarihinin İslami Rivayet ve Malzemelerin Devre Dışı Bırakılarak Yazılması İmkânı -
Stephen Shoemaker Örneği-*

Bayram KARA

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir
PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Tafsir (Qur'anic Exegesis)
İstanbul/Türkiye
byrmkr74@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7724-4471>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 3 Mart / March 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 22 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2024

Atıf/Cite as: Kara, Bayram. "The Possibility of Writing the History of the Qur'ân By Bypassing Islamic Narratives and Materials -Stephen Shoemaker Example". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2024), 116-138.

<https://doi.org/10.59536/buiifd.1446423>

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

* This article was derived from doctoral thesis titled "Amerikan Oryantalizminde Kur'an'ın Geç Antik Çağ'da Oluştığı İddiası", which was completed by Bayram Kara under the supervision of Professor Şevket Kotan of Istanbul University Institute of Social Sciences.

** Amerika'da bulunduğum bu süre zarfında Kur'an çalışmaları konusunda beni yönlendiren ve ufkumu açan Wael Hallaq'a teşekkür ederim.

ABSTRACT

Research shows that Qur'ānic studies in the West have navigated away from the Nöldekean-Schwallian paradigm in recent years. By using this paradigm, Western thinkers attempt to write the history of the Qur'ān with the support of Islamic narrations. American orientalist Stephen Shoemaker claims that the revisionist school broke this paradigm and brought a new perspective to the field in 1977. Stating that the Nöldekean-Schwallian paradigm, which followed the standard Sunnī Qur'ānic history, blocked the field until the 1980s, Shoemaker criticizes Islamic narrations and does not take them as references. Shoemaker believes that the studies will not go beyond the Sunnī paradigm by using purely Islamic narrations. The author, who claims that the Qur'ān emerged and was written in a political environment, argues that historians should consider the works of the surrounding cultures. Shoemaker, who uses the historical criticism method used in holy book readings in the West, focuses on what happened to the Qur'ān rather than what the Qur'ān tells us. Is it possible to write the history of the Qur'ān by bypassing Islamic narrations? The main focus of this article is to reveal the answer to this question through Stephen Shoemaker's work *Creating the Qur'an*. The work, published in 2022, was seen by Fred Donner as a milestone for the field and stated that everyone working in this department should read it. Our study will ultimately discuss the impasses of Shoemaker's approach. In this context, the research will generally apply data collection, text, and discourse analysis methods.

Keywords: Tafseer, Qur'ān, Stephen Shoemaker, Historical Criticism, History of Qur'ān.

ÖZ

Son yıllarda Batı'da yapılan Kur'an çalışmalarının Nöldeke-Schwallian paradigmasından ayrıldığı görülmüştür. Bu paradigmanda Kur'an tarihi İslami rivayetlerden destek alarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Amerikalı oryantalist Stephen Shoemaker, 1977 yılından itibaren revizyonist ekolün bu paradigmayı kırdığını ve alana yeni bir bakış açısı kazandırdığını iddia etmiştir. Standart Sünnî Kur'an tarihini takip eden Nöldekean-Schwallian paradigmasının 1980'lere kadar alanın önünü tıkadığını belirten Shoemaker, İslami rivayetleri eleştirerek referans almamıştır. Ona göre salt İslami kaynakları kullanmak çalışmaları Sünni paradigmanın ötesine taşıyamayacaktır. Kur'an'ın politik bir ortamda ortaya çıktığını ve yazıldığını iddia eden müellif çevre kültürlerdeki eserlerin göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuştur. Batı'da kutsal kitap okumalarında kullanılan tarihsel eleştiri yöntemini kullanan Shoemaker, 'Kur'an bize ne diyor?' sorusundan ziyade 'Kur'an'a ne oldu?' sorusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla Kur'an tarihini İslami rivayetleri devre dışı bırakarak yazmak mümkün müdür? sorusu makalemizde cevaplandırılacaktır. Bu sorunun cevabını Stephen Shoemaker'ın *Creating The Qur'an* adlı eseri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. 2022 yılında yayınlanan eser Fred Donner tarafından alan için dönüm noktası olarak görülmüş ve bu alanda çalışma yapan herkes tarafından okunması gerektiği belirtilmiştir. Çalışmamızda nihai olarak Shoemaker'ın yaklaşımının çıkmazları ele alınacaktır. Bu bağlamda araştırmada genel olarak veri toplama, metin ve söylem analizi yöntemleri uygulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Stephen Shoemaker, Tarihsel Eleştiri, Kur'an Tarihi.

Introduction

Qur'ānic studies have gained significant momentum in North America in recent years. The translation of the Qur'ān into English by different people and institutions is one of the factors that accelerated this momentum. The increase in the Muslim population, the September 11th attack, and academic studies are among other factors that accelerated this momentum. Despite the increasing studies, there needs to be more Islamic experts in universities. In North America, 1,400 universities provide education in religious studies. Only 10% of these universities have faculty members with expertise in Islamic studies.¹ Stephen Shoemaker, whom we will discuss in our article, works in the field of Qur'ānic studies in America.

In Qur'ānic studies conducted in the West, the Nöldekean-Schwallian paradigm² dominated the field until the 1970s. This paradigm followed the Sunnī standard Qur'ānic history using Islamic sources. Western scholars included Islamic sources in their research about the history of the Qur'ān. Early Western thinkers have argued that writers should read the Qur'ān in parallel with the life of the Prophet Muḥammad (saw). They did not see the text's authenticity as a problem; determining the chronological order of the surahs was the aim. Knowing the order in which the surahs were revealed to the Prophet Muḥammad (saw) and understanding his life is necessary to understand the Qur'ān correctly. However, studies conducted in the Western world in recent years have shown that chronological studies have lost their importance. In recent research, the Qur'ān has been examined more as a historical text. Modern Western thinkers tend to examine the relationship of the text with the surrounding cultures. At the same time, they approach the Qur'ān as a literary text.³

Stephen Shoemaker saw 1977 as a turning point for Qur'ānic studies. Shoemaker said that the works published this year had a tremendous impact. Shoemaker argues that the Nöldekean-Schwallian paradigm had stagnated the studies in the field. He tried to create a history of the Qur'ān by omitting Islamic sources. He mainly focused on Christian sources and believed texts found in surrounding cultures would help understand the formation phase

¹ Carl Ernst, "Reading Strategies for Introducing the Qur'ān as Literature in an American Public University", *Islamic Studies (Islamabad)* 45/3 (2006), 333.

² Nöldekean-Schwallian paradigm: The paradigm that writes the history of the Qur'ān using Islamic materials. See. B. Gökkır, *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth Century English-Speaking World from William Muir to William M. Watt* (The University of Manchester, Ph.D Dissertation, 2002).

³ Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn", *Journal of the American Oriental Society* 135/2 (April- June 2015), 329- 340.

of the Qur'ānic text. He analyzed the Qur'ān in terms of its historical context and thematic content rather than solely focusing on its individual verses. He handled the events as a historian without making a theological reading.⁴

Shoemaker, who does not engage in the contemporary debates on internal coherence and unity in the West, focuses instead on the historical development of the text.⁵ Modern Western scholars believe it is impossible to talk about the authenticity of the Qur'ān, which was created in a polemical environment in late antiquity. Analyzing the nazm (unity of order) of verses from an inauthentic text is deemed unnecessary. These scholars believe that understanding the historical setting of the text comes first. Understanding the historical environment will also explain what happened to the text. The main focus of sacred text researchers is not what the authors of the texts believed or wanted to believe. Instead, they aim to put forth the events that took place in history.⁶

Angelika Neuwirth said that the Qur'ān bears the traces of the period in which it was revealed. Reading the Qur'ān as a text from the late antique period is necessary. The Qur'ān cannot be understood from narrations created a few hundred years later. The Qur'ān can be understood with the data of its age. It is necessary to benefit from written materials and the holy book from the Jāhiliyya period. These analyses of Neuwirth show that Western researchers emphasize the historicity of the Qur'ānic text. Studies on the origin and chronology of the early Qur'ān have shifted focus towards prioritizing text's historicity.⁷

Classical literature processes the verse and content of the text simultaneously. Attempts have yet to be made to understand any verse solely through revelation narrations. In the commentaries of the classical period, the relationship between content and verse goes hand in hand. Muslim scholars have argued that the verse of the revelation affects the depth of meaning. Because there is a language issue, it is impossible to encompass the language's subtleties with purely historical information. Their statement that translation activities do not

⁴ Stephen Shoemaker, *Creating the Qur'an* (California: University of California Press, 2022), 10.

⁵ See. Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları* (Çorum: Hitit University, Institute of Social Sciences, Ph.D Dissertation, 2019).

⁶ John Barton, "Historical -Critical Approaches", *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed John Barton (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 9-20.

⁷ See. Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and The Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (New York: Oxford University Press, 2014), xxi-xxiv; Angelika Neuwirth, "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 191.

reflect the depth of verses can be read as a reflection of this thought.⁸ Shoemaker's works could not go beyond interpretation without addressing the nazm of the verses. Because how it is said is as important as what is being said in the Qur'ān, which is a divine text. It is impossible for Western researchers who bypass Islamic sources to find answers to how the text is being said through historical-literary criticism methods alone. Understanding the Qur'ān, a divine word, and its history only through these methods poses a challenge.

In this article, Stephen Shoemaker's views on the history of the Qur'ān will be analyzed. The aspects that differ from the Nöldekean-Schwallian paradigm he criticized will be revealed. The author saw the works produced by the revisionist school at the end of the 20th century as very useful and stimulating. Is it necessary to better understand the history of the Qur'ān by differentiating it from the early orientalists and emphasizing the method of historical criticism? Will the bypassing of Islamic sources by orientalist authors yield the desired results in studies conducted in the West? This paper aims to bring answers to these questions. Our article will bring a new perspective to Orientalist studies. In this context, the research will include data collection, text, and discourse analysis methods. In the first two headings, where we discuss the orientalist paradigm's views on the Qur'ān's history, the data collection method reveals the process. Revisionists had begun writing the history of the Qur'ān by omitting the use of Islamic sources. In his 2006 thesis, Yasar Çolak examines the methods revisionists use in their approach to early Islamic history⁹. Another work pertaining the revisionist school is Merve Akgün's thesis called *The Revisionist Orientalists in the History of the Qur'ān*¹⁰. Although both of these works cover the topic of revisionists and Islamic history, they are both shallow in regards to the way the revisionists bypass the use of Islamic sources. This study will examine the case of Stephen Shoemaker. In the following chapters, text and discourse analysis methods will reveal Shoemaker's thoughts about the history of the Qur'ān.

1. Nöldekean-Schwallian Paradigm

The Holy Qur'ān has been preserved by memorization or recording it in writing since its revelation. There is a consensus in Islamic world about the preservation of Qur'ān. This

⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/85-98.

⁹ Yaşar Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, (Samsun: 19 Mayıs University, Institute of Social Sciences, Ph.D Dissertation, 2006).

¹⁰ Merve Akgün, *The Revisionist Orientalists in the History of the Quran*, (İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2020).

consensus is reflected in practice in the unity of muṣḥaf in the Islamic world. After the death of Prophet Muḥammad (saw), Abū Bakr (ra) brought together the Qur'ān written on different materials. The collected muṣḥaf was later standardized and sent to different regions during 'Uthmān (ra)'s period.

The issue of the compilation of the Qur'ān has created a great debate among orientalist. Stephen J. Shoemaker explored different paradigms on this issue. He harshly criticized the views put forward by German orientalist like Nöldeke and Shwally. Nöldeke argued that the Qur'ān began to be written at the same time it began to be revealed. According to him, words such as “book” and “revelation” indicate this. It is tough to think that the Prophet Muḥammad (saw) did not record the revelation as a document from the beginning. Based on the authenticity of the narrations in which the names of the revelation scribes were mentioned, Nöldeke argued that the revelation was written down from the first years.¹¹ Like Nöldeke, based on some verses in the Qur'ān, Henri Lammens also claimed that the Qur'ān was written down from the earliest periods. Lammens argued that Prophet Muḥammad (saw) was cautioned about the compilation issue based on a verse in Surah Qiyāmah.¹² The revelation informs Prophet Muḥammad (saw) that he should not rush. Lammens states that this verse shows that the compilation of the Qur'ān started early.¹³

Nöldeke reported that the entire Qur'ān was not compiled due to the sudden death of Prophet Muḥammad (saw). He interpreted the narrations about people who were said to have compiled the Qur'ān entirely during the time of the Prophet (saw). He argued that they did not undergo the compilation process through writing activity. He interpreted it as people memorizing the revelation rather than collecting it in a book.¹⁴

Criticizing Nöldeke's views on compilation, Shoemaker argued that this paradigm froze orientalist studies until the 70s. We can say that the orientalist paradigm did not adopt a stand that completely bypassed Islamic narrations until the 1970s. Nöldeke and his students put forward a narrative of the history of the Qur'ān parallel to Islamic sources, especially Sunnī sources. Paul Casanova and Alphonse Mingana, two early orientalist, put forward an understanding of history using Christian sources. This type of research appears to be an exceptional situation. Casanova claimed that the Qur'ān was not compiled and standardized

¹¹ Theodor Theodor, *Geschichte des Qorāns* (Hamburg: Dieterichsche Buchhandlung, 1860), II/1.

¹² al- Qiyāmah 75/16-17.

¹³ Henri Lammens, *Fâtima et les Files de Mahomet* (Roma: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912), 113.

¹⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, II, 6.

until the time of the Umayyad caliph ‘Abd al-Malik.¹⁵ However, John Wansbrough's *Quranic Studies*¹⁶, John Burton's *Collection of the Qur'an*¹⁷, and Patricia Crone and Micheal Cook's *Hagarism*¹⁸ have taken a skeptical approach, seeing Islamic narrations as unreliable. We see that, unlike Nöldeke, these thinkers did not adopt the standard Qur'ānic history of Muslims. Shoemaker said that 1977 was a year of change in the history of orientalism. He reported that these works were stimulating and very productive. He believes that the Nöldeke-Schwallian paradigm in the field was broken with these works. This paradigm, which could not be broken for years, prevented potentially valuable studies in the field. Although the revisionist writers posing serious questions about the Nöldeke-Schwallian paradigm from different angles received hostile reactions in the 1980s and 90s, it influenced the revival of creative ideas for the field in the 2000s.¹⁹

2. John Wansbrough's Views on Compilation

John Wansbrough introduced a different paradigm to orientalism with his published works titled *Quranic Studies* and *The Sectarian Milieu*.²⁰ He claims that writing history is a polemical subject.²¹ It contains probable realities rather than definitive information. He argued that historians are people who conduct superficial research. Therefore, according to Wansbrough, historians should focus on language-centered studies.²²

Reaching accurate historical information depends on the collaboration of history and language. Wansbrough argued that not only the Qur'ān but all Islamic literature is the belief of its writers about the past. It is accepted among historians that any work can be miswritten. However, Wansbrough also argued that Islamic literature was written by its followers and should be read more carefully. Although Goldziher and Schacht display a skeptical attitude towards ḥadīth sources and narrations, it is not at the level seen in Wansbrough.

As explained by Wansbrough, the Qur'ān was known among the Muslims even before a manuscript was produced. Wansbrough said that the Qur'ān is a text that has changed and

¹⁵ Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde* (Paris, s.n., 1911), 103-142.

¹⁶ John Wansbrough, *Quranic Studies* (New York: Prometheus Books, 2004).

¹⁷ John Burton, *Collection of the Qur'ān* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977).

¹⁸ Patricia Crone- Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

¹⁹ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 22-23.

²⁰ John Wansbrough, *Sectarian Milieu: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

²¹ John Wansbrough, *Quranic Studies*, xxii- xxiii.

²² Malcolm Yapp et al., "Preface: Professor J. E. Wansbrough". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1 (1994), 1-14.

transformed over time.²³ Some sections of the Qur'ān were composed by various communities, perhaps not all in Arabia, but in regions such as Mesopotamia, Syria, and Iraq.²⁴

Wansbrough shows that the Qur'ān was written in the late period, based on the work called *al-Fiqh al-Akbar* written by Abu Hanifa. He states that because there are no verses from the Qur'ān in such works written in the first two centuries, it shows that we do not have a written Qur'ān in this period.²⁵ With this claim, Wansbrough uses the *argumentum ex silentio* evidence. However, this highly controversial evidence is not enough on its own to constitute a sufficient claim. Per Wansbrough, the Qur'ān, which could not complete its development until the end of the second century of the Hijrah, consists of small independent units (prophetic logia). The passages are independent of each other due to their use for preaching purposes in the early period. The passages are different from each other and contain polemics, thus showing that the Qur'ān was created in a sectarian atmosphere where religious groups conflicted.²⁶

According to Wansbrough, the repetitions in the Qur'ān show that a single source did not write the text. The Qur'ān was completed in a long process.²⁷ He continues to state that the transformations experienced during this process need to be examined. Expressions that were later included in the text made the text problematic.²⁸

Wansbrough did not see the Qur'ān as a historical text. According to him, the Qur'ān should be considered literary. We see that Western thinkers, who examined the holy books with literary and historical criticism methods since the Enlightenment period, tried the same method on the Qur'ān. This idea has led Western thinkers to examine divine books as historical and literary texts.

Fred Donner criticized Wansbrough's views.²⁹ We can say that Donner is closer to classical orientalist views than the Revisionist school. He differed from Wansbrough on this issue by saying that the Qur'ān and ḥadīth emerged in response to different needs in different

²³ Yapp, "Preface: Professor J. E. Wansbrough", 1.

²³ Wansbrough, *Quranic Studies*, xvii-xviii.

²⁴ Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (New Jersey: The Darwin Press, 1998), 53; Wansbrough, *Quranic Studies*, 47-50.

²⁵ Wansbrough, *Quranic Studies*, 44.

²⁶ Wansbrough, *Quranic Studies*, 20.

²⁷ See. Hafsa Nasreen, "Orientalists on Qur'an: A Critical Study", *The Dialogue Quarterly Research Journal* 8/1 (2013), 35-52; See for Turkish translation of this article: Hafsa Nasreen, "Oryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-", trans. Ozat Shamshiyev, *ERUIFD* 1/16 (2013), 109-125.

²⁸ Wansbrough, *Quranic Studies*, 47-49.

²⁹ G.H.A. Juynboll, "Review of J. Wansbrough, *Quranic Studies*", *Journal of Semitic Studies* 24/2 (1979), 293- 296.

periods. We believe that he compares the text of the Qur'ān with some topics from ḥadīths to date the text. According to Donner, it is doubtful that the Qur'ān and ḥadīth text came from a single sectarian milieu and emerged in the same period.³⁰

3. Stephen Shoemaker's Views on Compilation

Stephen Shoemaker approached Islamic narrations regarding the compilation of the Qur'ān with suspicion. He opposed the standard Qur'ānic history adopted by Muslims. He thought that this paradigm obstructed the studies in the field. In our opinion, Shoemaker was influenced by Mingana in this regard. Mingana claimed that Nöldeke dominated the field in studies conducted in England and blocked the way of progress.³¹

He said several works published in the field in 1977 posed questions to the Nöldeke-Schwallian paradigm from different angles.³² In the last quarter of the 20th century, harsh criticism came from the revisionist school against Nöldeke. Patricia Crone said that those who do Islamic studies in the West sound like Sunnī Muslims. Crone stated that this is complemented Sunnīsm and that such studies did not contribute to the study of origins.³³ Although Nöldeke has been criticized so much recently, it is undeniable that he has dominated the field for years. His adoption of the standard Qur'ānic history adopted by Muslims reveals his moderation. Neuwirth labels Nöldeke "the rock of our church," showing his position despite the current criticisms directed at him.³⁴

Shoemaker argued that the origin of the Qur'ān remains a mystery. While expressing his ideas about the Qur'ān, he said he expressed his thoughts as a historian, not a clergyman or linguist. He said that considering the Qur'ān as a product of human history would make the issue more understandable, unlike examining the Qur'ān as a Muslim or a linguist. Shoemaker's method examines the Qur'ānic text, which emerged in late antiquity in Western Asia, as a product of religious cultures. Shoemaker stated that he would use modern criticism methods when examining the Qur'ān. It can be observed that the author did not use classical Islamic sources.³⁵

³⁰ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 46.

³¹ Alphonse Mingana, "The transmission of the Kur'an according to Christian Writers", *Muslim World* 7 (October 1917), 402- 414.

³² Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 23.

³³ Patricia Crone, "Serjeant and Meccan Trade", *Arabica* 39/2 (1992), 239.

³⁴ Stephen Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammed's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 129.

³⁵ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 1-3.

John Burton analyzed some Qur'ānic history studies as investigation intuition.³⁶ Shoemaker assessed Schwally's works in this category. Schwally said there were some written sections from the Qur'ān before the death of Prophet Muḥammad (saw). He rejected the narrations about the first Qur'ān compilation made during the time of Abū Bakr (ra). He argued that the third Caliph, 'Uthmān (ra), has brought authority to the jam' tradition of these narrations. Shoemaker evaluates Shwally as an intuitionist and reveals that there is no method.³⁷

Shoemaker argues that religious communities must take a more meticulous approach when discussing historical events. Shoemaker states that believers remember the past as they wish rather than as it was. He believes that we should approach the narrations we receive with skepticism and states that we cannot understand past events through these narrations. Neuwirth said that the history of the Sunnī Qur'ān deviates from the classical narratives of the history of religions. Shoemaker claims that the Sunnī narrative, which deviates from the general acceptance, should provide strong evidence for the codification before the seventh century.³⁸

Shoemaker was skeptical about the compilation studies during 'Uthmān (ra)'s period. He argued that there was no strong state structure in this period. Chase F. Robinson also said that 'Uthmān (ra) was a controversial and unpopular ruler during his time. During his time, the state lacked the equipment necessary for a strong government (official money, government offices)³⁹. Stating extensive discussions about 'Uthmān (ra)'s period, Shoemaker said that the state lacked even the simple elements that carried out its essential functions. The internal conflicts that emerged during this period would continue during the Mu'āwiya period. During the 'Abd al-Malik period that followed, the state would gain power. Shoemaker argues that the codification event, which was said to have transpired during 'Uthmān (ra)'s period, did not happen during this period but instead during the reign of 'Abd al-Malik. Claiming that more people said that this incident took place during the reign of 'Abd al-Malik, Shoemaker said that 'Uthmān (ra) did not have the strength to do this. The author believes the narrations stating that the codification process occurred in the first period were obscure and thus he does not trust these narrations.⁴⁰

³⁶ John Burton, *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 174.

³⁷ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 21.

³⁸ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 39.

³⁹ Chase F. Robinson, *'Abd al-Malik (Makers of the Muslim World)* (Oxford: Oneworld, 2005), 102.

⁴⁰ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 41-42.

Shoemaker explains that it seems more accurate and reliable to say the regulation took place during the reign of ‘Abd al-Malik. Chase Robinson reported that, unlike other caliphs, he had the power and resources to do this.⁴¹ We can say that ‘Abd al-Malik, who had a strong governor like Ḥajjāj, established authority in other Muslim regions. Ḥajjāj strengthened the power of the Islamic state at that time by suppressing Abd Allāh b. al-Zubayr's rebellions, who had declared his caliphate in Mecca. Shoemaker claims that ‘Uthmān (ra) did not have a strong image because he was deprived of these positions and that it does not seem possible for someone who does not have this power to collect the Qur’ān. It is understandable that Shoemaker, as a historian, draws this conclusion. However, in our opinion, associating a religious event with purely political power is somewhat a reductionist approach. Considering that the internal turmoil and problems during ‘Uthmān (ra)'s period occurred in the last years of his caliphate, drawing the image of a state dominated by anarchy without political power does not comply with historical data.

The first people to say that the Qur’ān was collected during ‘Abd al-Malik b. Marwan's period were Paul Casanova and Alphonse Mingana. According to Shoemaker, this perspective was neglected until the last twenty years. Omar Hamdan has been one of the names that has drawn the most attention to the narrations on this subject in recent years.⁴² Shoemaker explains that although Angelika Neuwirth adopts the Nöldekean-Schwallian paradigm, she has recently shown an openness towards it.⁴³

Shoemaker interpreted the narration from ‘Abd al-Malik, "This month (Ramadan) is the month in which I was born, I was weaned, I collected the Qur’ān, and I swore as the caliph." He stated that this narration could not fully resolve the issue. Shoemaker believes that the verb *jama'a* in the ḥadīth may mean that "I" collected or memorized the Qur’ān. Therefore, it is impossible to say anything definitive based on this narration alone. However, this narration provides a broad explanation of other narrations by pointing out that ‘Abd al-Malik collected the Qur’ān.⁴⁴

Ḥajjāj, who sent the new standard Qur’ān to Egypt, Damascus, Medina, Mecca, Kufa, and Basra, not only sent the official muṣḥaf to these regions, but was also the first to initiate

⁴¹ Robinson, *‘Abd al-Malik*, 103.

⁴² Omar Hamdan, "The Second Masahif Project: A step Towards the Canonization of the Qur’anic Text", *The Qur’ān in Context- Historical and Literary Investigations*, ed. Angelica Neuwirth et al, (Leiden: Brill, 2010), 795-835.

⁴³ Shoemaker, *Creating the Qur’an*, 44.

⁴⁴ Shoemaker, *Creating the Qur’an*, 45.

the practice of reading the Qur'ān aloud in mosques. He ordered that personal muṣḥafs in other regions be collected and burned. Personal muṣḥafs that did not match the official muṣḥaf were eliminated, and their owners were given 60 dinars.⁴⁵ Shoemaker says that all of these narratives coincide with the official muṣḥaf narrations that allegedly took place during the time of 'Uthmān (ra). He said that the Qur'ān could not be collected during the time of 'Uthmān (ra) and claimed that the narrations that took place during the reign of 'Abd al-Malik were later used for the period of 'Uthmān (ra).⁴⁶

Omar Hamdan brings up the debate between the Egyptian governor and the central government during the reign of 'Abd al-Malik. Ḥajjāj sent the Egyptian governor to use the official muṣḥaf prepared during the reign of 'Abd al-Malik. The Egyptian governor, who refused to use this muṣḥaf, responded to the central government with his muṣḥaf. We lack information about where this muṣḥaf came from. Hamdan stated that this narration points to the absence of the official muṣḥaf in Egypt during 'Uthmān (ra)'s period. Some narrations about the muṣḥaf that reached the city of Medina raise doubts about 'Uthmān (ra)'s muṣḥaf. It is reported that when the muṣḥaf circulated by Ḥajjāj reached Medina, 'Uthmān (ra)'s family members strongly opposed it. It was said that when the people of Medina asked for 'Uthmān (ra)'s muṣḥaf from their family members, they received a negative response. They say that the official muṣḥaf was destroyed on the day 'Uthmān (ra) died. Shoemaker makes an interesting comment after all these observances. We can say that our Prophet Muḥammad (saw) taught the Qur'ān to his companions while he was alive, and different companions learned and collected the Qur'ān. The official muṣḥaf 'Uthmān (ra) put forward could not go beyond being regional. Based on the above narrations, we can conclude that other Islamic regions were not aware of the official 'Uthmān (ra) muṣḥaf. According to Shoemaker, the official muṣḥaf is circulated only in the Ḥijāz region. Shoemaker stated that this muṣḥaf was not prepared by the committee that included all the companions and that it was a muṣḥaf created only by the companions living in Medina.⁴⁷

Shoemaker states that the orientalist paradigm took the wrong steps in the 18th and 19th centuries. One of these mistakes is portraying Islam as the other of the Christian West. He said that he would not repeat this mistake. Instead, he prefers to compare Islam with the monotheistic religions of the Near East, where it was born. Focusing on the similarities

⁴⁵ Hamdan, "The Second Masahif Project", 823.

⁴⁶ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 45.

⁴⁷ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 46-47.

between Islam and the religions of its hometown, Shoemaker did not focus on the differences. There are better methods for the early orientalist paradigm than to portray the East as eccentric and exotic. According to Shoemaker, Islam was not born in the Hıjāz in an isolated environment from other religions. Islam is a religion that has relations with other monotheistic religions in late antiquity.⁴⁸

4. History of the Qur'ān Based on Christian Sources

Believing that what Islamic narrations can say about history is limited, the author tries to decipher history in his own way, using Christian sources. Here, we should not forget that Shoemaker addresses the issues from a historian's perspective. As a Christian theologian, he did not write a refutation. The author, who puts forth examples of rejection in Christian history to better understand the issue, handled these works as a historian. It can be said that the author differs from the early orientalists who have approached the narrations from a clergy standpoint. Shoemaker, who discussed the issues with an academic narrative, expresses his doubts about the standard history of the Qur'ān.

He first referenced the work titled *Fount of Knowledge*, written by John of Damascus (675-749) in 730. John of Damascus did not call Muhammad (saw)'s followers Muslims or Arabs. His preferred nomenclature was "Ishmaelites". He saw Muslims as a heretical sect of Christians.⁴⁹ John of Damascus's grandfather was a governor responsible for the economy in Syria at the end of the Roman Empire. His father, Sarjūn b. Manşūr, served as a secretary from Mu'āwiya's reign to 'Abd al-Malik's reign. John held essential positions in the Umayyad state in the 680s and 690s. According to Shoemaker, John's family background and the duties he took in the Umayyad government caused him to live in an environment where Islam was practiced. Therefore, his ideas, different from the Islamic tradition, should not be perceived as polemic. Shoemaker stated that Islam was still a developing religion during the reign of John and claimed that he witnessed this development. In Shoemaker's narratives about this period, Islam appears as a religion that was trying to find its way as a monotheistic religion in Late Antiquity and was in development.⁵⁰

John of Damascus, who used the name "Mamed" for Muḥammad, claimed that the Prophet Muḥammad (saw) said "stupid" things and gave titles to them; referring to the surahs and their names. He is the first Christian theologian to quote from the Qur'ān without

⁴⁸ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, s.10.

⁴⁹ John of Damascus, *Saint John of Damascus Writings*, trans. Frederic H. Chase (New York: 1958).

⁵⁰ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 50-51.

mentioning the name of the Qur'ān. Despite all of his polemical attitude, Shoemaker believes that the ideas put forward by John of Damascus should be taken into consideration. Because he is knowledgeable about the period in which he lived. Shoemaker considered it normal that John of Damascus chose critical language instead of descriptive language and used derogatory expressions. His hostility towards Islam, rather than other religions and sects, is one of the biggest obstacles to John of Damascus's ability to make an objective interpretation. His view of Islam as a heretical movement centering on Christianity stems from his religious ties.

John of Damascus does not use the name Qur'ān. Instead, he uses the expressions "*graphie-scripture*" and "book (*biblos*)".⁵¹ John Meyendorff, a Western thinker, said he only knew the verses he referenced.⁵² In addition, it is a scientific misfortune that Shoemaker ignores the narrations about Christians reading and learning the Qur'ān during the Umayyad period and does not make an explanation.⁵³ Even though he and his family work in the upper echelons of the state, it is a reductionist approach to think that this provides an opportunity to learn the Qur'ān first-hand. The information given by John of Damascus about the Qur'ān strengthens the possibility that he obtained this knowledge second-hand.

John of Damascus says there is another surah in the Qur'ān called The Camel of God⁵⁴. Yet, there is no such surah in the Qur'ān. Shoemaker said that the present-day Qur'ān and the things in the possession of John of Damascus are not the same. However, according to Shoemaker, John of Damascus is the most critical non-Muslim witness to the early history of the Qur'ān. The idea that Islamic narration, which we see in John Wansbrough and the revisionist school, cannot be a historically reliable source for the Qur'ān influenced Shoemaker. In the first part of his book, the author kept his distance from Islamic narrations, and in the second part, he consulted written sources in the surrounding cultures for the early history of the Qur'ān. We can also say that the author was influenced by the French school on the history of the Qur'ān rather than the British or German school. Alfred-Louis de Premare and Claude Gilliot are the French orientalists referred to by the author. What led the author to the French orientalists was that most orientalists in America, England, and Germany followed Nöldeke's paradigm for many years.

⁵¹ John of Damascus, *Saint John of Damascus Writings*, 153.

⁵² John Meyendorff, *Byzantine Theology Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1979), 51.

⁵³ See Mustafa Fayda, "eş-Şürütü'l-Ömeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Access 2 October 2023).

⁵⁴ John of Damascus, *Saint John of Damascus Writings*, 157.

Another non-Islamic source is the letter written by Leo III to “Omar II. Shoemaker said that this letter points to the practice of collecting the Qur’ān during the reign of ‘Abd al-Malik and Ḥajjāj. Leo III, who was invited to Islam by Caliph “Omar II, responded harshly. Leo III harshly criticized the practices and belief system of Islam in his letter. His letter mentioned that Ḥajjāj collected the Qur’ān and started the official muṣḥaf practice. He did not provide any information about ‘Uthmān (ra)’s period. Stating that Muslims spoke Arabic then, Leo III argued that Ḥajjāj efficiently collected the Qur’ān and its official compilation. However, it is not easy for him to do this in the Christian world because different languages are spoken in the Christian world.⁵⁵

According to Leo III's claim, while Ḥajjāj was compiling the Qur’ān, he eliminated several works of Abu Turab, that is, ‘Ālī (ra). The works belonging to ‘Ālī (ra) are the works of the Shiites in Kufa. These works, which were in the possession of Shiite groups that opposed the reign of the Umayyads, were eliminated. Omar Hamdan reported that this conflict, which has increased since Ibn Ziyād, was political. Ḥajjāj and his team eliminated the muṣḥafs held by other groups with the official muṣḥaf application.⁵⁶

In addition to using non-Islamic sources, Shoemaker occasionally references paleographic studies. He claims that those researching the Qur’ān have recently moved away from the Nöldeke-Scwallian paradigm. They said the latest version of the Qur’ān was revealed at the end of the seventh century. Shoemaker referred to Deroche's paleography study. According to his work, the Qur’ān took its final form in the seventh century.⁵⁷

According to Shoemaker, Christian authors such as John of Damascus and Leo III mentioned above do not mention a Qur’ān collected in the first century of the Hijrī calendar, which is a big question mark. Christians and Jews, who have a tradition of books, cannot be expected to be unaware of the book of Islam, which is a monotheistic religion. The two Christian authors do not mention a Qur’ān compiled before Caliph ‘Abd al-Malik. Shoemaker claims that the silence of non-Islamic sources about the compilation of the Qur’ān in the first Hijrī year raises questions.⁵⁸

Alphonsa Mingana also made the same criticisms based on the Christian sources put forward by Shoemaker. In his work titled *The Transmission of the Qur'an*, the compilation

⁵⁵ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 58.

⁵⁶ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 52-55.

⁵⁷ François Deroche, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014), 94-97; Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 68.

⁵⁸ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, s. 56.

and official standardization of the Qur'ān did not occur until the 'Abd al-Malik period. Mingana also took this view from Paul Casanova. Paul Casanova said that Ḥajjāj carried out the collection of the Qur'ān under 'Abd al-Malik's instructions.⁵⁹ Alphonse Mingana mentions that the collection function of the Qur'ān is not mentioned in Ibn Sa'd's work *al-Tabaqāt*. According to him, Ibn Sa'd lived two hundred years after the Prophet (saw) and did not mention anything related to jam'. Ibn Sa'd lived before Bukhārī. Mingana believes there is no reason to prefer the narrations mentioned by Bukhārī regarding jam'. Choosing between reliable Bukhārī sources and other Islamic sources containing complex narrations is difficult. Referring to non-Islamic narrations, Mingana primarily focused on Syrian-Christian sources.⁶⁰ While talking about the history of the Qur'ān, Shoemaker tried to create a narrative through other sources, ignoring the historical value of the narrations belonging to Muslims.

Shoemaker responded to Motzki's criticisms of Mingana. Motzki, who was in search of a new method on the history of the Qur'ān, argued that Mingana could not create a history of the Qur'ān based on a few Christian works. The use of *argumentum ex silentio* evidence was considered a weakness by Motzki.⁶¹ Shoemaker claimed that there were not as many Christian sources for early Islamic history as Motzki stated. In his work *Seeing Islam as Others Saw*⁶², Robert Hoyland cited more than 130 non-Islamic sources for the early period. Sixty of these works were written in the first century of the Hijrah. According to Shoemaker, 60 works are not a small number. None of these 60 works mention the Qur'ān, which was written in the first century Hijrah.⁶³

Nicola Sinai also said that Christian sources should not be ignored. The author stated that we have three Christian sources for the first period and that some Islamic sources are compatible with these works. Sinai said that the early narrations about 'Uthmān (ra) collecting the Qur'ān came only from al-Zuhrī. He continues by stating that the Qur'ān contained anachronisms. Stating that there are signs that the Qur'ān was affected by the events after the year 650 Hijrah, Sinai said there were some corrections after this date. Sinai, who said that the Bible contained anachronisms, also made the same claim about the Qur'ān. Islam interacted with Christianity and Judaism after 650. According to Sinai, the discussions and problems

⁵⁹ Kasanova, *Mohammed et la fin du monde*, 103- 142, 162.

⁶⁰ Mingana, "The Transmission of the Kur'an", 25-47.

⁶¹ Harald Motzki "The collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam* 78/1 (2001), 1-34.

⁶² Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997).

⁶³ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 57.

that arose between religions during this interaction were later reflected in the text of the Qur'ān.⁶⁴

Shoemaker criticized the unacceptable interpretations of outsiders in religious studies. Wilfred Cantrell Smith argued that for religious studies to be acceptable, representatives of the religion being studied must approve the views. He states that a person who studies the Qur'ān should approach the Qur'ān like a Muslim.⁶⁵ Smith founded the Institute of Islamic Studies at McGill University in 1951. According to Shoemaker, Smith trained researchers with the Islamic perspective in his doctoral program there. The research conducted in this program must be convincing and compatible with the beliefs of believers. Shoemaker, who thought Smith's perspective occupied McGill, said this paradigm continues. Shoemaker said that Smith's respectful approach to religions and the Qur'ān was very effective, especially in studies conducted in North America. On the other hand, Shoemaker stated that this stance, as a historian, negatively affected the studies carried out.⁶⁶ Shoemaker put aside theological concerns and examined the Qur'ān as a historian.

5. Pacification of the Classical Tafsir Tradition

According to Shoemaker, the issue of when the Qur'ān was compiled is essential. He devoted the first three chapters of his work to topics related to the history of the Qur'ān. Shoemaker did not consider the reading in the order of revelation, one of the methods used by the early orientalists to understand the Qur'ān. He continued his research mainly on the relationship of the Qur'ān with surrounding cultures and the history of the Qur'ān. The author's goal is not to understand the Qur'ān as a religious text. The formation process of the text and the factors affecting it are among the author's priorities. We see different examples of this paradigm in contemporary orientalist studies. In the work titled *The Qur'an and Its Biblical Subtext*⁶⁷, written by Gabriel Said Reynolds, the author stated that he would not make a reading based on the history of the Qur'ān. According to Reynolds, reading the Qur'ān and the Bible simultaneously will make the text more understandable. He advocated retrospective reading. Some topics that remain closed in the Qur'ān can be found with details in the Bible.⁶⁸ Gabriel Said Reynolds aims to develop a method for reading the Qur'ān. Stating that Wansbrough gave the beginning of the third Hijrī century as the earliest date for the

⁶⁴ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 58-59.

⁶⁵ Wilfred Cantrell Smith, *Religious Diversity: Essays* (New York, Harper& Row, 1976), 31.

⁶⁶ Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 3-4.

⁶⁷ Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010).

⁶⁸ Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, 3-23.

compilation of the Qur'ānic text, Reynolds stated that he had no such concerns. Reynolds focuses on how to read the Qur'ān rather than when, how, and where it was composed.⁶⁹ Shoemaker offers a historical perspective rather than a method because his distrust of the standard Qur'ānic history necessitates this.

Shoemaker also did not trust Sīra sources describing the life of the Prophet Muḥammad (saw). Henri Lammens did not see the Sīra sources as the date by which the Muslim community remembered the life of the Prophet. According to him, Sīra is something that commentators developed over time to explain tafsir. Therefore, Sīra is a product of Qur'ān commentary and cannot be used to explain the Qur'ān.⁷⁰ We need to mention a point here. Research on the San'a manuscripts found in Yemen has greatly impacted the academic world. Although the manuscripts containing significant information about the history of the Qur'ān are not evidence on their own, they contain confirming information. Some Western writers, based on the Sana'a manuscripts, said that the writing of the revelation dates back to the time of the Prophet Muḥammad (saw). Behnam Sadeghi has argued that recent studies strongly suggest that the practice of writing occurred before the death of the Prophet Muḥammad (saw), not during the 'Uthmān (ra)'s period.⁷¹

Using non-Islamic sources will help us understand the environment in which the Qur'ān took shape. However, bypassing Islamic literature shows ideological prejudices.⁷² Ignoring Islamic sources to understand the Qur'ān and its history shows that Qur'ānic studies conducted in the West manipulate the field. Qur'ānic studies remain stuck under the epistemic dominance of Western thought, which pacifies the field. Western-based studies have been seen as critical and original by Western writers. The views put forward in the shadow of Qur'ānic sciences were believed to be flawed. However, as Saleh stated, we are faced with an orientalism that says nothing but non-rational things in an artificial language.⁷³ Joseph Lombard, an American researcher of the Qur'ān and Sufism, expressed this problem in his article published in 2022. Lombard, who works at Hamad Bin Khalifa University, argued that they should decolonize Qur'ān studies in the West.⁷⁴

⁶⁹ Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, 13.

⁷⁰ Henri Lammens, "The Koran and tradition: How the life of Muhammad was composed", *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warraq (New York: Prometheus, 2000), 179- 181.

⁷¹ Behnam Sadeghi et al., "San'ā 1 and the Origins of the Qur'an", *Der Islam* 87 (2012), 22-23.

⁷² Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn", 339.

⁷³ Walid Saleh, "Review Article: Muhammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet" *Comparative Islamic Studies* 6/1-2 (2011), 256.

⁷⁴ Joseph Lombard, "Decolonizing Qur'anic Studies", *Religions* 13/2 (February 2022), 1-14.

Conclusion

Shoemaker found the information provided by the Qur'ān about its history insufficient. The author, who is not concerned with in-text problems, has highlighted historical data. He used the method of historical criticism, accusing early Orientalism of being confined to chronological studies. According to this method, we are not dealing with what happened but what was understood by those who transcribed these texts. To better reveal the history of the Qur'ān, following the regional historical timeline would be more accurate, according to the author. Shoemaker did not use non-Islamic sources to confirm the traditional narrative. According to Shoemaker, examining the text of the Qur'ān as interpreted and produced (exegetical and derivative) instead of authentic is a necessary beginning. Shoemaker, who did not rely on religious data, was not consistently devoid of such information. The author, who argues that theological concerns affect religious texts, used non-Islamic texts to support this. He has a skeptical approach about the standard history of the Qur'ān and so focuses on non-Islamic sources (mainly Christian) from the first century Hijrah. His attribution of particular importance to Christian texts does not arise from his prejudices. He used these texts because there was no language barrier.

The author did not use derogatory statements about the Qur'ān and the Prophet Muḥammad (saw) and acted with objective academic concerns. Shoemaker tried to trace what the text says rather than what is understood from it. He bracketed the sanctity of the text while revealing what the Qur'ān said.

Shoemaker applied the principle of correlation, one of the elements of historical criticism, to the text. We see that the author frequently uses this element, which is based on examining historical events without separating them from their broader context when discussing the history of the Qur'ān. Neuwirth stated that a more accurate approach would be to read the Qur'ān as a text from late antiquity. He evaluated the Qur'ān in terms of content and style. Likewise, Shoemaker, who sees the Qur'ān as a late antique text, did not examine the content and style of the text while revealing the history of the Qur'ān. He did not subject the Qur'ān to literary examination.

It can be seen as a significant break in the Qur'an studies conducted in the West that the Qur'ān is seen only as a historical text. As Joseph Lumbard stated, decolonizing Qur'ānic studies can be seen as the first step in overcoming this misfortune. In our opinion, understanding the Qur'ān by ignoring exegetical sources is not an accurate method. It is

crucial that the early orientalist, who tried to understand the Qur'ān in the order of its revelation, did not wholly ignore Islamic sources, although they kept their distance from them. We see that Watt reads the Qur'ān based on the life of the Prophet Muḥammad (saw) and uses Islamic sources. Even though it is considered a big claim that he sees this method as the only valid method, it points to the change in the oriental paradigm. The main reason for this change is that chronology studies have not made the desired progress. While in-text evaluations came forth in the early studies, historical data, as shown in Shoemaker, have gained significant importance in Qur'ānic studies in recent years. This situation, which we cannot see in Nöldeke, Weil, and Watt, has shown that different brackets have been opened in new Qur'ānic research. Likewise, Shoemaker focused on the history of the Qur'ān rather than studying the text's unity (coherence, unity, as a whole), which has become widespread in the Western world in recent years.

It is helpful to read the text in studies to understand the Qur'ān and its history. However, it is not acceptable to prioritize the text of the Qur'ān and other holy books and non-Islamic texts. Reading the Qur'ān through the methods of criticism applied to other holy books may make sense for a Western person. It offers the opportunity to compare sacred texts for those who have a prejudiced approach to Islam. However, it has been overlooked by Western researchers that the Qur'ān does not witness the reform movements that the Western world witnessed. Undoubtedly, the Qur'ān can be better interpreted with the Jewish and Christian materials from surrounding cults. However, it should not be concluded that the Qur'ān is imperfectly dependent on other surrounding cultural texts in order to be understood. The Qur'ān, a divine word, can give a preliminary impression to its reader with its content. Despite this, it should not be forgotten that the text exists in its nazm.

References

- Akgün, Merve. *The Revisionist Orientalists in the History of the Quran*. İstanbul: İstanbul University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2020).
- Barton, John. "Historical-Critical Approaches". *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. ed. John Barton. 9-20. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Burton, John. *Collection of the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Casanova, Paul. *Mohammed et la fin du monde*. Paris: 1911.
- Crone, Patricia. "Serjeant and Meccan Trade". *Arabica* 39/2 (1992), 216- 40.

- Crone, Patricia- Cook, Micheal. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Cürcâni, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Critical ed. M. Reşid Rıza. Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, 1980.
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*. Samsun: 19 Mayıs University, Institute of Social Sciences, Ph.D Dissertation, 2006.
- Deroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
- Donner, Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. New Jersey: The Darwin Press, 1998.
- Ernst, Carl. "Reading Strategies for Introducing the Qur'ân as Literature in an American Public University". *Islamic Studies (Islamabad)* 45/3 (2006), 333-344.
- Fayda, Mustafa. "eş- Şürûtü'l- Ömeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Access 02 October 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-surutul/omeriyye>
- Gökkır, B. *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth Century English-Speaking World from Willian Muir to William M. Watt*. Manchester: The University of Manchester, Ph.D Dissertation, 2002.
- Hamdan, Omar. "The Second Masahif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text". *The Qur'ân in Context- Historical and Literary Investigations*. ed. Angelica Neuwirth et al. Leiden: Brill, 2010, 6/ 795- 835.
- Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. New Jersey: Darwin Press, 1997.
- Lammens, Henri. *Fâtima et les Files de Mahomet*. Roma: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912.
- Lammens, H. "The Koran and tradition: How the life of Muhammad was composed". ed. Ibn Warraq. *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Prometheus, 2000, 169 – 87.
- Lumbard, Joseph. "Decolonizing Qur'anic Studies". *Religions* 13, 2 (February, 2022), 1-14.
- John of Damascus. *Saint John of Damascus Writings*. trans. Frederic H. Chase. New York: 1958.

- Juynboll, G.H.A. "Review of J. Wansbrough, *Quranic Studies*". *Journal of Semitic Studies* 24/2 (1979), 293- 296.
- Kabakçı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Çorum: Hitit University, Institute of Social Science, Ph. D Dissertation, 2019.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1979.
- Mingana, Alphonse. "The transmission of the Qur'an according to Christian Writers". *Muslim World* 7/4 (1917), 402- 14.
- Motzki, Harald. "The collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments". *Der Islam* 78/1 (2001), 1-34.
- Nasreen, Hafsa. "Orientalists on Qur'an: A Critical Study". *The Dialogue Quarterly Research Journal* 8/1 (2013), 35-52.
- Nasreen, Hafsa. "Öryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-, trans. Ozat Shamshiyev. *ERUIFD* 1/16 (2013), 109-125.
- Neuwirth, Angelika. "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 189-203.
- Neuwirth, Angelika. *Scripture, Poetry and The Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. Hamburg: Dieterichsche Buchhandlung, 1860.
- Saleh, Walid "Muhammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet," *Comparative Islamic Studies* 6/1-2 (2011), 251-264.
- Reynolds, Gabriel, Said. *The Qur'ân and Its Biblical Subtext*. New York: Routledge, 2010.
- Robinson, F, Chase. *' Abd al- Malik. (Makers of the Muslim World)*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Sadeghi, Behnam – Goudarzi, Mohsen. "San'â 1 and the Origins of the Qur'ân". *Der Islam* 87 (2012), 1-129.
- Shoemaker, Stephen. *The Death of a Prophet: The End of Muhammed's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- Shoemaker, Stephen. *Creating the Qur'an*. California: University of California Press, 2022.

Smith, Wilfred Cantrell. *Religious Diversity: Essays*. New York: Harper& Row, 1976.

John Wansbrough. *Sectarian Milieu: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Wansbrough, John. *Quranic Studies*. New York: Prometheus Books, 2004.

Yapp, Malcolm-M. Brett- G. R. Hawting. "Preface: Professor J. E. Wansbrough". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1 (1994), 1-14.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Zadeh, Travis. "Quranic Studies and the Literary Turn". *Journal of the American Oriental Society* 135/2 (April- June, 2015), 329-342.

AHMED ŞİRÂNÎ'NİN İMAN, İSBÂT-I VÂCİB VE İLÂHÎ SIFATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Ahmad Shīrānī's Views on Faith, Isbāt al-Wājib and Divine Attributes

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Assoc. Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies
Tokat/Türkiye
ibrahim.bayram@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 30 Mart / March 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 28 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2024

Atıf/Cite as: Bayram, İbrahim. "Ahmed Şīrānī'nin İman, İsbāt-ı Vâcib ve İlâhî Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2024), 139-171.

<https://doi.org/10.59536/buiifd.1461875>

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

ÖZ

Son dönem Osmanlı ilim adamlarından, meşrutiyet matbuatının önemli kalemlerinden biri olan Ahmed Şîrânî (1879-1942), ilmî, siyasî ve dinî görüşlerini döneminin muhtelif dergilerinde ortaya koymuş bir şahsiyettir. Onun dinî sahada fikir beyan ettiği meseleler arasında, iman, isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar konuları da yer almaktadır. İmanla ilgili değindiği konular arasında insanların iman bakımından konumları, iman ile ilişkisi açısından amelî yer, tehdit altında imandan dönme, icmalî ve tafsilî iman, tahkikî ve taklidî iman, imanla sorumlu olma dönemi ve imanı baskıyla yaymanın câiz olup olmadığı gibi meseleler bulunmaktadır. İsbât-ı vâcib konusunda ise Allah'ın varlığının, O'na duyulan ihtiyaç üzerinden temellendirilmesi, kâinatın bu meyanda barındırdığı kanıtlar, bilim ve fennin bu yönde kaydettiği aşamalar, tabiatın O'nun yerine geçirilmesinin imkânsızlığı, fitrat ve kabûl-i âmme delili gibi meselelere temas etmiştir. İlâhî sıfatlar bahsinde ise Allah'ın tenzîhî/selbî ve sübûtî sıfatlarını oldukça kısa, ıstılahî tabirler kullanmak yerine gündelik dili benimseyen bir üslûp içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Şîrânî, iman ve isbât-ı vâcib konularına daha çok muhtelif makalelerinde konuyla ilgili yaptığı göndermeler aracılığıyla dağınık surette değinmektedir. İlâhî sıfatlar meselesine ise ağırlıklı olarak "İlmihal Dersleri" başlıklı bir yazı dizisinin içerisinde müstakil şekilde temas etmiştir. İlgili meselelerin izahında muhataplarının konumuna göre bir dil geliştirmiştir. Bu bağlamda genel anlamda yeterli ilmî düzeyi bulunmayan okurlarına sade ve kolay, görece entelektüel seviyesi yüksek olanlara ise çoğu kez orta düzey, bazen de tamamen teknik bir dil ve üslûp ile hitap etmiştir. "İlmihal Dersleri" yazı dizisinde muhataplarını genel anlamda halk ve çocuklar olarak belirlediği için basit bir dil tercih etmiştir. Diğer yazılarında ise daha ilmî bir üslûp takip etmiştir. Bu makalede, Ahmed Şîrânî'nin adı geçen konular çerçevesinde ortaya koyduğu fikirleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ahmed Şîrânî, İman, İsbât-ı vâcib, İlâhî sıfatlar.

ABSTRACT

Ahmad Shîrânî (1879-1942), one of the late Ottoman scholars and one of the important writers of the constitutional monarchy press, is a person who expressed his scientific, political and religious views in various magazines of his period. Among the issues on which he expressed his opinion in the religious field are the issues of faith, isbât al-wâjib and divine attributes. Among the issues he touches upon are the position of people in terms of faith, the place of deeds in relation to faith, apostasy under threat, the collective and detailed faith, investigative and imitative faith, the period of responsibility for faith, and whether it is permissible to spread faith through coercion. On the subject of Isbât al-wâjib, he touched upon issues such as the justification of Allah's existence through the need for Him, the evidence that the universe contains in this regard, the progress made by science and science in this direction, the impossibility of substituting nature for Him, the proof of disposition and the proof of general acceptance. In the subject of divine attributes, he tried to explain the essential and positive attributes of Allah in a very short style that adopted everyday language instead of using technical terms. Shîrânî touches upon the subjects of faith and of Isbât al-wâjib in a scattered manner, mostly through references he makes on the subject in his various articles. He dealt with the issue of divine attributes independently, mainly in a series of articles titled "İlmihal Dersleri". He developed a language according to the position of his interlocutors in explaining the relevant issues. In this context, he generally addressed his readers who did not have sufficient scientific knowledge in a simple and easy way, and those with a relatively high intellectual level, often with an intermediate level, and sometimes with a completely technical language and style. In the "İlmihal Dersleri" series of articles, he chose a simple language because he determined his addressees as the public and children in general. In his other writings, he followed a more scientific style. In this article, the ideas put forward by Ahmad Shîrânî within the framework of the above-mentioned subjects will be discussed.

Keywords: Kalâm, Ahmad Shîrânî, Faith, Isbât al-Wâjib, Divine Attributes.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin mutlakiyetten meşrutiyete geçişiyle birlikte büyük bir ivme kazanan yayın hayatının en canlı unsurları olan gazete ve dergiler, artlarında farklı alanlarda oldukça zengin bir kültürel ve ilmî miras bırakarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Yazarlarının çoğu kez, çalkantılı dönemlerden geçen devletlerinin kurtuluş reçetesi olarak gördükleri düşüncelerini yaymaya çalıştıkları ve buna bağlı olarak da ilmî siyasî bir mücadele içerisine girdikleri bu devrin yayınları, üzerinden geçen bir asrı aşkın süreye rağmen halen tam anlamıyla keşfedilmiş ve tamamen işlenmiş bir durumda değildir. İçlerinde kimi siyasî, kimi edebî, kimi ilmî gazete ve dergilerin olduğu bu dönemin yayınlarının önemli bir kısmını ise dinî yahut dinî ağırlıklı mevkuteler teşkil etmektedir.

Daha çok *Beyânülhak* ve *Sebîlürreşâd* üzerinden adını duyuran din, edebiyat, siyaset ve fen içerikli dergilerde pek çok ilim ehli kendi anlayışları doğrultusunda İslâm'ın savunusunu yapmaya çalışmışlar, bazen kendi aralarında fikir ayrılıklarına düşseler de İslâm'a yapılan hücumları reddetme meyanında ortak bir zeminde buluşmuşlardır. Bu doğrultuda kalem oynatan ilim ehlinin bir kısmı Mustafa Sabri (öl. 1954), İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Ahmed Naim (öl. 1934) ve Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971) örneklerinde olduğu gibi bugün de çok iyi bilinmekteyken, bunların bir bölümü halihazırda yeterince tanınmayan simalardan oluşmaktadır.

Söz konusu devrin atmosferinde görece şöhreti olsa da bugün yeterli tanınırlığa sahip olmayan ilim ve düşünce adamlarından biri makalemizin konusunu teşkil eden Ahmed Şîrânî'dir. 1297/1879 senesinde Gümüşhane'nin Şiran ilçesinde çiftçi bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen Şîrânî,¹ çocukluğunda ve muhtemelen gençliğinin bir döneminde doğduğu beldede tarla işlerinde çalışır.² Sonrasında İstanbul'a giden Şîrânî, burada gördüğü medrese eğitimini takiben 1327/1909-10 yılında icâzet alır. 1331/1913-14 senesinde Fatih Camii'nde ders vermeye başlar, 1332/1914'de Medresetü'l-Kudât'ı bitirir.³ 1334/1916-17'de Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye birinci kâtipliğine; 1335/1917/18'de Cerîde-i İlmiyye müdürlüğüne getirilir, aynı yıl içerisinde bu ikinci görevinden istifa eder. Bu sene (1335/1917-18) aynı zamanda onun Sahn Medresesi fıkıh müderrisliğine getirildiği yıl olur. 1338/1922'de Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalığına seçilir. Bir süre sonra Medresetü'l-İrşâd Müdürlüğüne tayin

¹ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980), 1/226.

² Ahmed Şîrânî, "Ben, Ahmed Midhat Efendi Olabilir miyim?", *Hayru'l-Kelâm* 1/16 (20 Şubat 1329), 122.

³ Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 1/226.

olunsa da 3 Mart 1340/1924'de medreselerin lağvedilmesiyle açıkta kalır. Sonrasında yolu İstiklal mahkemelerine düşüp aklanan Ahmed Şîrânî, 1942 senesinde vefat etmiştir.⁴

Türkçe dışında Arapça, Farsça ve Fransızca da bilen Şîrânî,⁵ bizzat çıkardığı *Medrese İ'tikâdları*,⁶ *Hayru'l-Kelâm* ve *İ'tisâm* dışında *Beyânülhak*, *Sebîlürreşâd*, *Mahfel* ve *Tevhîd-i Efkar*'da da kimi yazı ve şiirlerini yayınlattır.⁷ Son dönem Osmanlı ilim ehlerinden, meşrutiyet matbuatının güçlü kalemlerinden olan Şîrânî, yazdığı telif eserlerle değilse de sözü edilen dergilerin sütunlarında görüşlerini ortaya koyar. Siyaset ve eğitimle yakından ilgili olduğu anlaşılan yazar, müderris kimliğinin verdiği yetkinlikle dinî konularda da görüş beyan eder. Bu durumu onun kimi dinî suallere verdiği fetvalarından, ihtisas gerektiren birtakım dinî konular hakkında getirdiği açıklamalarından, *İctihad* dergisinin dine oldukça mesafeli Kılıçzâde Hakkı (öl. 1960) ve Celâl Nuri (öl. 1936) gibi yazarlarına karşı sürdürdüğü mücadelesinden tespit etmek mümkündür. Buna ayrıca kendi çıkardığı bir dergisine *Medrese İ'tikâdları* şeklinde koyduğu isimden, dinî içerikli kaleme aldığı yazı dizisinden ve bazen “Hoca” bazen de “Fatih Dersiâmlarından” mahlası kullanmasından da ulaşmak mümkündür.

Oldukça akıcı bir kaleme, polemikçi bir dile ve meseleleri farklı yönlerden inceleme melekesine sahip olan Şîrânî, yazılarında dinî hassasiyetini her daim öne çıkaran bir portre çizmiştir. Buna bağlı olarak yazılarının azımsanamayacak bir kısmı siyaset, eğitim ve ahlâk eksenli olmasına rağmen bu makalelerinde işlediği konuları daha hususi mahiyetteki dinî muhteva ile de zenginleştirme yoluna gitmiştir. Bu yüzden kimi makalelerinin altında, başlıklarından umulmayacak şekilde dine taalluk eden açıklamalar görmek mümkündür. Bu durum, onun ilgili dinî konudaki görüşlerini tespit bağlamında neredeyse bütün makalelerini dikkatli şekilde incelemeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte elbette onun, yazısının başlığında kullandığı ifadeden içeriğini tespit etme imkânı olan makaleleri de bulunmaktadır.

Şîrânî'nin iki yüze yaklaşan makalelerinin içerisinde yer alan dinî içerikli meselelerin yahut atıfta bulunduğu dinî mevzuların bir bölümünü ise bazı itikadî konular teşkil etmektedir. Nübüvvet bir tarafa bırakılırsa bunların ağırlıklı kısmında iman, isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar bahisleri yer almaktadır. Bunların içerisinde daha geniş alan kaplayan ilâhî sıfatlar konusu neredeyse tümüyle bir yazı dizisinde incelenmişken, diğer iki konu olan iman

⁴ Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 1998), 171-172.

⁵ Albayrak, *Osmanlı Uleması*, 1/226.

⁶ Derginin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Gündüz, “Ahmed Şirani ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: “Medrese İ'tikatları (İndeks ve Yazı Özetleri)”, *Folklor/Edebiyat* 12/46 (2006), 111-129.

⁷ Selahattin Tozlu, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir İlmîyeli: Ahmed Şirani Efendi”, *Türkiye Günlüğü* 48 (1997), 44.

ve isbât-ı vâcib ise hem ilgili yazı silsilesinde hem de diğer muhtelif makalelerin içeriğinde kendisine yer bulmuştur.

Şîrânî'nin ilâhî sıfatları yoğun biçimde ele aldığı yazı dizisi “İlmihal Dersleri” başlığını taşımaktadır. Buna verdiği isimden anlaşıldığı üzere yazar, burada ilim ehlini değil halkı, büyük ihtimalle de çocukları dikkate almaktadır. Nitekim o, bu dersleri kastederek anlatacağı ilgili konuları köylü yahut şehirli Müslüman dindaşlarına bir ebeveyn diliyle kaleme alacağını belirtirken⁸ ve bu yazı dizisinin neşrine dönük mektep muallimlerinin ısrarına atıf yaparken⁹ kuvvetle muhtemel asıl hedef kitlesini böylece ortaya koymaya çalışmaktaydı.

Sözü edilen duruma bağlı olarak ilgili yazılardan çoğu kez, klasik bir itikat metninde ele alınacak bir düzen içerisinde âyet ve hadislerle desteklenen, daha önemliyi alt derecedeki bilginin önüne geçiren, ıstilahî terimler kullanan bir bilgi manzumesi beklememek gerekir. Bu tasvirde anlaşılabileceği üzere getirilen açıklamalar nispeten yüzeysel bir konumda kalmışsa da verilen örnekler, kullanılan cümleler üzerinden bir yönüyle itikadî konuların halka nasıl anlatılması gerektiği gösterilmiştir. Bu yazı dizisinin yer aldığı *Medrese İ'tikâdları* adlı derginin çıkan toplam sayısına (on sekiz) yakın şekilde on beş sayı devam eden makalelerinin dışında, diğer farklı dergilerde kaleme aldığı yazılarından hareketle Şîrânî'nin ilgili üç kelâmî mesele hakkındaki görüşlerini ve bunların bir kısmının yorumlarını ortaya koyacak olan bu çalışma, onun itikadî içerikteki kimi fikirlerini tespitte hizmet edecektir. Şîrânî hakkında, onun parti ile din adamları ilişkisi hakkındaki görüşleri,¹⁰ hayatı, düşünce yapısı ile mücadelesi¹¹ ve *Medrese İ'tikâdları* adlı dergisinin içeriği¹² üzerinden kaleme alınan makaleler olsa da burada sunulacağı gibi onun itikadî görüşlerini inceleyen bir çalışma yoktur. İşte bu çerçevede içerisinde burada önce onun iman, peşi sıra Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir. Konuyla ilgili açıklamalarının sınırlılığından dolayı bu hususta dile getirdiği düşüncelerinin kapsayıcı bir sunumu yapılmaya çalışılacaktır.

⁸ Ahmed Şîrânî, “İlk Sözlerim”, *Medrese İ'tikâdları* 1 (6 Mayıs 1329), 8.

⁹ Ahmed Şîrânî, “Medrese İ'tikâdları”, *Hayru'l-Kelâm* 1/25 (24 Nisan 1330), 192.

¹⁰ Selahattin Tozlu, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Parti-Din Adamları İlişkisi Üzerine Ahmed Şirani'nin Görüşleri”, *Kalem ve Onur* 5/12 (1996).

¹¹ Selahattin Tozlu, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir İlmiyeli: Ahmed Şirani Efendi”, *Türkiye Günlüğü* 48 (1997).

¹² Mustafa Gündüz, “Ahmed Şirani ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: “Medrese İ'tikatları (İndeks ve Yazı Özetleri)”, *Folklor/Edebiyat* 12/46 (2006).

Şîrânî'nin İlgili İtikadî Meseleler Hakkındaki Görüşleri

1. İman

Şîrânî, bu konu etrafında inanç noktasında insanların konumları, imanla ilişkisi bakımından amelin durumu, tehdit altında imandan dönmenin hükmü, icmalî-tafsîlî iman, tahkikî-taklidî iman, imanla sorumlu olma çağı ve imanın cebre elverişli olup olmadığı gibi konuları incelemektedir. Şîrânî bunların önemli bir kısmını bütünlük içerisinde değil, farklı yerlerde farklı vesilelerle ele almaktadır. Bu nedenle de bahse konu meselelere dair çok derinlikli açıklamalar yapmamaktadır. Bununla birlikte o, ilgili hususlardaki yaklaşımının ipuçlarını sunmaktadır.

Şîrânî, “İlmihal Dersleri” başlığı altındaki makalelerinden birinde inanmanın üç türünden bahsederken bunlar üzerinden bir nevi iman-İslâm ilişkisine dönük bir tasnif yapmış olur. Buna göre söz konusu inanma biçimleri şu şekildedir: *Sadece diliyle inandığını söyleyenler. Yalnızca kalbiyle inananlar. Hem kalbiyle inananlar hem de dilleriyle ikrar edenler.* Burada müellif doğal olarak ilkinin (*sadece diliyle inandığını söyleyenler*), kalbiyle inanmayan şeklinde konumlandırdıktan sonra onun durumunu insanlar katında Müslüman, Allah indinde ise bu mevkiden uzak olan ifadeleriyle tayin eder. Bunu insanın, muhatabının kalbini bilmediği için sadece sözüne itimat etmesi gerektiği, Allah'ın ise kişinin kalbindekini de bildiği gerçeğiyle açıklar. Böyle bir kişinin dünyevî işlerinde Müslüman muamelesi görse dahi âhirette inanmamış kimselerden farkı bulunmayacağını kaydeder.¹³

Müellif yine bir vesileyle bu ilk gruba dâhil olanlar hakkında başka açıklamalar yaparken küfür ve şirk üzere oldukları halde sadece dilleriyle kelime-i şehâdet getiren bu kişilerin münafık olduklarını, bunların küfrünü açıkça gösterenlerden daha “haysiyetsiz” bir yol izlediklerini belirtir. Münafıklık gibi utanılacak bir unvanla anıldıklarını söylediği bu grubun Hz. Peygamber'in vefatını takiben oluşan sıkıntılı ortamdan yararlanarak mürtedliklerini ortaya koyduklarını söyler.¹⁴

Böylece belki bütün mürtedler için değilse de fırsatını bulduğunda yahut menfaat veya başka kimi saiklerle ortamı daha uygun gördüğünde İslâm'dan dönen kimselerin hiç değilse bir bölümünün zaten öncesinde tam anlamıyla mümin olmadıklarını, sadece öyle gözüktüklerini ima etmektedir. Söz konusu yorumunu iman konusunun bir uzantısı olarak değil, dini değerleri küçümsediğini düşündüğü bakış açısına cevap bağlamında ortaya

¹³ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 3 (20 Mayıs 1329), 23.

¹⁴ Ahmed Şîrânî, “Sohtalar-Türediler”, *İ'tisâm* 1/3 (20 Şubat 1335), 1.

koyduğu için, görece farklı bir tavsifte bulunmuş, bunun üzerinden de hiç değilse genel içerikte bir mesaj vermiştir.

Müellif bir başka yerde ilgili kişinin Müslüman olmadığı anlamında değilse bile bir insanın küfrüne hükmetmek için gereken hususu ortaya koyma bağlamında Müslüman gibi davranan insana başka tür bir muamele yapılamayacağını ima eder. Bu yolla kendisine yöneltilen, gençlere dinsizlik isnat ettiği şeklindeki suçlamayı reddeden müellif,¹⁵ böyle bir şey yapmadığı gibi yapmaya da asla taraftar olmadığını söyler. Ardından gönlünün dindarların azalması değil çoğalmasından yana olduğunu belirtip bu düşüncedeki bir insanın ilgili ithama muhatap bırakılmaması gerektiğini ima eder. Kendi fiil yahut sözleriyle küfrünü açıkça ortaya koymayan kişinin küfrüne hükmedilmeyeceğini belirtir ve bunu şer'î ahkâmın bir gereği olarak açıklar.¹⁶

Müellif bu izahlarıyla Müslümanların imanları hususunda hüsnü zannın esas olduğunu, aksini ispatlayan bir delil bulunmadıkça kimsenin imanına ta'n edilemeyeceğini ifade etmiş olur. Kişinin mümin iken onun küfrü üzerinden yanılmanın kafir iken imanı üzerinden hataya düşmekten daha tehlikeli olduğu dikkate alındığında, müellifin yaklaşımını benimsememek mümkün değildir. Onun bu noktada kendi izahını teyit için müminlerin sayıca çokluğunun daha tercih edilir bir yol olduğu vurgusu ise ilmî bir kesinlikten ziyade hoş temennisinin izharı mesabesinde.

Şîrânî, ikinci kategoride yer alanları (*yalnızca kalbiyle inananları*) ise insanlar katında Müslüman değilken, Allah indinde Müslüman sayılanlar şeklinde belirler. Böyle birinin ilk gruptakinin aksine dünyevî olarak Müslümanlığından fayda görmese de âhirette cennete gideceğini kaydeder.¹⁷ Üçüncü kategoride yer alanlara (*hem kalbiyle inananlar hem de dilleriyle ikrar edenler*) gelince o, bunları hem insanlar hem de Allah katında Müslüman olanlar şeklinde konumlandırır. Bu noktada kişinin kalbindekini özü, dilindekini sözü

¹⁵ 1919 yılında erkek öğrencilerin devam ettiği Darülfünun ile İnas Darülfünunu'nun birleşmesi neticesinde ortaya çıkan ve daha sonraki süreçte büyüyen tartışmalara dahil olduğu ve duruma yazılarıyla tepki gösterdiği anlaşılan Şîrânî, öğrencilerin bunlara cevap mahiyetinde kaleme aldığını söylediği beyannâmenin içerisindeki fıkraları ele alıp değerlendirirken, söz konusu ithamı gündeme getirmekte ve cevaben "Biz neşriyatımızda gençlere dinsizlik atf ve isnâd etmedik" şeklinde bir cümle kullanmaktadır. Bu cevap, ilgili beyannâmenin ikinci fıkrasında "Mevzû bahs gençlerin dinsiz ve ahlaksız olmadıklarına en büyük hüccet..." şeklinde geçen ifadelerle karşı zikredilmiştir. Bk. Ahmed Şîrânî, "Fıkra Musâhabeleri", *İ'tisâm* 1/25 (15 Mayıs 1335), 178.

¹⁶ Ahmed Şîrânî, "Fıkra Musâhabeleri", *İ'tisâm* 1/25 (15 Mayıs 1335), 178.

¹⁷ Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 3, 23. Şîrânî ile aynı dönemin müellifleri arasında bulunan Mustafa Âsım da (1861-1942) ilgili akaid eserinde söz konusu kişiyi; inandığı halde hiç ikrarda bulunmayan şekilde tayin ettikten sonra yine onun konumunu Allah katında müminken, insanlar arasında iman ehli görülmeyen ifadeleriyle belirler. Bunu da onun imanının en büyük işareti olan ikrardan yoksun olmasıyla açıklar. Bk. Mustafa Âsım, *Akâid Dersleri* (Dersaadet: Hilal Matbaası, 1324), 9.

şeklinde tavsif ettikten sonra üçüncü kategoridekileri bu bağlamda özü sözüne uygun kimseler olarak niteler. Bunların dünya ve âhiretin iyiliğine nail olacaklarını söyleyip böyle Müslüman olmanın lüzumuna işaret eder.¹⁸

Şîrânî hem kalbiyle inanma hem de bunu lisanıyla bildirme tarzındaki imanını en sağlam yol olarak niteledikten sonra, bu iki uzvun konum farklılığına da değinir. Kalpte olanın asla oradan ayrılmaması gerektiğini, aksi bir durumun imanını alıp götürceğini, buna karşın dilin sürekli inandığını söyleme gibi bir zorunluluğu bulunmadığını, onu bazen ifade etmenin yeterli geleceğini belirtir. Buna rağmen kişi gezip yürüdüğü her yerde Allah'ın adını diline alırsa, bu davranışın daha sevap olacağını ilave eder.¹⁹

İmanın unsurlarını tasdik ve ikrar olarak gördüğü anlaşılan Şîrânî, bir şiirinde ise o ikisini de tam anlamıyla yeterli görmeyen, buna kanıt mahiyetinde amellerin ona eşlik etmesi gerektiğini belirten bir düşünce paylaşır. Kişinin Müslümanlığını ilan edip yüce Allah'a sığınmayı ve Hz. Muhammed'in ümmeti içerisinde bulunmayı yeterli görmemesi gerektiğini vurgular. Müslümanlık davasının delili mahiyetinde, ibadet etmesi gerektiğini, amelle imanın birlikteliğinin ancak cehennem ateşini söndürebileceğini kaydeder.²⁰ Yine benzer bir tavırla bugün kimilerinin kolaylık dini olduğu üzerinden İslâm'ı âdeta sadece itikattan teşekkül eden amelsiz bir din mevkiine getirmeye çalıştıklarını söyleyip bu anlayışı eleştirir. Böylece dinin amelsiz hiç değilse eksik kalacağını vurgulamış olur.²¹

Bütün bu yorumlarıyla Şîrânî, her ne kadar iman için gereken unsurlar arasında amel yer almasa da onun eşlik etmediği bir inancın kemali itibariyle eksiklik barındıracağını ifade etmiş olur. Belli ki müellifin bu tür bir uyarıda bulunmasının arka planında Müslümanlığı oldukça basite indirgeyen, onu âdeta içi boşaltılmış bir yapıya büründüren anlayışlara yönelik eleştiride bulunma ve bu anlayıştan etkilenebilecek konumdaki insanlara hatırlatma yapma arzusu yatmaktadır. Bunları ayrıca, her şeyin kendisinin varlığına dönük işaretler taşıması gerektiği, amellerin de aynı gerekliliğe muhatap olan iman ve İslâm'ın işaretleri konumunda bulunduğu şeklinde yorumlamak da mümkündür.

¹⁸ Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 3, 23. Ali Nazima da (1865-1931) aynı dönem içerisinde yazdığı ve aynı kitleye hitap ettiği akaid eserinde imanın kalple tasdik dille ikrar olduğunu belirterek, hiç değilse ilgili şekli idealize etmiş olur. Bk. Ali Nazima, *İdmân İkinci Lahika: Akâid-i İslâmiyye'den Mekâtib-i İbtidâiyye'ye Mahsus İlmihâl* (y.y.: y.y., 3. Basım, 1313), 6.

¹⁹ Ahmed Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 4 (27 Mayıs 1329), 31-32.

²⁰ Ahmed Şîrânî, "Kendime Nasihatlerim", *Hayru'l-Kelâm* 2/37 (17 Temmuz 1330), 293.

²¹ Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz", *Sebilürreşâd* 24/602 (29 Mayıs 1340), 52.

Şîrânî ister kendi memleketinde ister başka bir belde öldürülme yahut eli veya ayağı kesilme tehdidiyle imanından dönmeye zorlanan müminin konumuna da değinmektedir. O, söz konusu tehditle karşı karşıya olan birinin önünde iki seçenek bulunduğunu ifade eder. Bunlardan ilkinin kalpte değişim olmadan, diliyle, muhatabının istediğini söyleme şeklinde olduğunu; ikincisinin ise dilini de değiştirmeden şehadete yürümeyi tercih etmek olduğunu belirtir. Şeriatın her iki duruma da cevaz verdiğini, ilkinde, muhatabının tehdidini yerine getirebilecek güçte bulunmasının da şart olduğunu, aksi halde o ruhsatın anlamını yitireceğini söyler.²² Sahâbe-i kirâm devrinde Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) ile Hubeyb b. Adî'nin (öl. 4/625) farklı iki yönde zuhur eden davranışlarını kıssa edasıyla aktarır. Benzer bir durumla karşılaşan kişinin, dilediği yolu seçebileceğini yineler.²³

Şîrânî, imanın icmalî ve tafsilî şeklindeki ikili tasnifini incelerken de ilkini “kısa yollu” yani topluca inanma şeklinde anar. Ona göre bu, kişinin hususi bir ayrıntıyı bilmek ve öğrenmeksizin ulûhiyete yakışan her ne varsa Allah için sabit olduğuna, yakışmayan her ne varsa da O'ndan tenzih edilmesi gerektiğine inanması şeklinde tecelli eder. “Uzun yollu” yani ayrıntılı inanmaya ise tafsilî iman denir. Burada kişinin ilgili iki durumu ayrı ayrı hususi şekilde bilip öğrenmesiyle gerçekleşen iman söz konusudur.²⁴

Müellif bu iki iman çeşidini açıkladıktan sonra yaptığı mukayesede her ne kadar kişi, iki yoldan da mümin olursa da tafsilî imanın daha güvenilir olduğunu belirtir. Bunu da icmalî imanın, tehlikeye, şeytanın yahut kimi insanların iğvâ ve aldatmasına müsait; tafsilî imanına bu bağlamda daha korunaklı olmasıyla açıklar. Okuyucusuna da bu tür bir imana ulaşmasını salık verir. Diğerinin son nefeste imansız gitme tehlikesi taşıdığını belirtip uyarır.²⁵

Şîrânî, tahkikî iman ve taklidî iman bağlamında ele alınabilecek açıklamalar getirirken ise avamın itikadî önermelere istidlâl yoluyla değil işitsel şekilde tâbi olduklarını söyler. Onların bu yolunu cehalet yolu olarak görmenin mümkün olduğunu vurgular. Buna karşın kelâm ve metafizik ilmüne aşina olanların ise ilgili önermelere bağlılıklarının işitsel değil

²² Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 4, 32; Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), “Her Ferdin Nefsine Karşı Vezâif-i Ahlâkiyesi”, *Sebilürreşâd* 24/599 (1 Mayıs 1340), 5.

²³ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 5 (3 Haziran 1329), 41-42.

²⁴ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 6 (10 Haziran 1329), 49.

²⁵ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 6, 49. Bu hususta Hâfız Kâmil de icmalî imanın daha çok dârülharpte bulunup da soracak kimsesi olmayan veya İslâm'a yeni giren kişiler için yeterli gelirse de dârülişlâmda yaşayan müminlerin tafsilî iman üzere bulunmaları gerektiğini belirtir. Bk. Hâfız Kâmil, *Cevâhirü'l-keîlâm fi beyân-i akâidi'l-İslâm* (Kastamonu: Matbaa-i Vilayet, 1334), 10.

istidlâlî olduğunu belirtir ve bunun asla cehalet yolu olarak değerlendirilemeyeceğini vurgular.²⁶

Böylece bir yandan muhtemelen taklit ile eşleştirdiği işitsel yoldan iman sahibi olanın cehaletine hükmedilse bile onun imanının sorgulanamayacağını, diğer yandan imanını istidlâlî şekilde ortaya koyan insanın ise cehaletle tavsif edilemeyeceğini belirtmiş olur. Burada her ne kadar hususi şekilde vurgulamasa da mukallidin imanının geçerli sayıldığını ima etmek suretiyle tahkikî tarzda inanan kişinin imanının hayli hayli geçerli olduğunu ihsas etmiş olur.

Şîrânî imanla sorumlu olma sınırını beyan ederken de bunun için akıllı ve buluğa ermiş olmak gerektiğini belirtir. İster doğuştan ister sonradan cinnet hastalığına duçar kişiye iman etme sorumluluğunun düşmediğini söyler. Yine buluğa ermedikçe de çocuklara imanın zorunlu olmadığını kaydeder. İki şartı da taşıdığı halde iman etmeyenin ise âhirette cezasını göreceğini ilave ile muhataplarını uyarır.²⁷

Şîrânî özel bir hususun izahı sadedinde insanların zorla iman ettirilmeleri konusundaki görüşünü paylaşırken de bu duruma olumsuz yaklaşır. Semavî bir dinin, cebre ve ikraha başvuramayacağını söyler. Zira ona göre böylesi bir baskıya kapı açan din sağlıklı bir akıl ile selim bir fitratın kabul edeceği semavî bir din olma vasfını yitirir. İlâhî bir din bu hususta sırasıyla hikmet, güzel öğüt ve güzel mücadele yolunu takip eder. İnsanın bile zorla güzelliğin olmadığını bildiği yerde, hikmet sahibi şârîin zorlama ve baskıya izin vermesi düşünülemez. Nebîler de davetlerini icbar değil hikmet üzerine bina etmişlerdir. Aksi bir tavır acziyeti hatıra getirir.²⁸

Zorlamanın, ikna yolunun alternatifini olarak uygulamaya sokulduğu malumdur. İşte bu noktada müellifin son ve evrensel, hikmetle donanmış din olan İslâm'ın, âdeta bu konumunu inkâr edercesine onu baskı ile insanlara dayatmanın kabul edilemeyeceği vurgusu anlamını bulmaktadır. Her ne kadar müellif bunu genel anlamda tüm semavî dinler için ifade ediyor olsa da bu zorlamayı özellikle İslâm'dan uzaklaştırarak onu idealize etmekte; buna uygun davranmadığını düşündüğü Hristiyanlığı ise reddetmektedir.

²⁶ Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), "İctihâd ve Taklîd", *Sebîlürreşâd* 24/608 (10 Temmuz 1340), 149.

²⁷ Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 6, 49. Müellif başka bir makalesinde yine bir vesileyle babanın çocuğuna karşı ilk vazifesini anlatırken bunu İslâm'ın inanç ve ibadetle ilgili ahkâmını, nazârî-amelî olarak güzelce anlatmak ve öğretmek şeklinde satırlara döker. Böylece çocuğun mükellefiyet çağında babanın ona yardımcı ve destek olması gerektiğini güçlü şekilde vurgulamış olur. Peşi sıra çocuğun on iki yaşına (bülüğ) ermeden itikat ve ibadet ahkâmıyla sorumlu olmasa da nebevî ikaz doğrultusunda onlara ergenlikten önce ilgili hususların aktarılması gerektiğini belirtir. Bk. Ahmed Şîrânî, "İs'âf-ı matlûb", *Hayru'l-Kelâm* 1/17 (27 Şubat 1329), 129.

²⁸ Ahmed Şîrânî, "Bulgar Papazlarından Bir Suâl", *Hayru'l-Kelâm* 1/15 (13 Şubat 1329), 114.

Müellif, imanın artıp artmayacağı meselesiyle ilişkisi kurulabilecek bir başka açıklamasında ise imanın kemiyet ve keyfiyet itibariyle daha önce nasılsa bugün de o hal üzere olduğunu belirtir. Hz. Peygamber döneminde hangi iman maddelerine inanılması gerekiyorsa, şimdiki Müslümanların da onlarla mükellef bulduklarını söyler. Bunlarda bir tahrif, artma yahut eksilme gibi bir durumun söz konusu olmadığını kaydeder.²⁹ Yine İslâm'a yeni hükümler ilave olunmadığı meyanında daha önce kendisinden sorumlu olunan itikadî ahkâm da bugün bir değişiklik bulunmadığını teyit eder.³⁰ Bunu İslâm'ın bir veçhini oluşturan fîrû değil, inanç boyutu üzerinden dile getirir.

Şîrânî söz konusu yorumlarında her ne kadar imanın kemiyet boyutuyla artmayacağını ihsas etmiş olsa da bunu dinin tamamlandığı andan günümüze ilave bir inanç maddesi yahut inanılması gereken ayrı bir hüküm konulmadığı bağlamında anlamak gerekmektedir. Öte yandan yine bu ifadelerde kemale erme itibariyle imanda farklılık olabileceğine dönük bir itiraz da söz konusu değildir. Müellif burada daha çok, mezheplerin devreye girmesiyle dinin inanılması gereken hükümlerinin çoğaldığı gibi bir iddianın yanlışlığına vurgu yapmak amacı gütmekte ve buna belirtildiği şekilde tepki vermektedir.

Müellifin imanın farklı konularında kimi zaman kanaatini serdederek kimi zaman bir durum tespiti ile yetinerek getirdiği açıklamalarında bir mezhebi aidiyet endişesi taşımadığı görülmektedir. Bu durum elbette onun hiçbir mezhebe yatkınlığının olmadığı gibi bir anlama gelmemektedir. Onun insanların dil ve kalp gibi imanın ilki doğru veya yalan, ikincisi hakiki surette en temel vasıtası konumunda olan uzuvları üzerinden yaptığı tasnif, temel itibarıyla Ehl-i sünnet mezheplerinin karşı çıkmayacağı bir taksimdir. Yine Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi imanın mahiyeti içerisine ameli dahil etmediği görülen yazar, ameli imandan saymayarak ahlaksız insanların Müslüman kalmalarını sağladıkları, insanları kötülükten caydırmayıp hep onlara güven verdikleri şeklinde ilgili anlayışa yöneltile eleştirilere adeta cevap verircesine kişinin amel olmadan cehennemden korunmasının zor olduğu ihsasında bulunmaktadır. Bunu, amelin imanın cüzü olmamasının onun ehemmiyetine hâle getirmediği şeklinde yorumlamak mümkündür.

Şîrânî'nin ikrah altında imandan dönmenin hükmüne dönük açıklamaları da yine Ehl-i sünnet düşüncesinin yansımasını taşımakta olup, özü Kur'an ve hadise dayanmaktadır. Bu noktada Ammâr b. Yâsir örneği çok meşhur olmakla birlikte, müellifin, cevazın gereği olarak

²⁹ Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), "Dünkü ve Bugünkü İslâmiyet", *Sebilürreşâd* 24/609 (24 Temmuz 1340), 163-164.

³⁰ Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), "Seyyid Bey'in İrşâdât-ı Âlimânesi", *Sebilürreşâd* 24/604 (12 Haziran 1340), 84.

tam aksi yönde tecelli eden Hubeyb b. Adî misaline atıfta bulunması kayda değerdir. Böylece yazar bir yönüyle işin hem ruhsat hem azimet kısmına dikkat çekmiştir. Onun icmalî ve tafsilî iman kısmında tafsilî olanı daha güvenilir bulması klasik Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinde daha çok tahkikî imanın gerekliliği bağlamında zikredilen “emniyetli olma” gerekçesine benzemektedir.³¹ Buradan yazarın her ne kadar tahkikî iman için özel olarak bir güvenilirlik vurgusunda bulunmasa da bu yolu daha emniyetli görüp, insanları ona yönlendireceğini öngörmek zor değildir. Her şey bir yana bir İslâm âliminin itikadî konularda kişileri taklide teşvik etmesinin beklenemeyeceği zaten açıktır. Ancak müellifin bu noktada daha spesifik bir açıklama yapmaması, onun bir zaruret olmaksızın taklidî şekilde iman eden kişinin hükmüne yönelik kanaatine ulaşılmasına engel teşkil etmektedir.

Şîrânî'nin, kişinin iman ile mükellef olma çağı hakkında söyledikleri, genel geçer bir şekilde zikredilen anlayışa uygun ise de Mâtürîdîlerin bir kısmının Allah'ın varlığına iman etmeden ölmüş temyiz çağındaki çocuğun akıbetine dönük olumsuz kanaatlerine zahiren aykırı olduğunu belirtmek mümkündür.³² Ancak burada ayrıntılı bir açıklaması olmadığı için kesin bir yargıda bulunmak zor gözükmektedir. Yazarın icbar ile imanı bir araya gelmeyecek iki unsur olarak takdim etmesi ise selim bir akıl ve fitratın gereğini yansıtmaktadır. Kişilerin iman etmesi için ikraha başvuran dinin, getirdiği hakikatlerin yüceliği noktasında hiç değilse tartışmaya konu olması kaçınılmazdır. Bu tavrı hiçbir ilâhî dine yakıştırmayan müellif belli ki İslâm'ın bu husustaki yaklaşımına büyük bir güven duymakta ve bu noktada tahrife uğramış semâvî dinlerin mensuplarına ilgili bağlamda eleştiri getirebilmektedir.

2. Allah'ın Varlığı/ İsbât-ı Vâcib

Şîrânî, “İlmihal Dersleri” başlıklı yazı dizisinde konuyla ilgili olarak kaleme aldığı ilk makalesinde Allah'ın varlığından, bir açıdan O'nun varlığını ispattan bahsederse de klasik bir istidlâl başvuramaz. Daha çok basit ifadelerle neden O'nun varlığına inanılması gerektiğine işaret olacak açıklamalar getirir. Allah dışındaki varlıkların var olmalarının sebebi meyanında O'nun vücuduna atıf yapar. Kâinattaki varlıkların kendiliğinden var olamayacağını, bunun için yaratma ve bilme özelliğine sahip yaratıcıya ihtiyaç bulunduğunu söyler. Muhataplarının

³¹ Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 319; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu-Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 2/161.

³² Örneğin Nüreddîn es-Sâbüni, İmam Mâtürîdî ve Irak Hanefilerinin çoğunluğunun; akıl sahibi bir çocuğun istidlâl yapacak konumunda olduğunda Allah'ı bilmesinin vacip olduğu görüşünde olduklarını söylemektedir. Bir kısmının ise buluşdan önce hiçbir şeyin vacip olmadığı görüşünü savunduğunu eklemektedir. Bk. Ebû Muhammed Nûreddîn es-Sâbüni, *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969), 150.

konumundan hareketle yaratıcının niteliğini “elinden yaratma gelir ve iş bilir” ifadeleriyle aktarmakta bir sıkıntı görmez.³³

Şîrânî, muhatabına, yaratıcı fikrini devre dışı bırakan bir düşünceye kapılmaması hususunda özel uyarılar da getirir. Varlıkların kendi kendine vücûd buldukları şeklinde “yararsız akılların” ortaya attığı fikirlerin takip edilmemesini salık verir. Yaratıcı olmadan kâinatın olamayacağını zikreder. Burada O'nun birliğine de işaretler, işine karışacak hiçbir ortağının bulunmadığını, istediğini yaratıp dilediğini yapacağını, kimsenin O'nun işine müdahil olamayacağını söyler. Varlığının başlangıcı ve sonu olmadığını, diğer hiçbir varlığın O'ndan ayrılmayacağını ifade eder. Böylece herkesin O'na muhtaç olduğunu vurgulamış olur.³⁴

Şîrânî, konuyla ilgili getirdiği bu açıklamalarında isbât-ı vâcib yapmaktan ziyade kendisinin ve muhataplarının inandığı Allah'ın varlığına dönük imanın bir teyidini yapmış olmaktadır. Bununla sıradan halka ve çocuklara Allah'ın varlığına dair hiç değilse bir alâmet şeklinde, diğer mevcudatı göstermelerini salık vermektedir. Bu durumda onun bu açıklamalarını sadece taklidî şekilde imanı olan yahut henüz mükellef olmasa da kalbinde iman tohumları bulunan bireylere yönelik atılması gereken bir adım olarak anlamak gerekir. Ayrıca söz konusu açıklamalar, iman noktasında bilgiye sahip olanlar için de bir nevi hatırlatma işlevi görmektedir.

Şîrânî, tabiatçı anlayışa³⁵ cevap verirken de Allah'ın varlığına iman bağlamında yorum yapar. Müslümanların koleranın kalkması için yaptıkları dua ile alay edilmesine tepki gösteren müellif, müminlerin ezeli suskunluk üzere olan tabiattan değil, konuşan, işiten,

³³ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 2 (13 Mayıs 1329), 15. Mustafa Âsım da isbât-ı vâcib meyanında tıpkı Şîrânî gibi, O'nun varlığının kanıtının kâinat olduğunu özel olarak vurgular. Bk. Mustafa Âsım, *Akâid Dersleri*, 10. Aynı hususu daha edebî ve ilmî çerçevede ifade eden Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) ise basiret gözü açık olan, tefekkür eden, hikmetleri kavrama çabasına giren insanın, kâinatta Allah'ın varlık ve birliğine götüren sayısız işaretlere ulaşacağını kaydeder. Bk. Aksekili Ahmed Hamdi, *Dini Dersler* (Dârülhilâfetalaliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 2. Baskı, 1339-1341), 13. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) de kâinatın her noktasında ilahi sanat ve kudretin O'nun varlığına şehâdet ettiğini, bunun da O'nun bilinmesine aracı olduğunu söyler. Bk. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyye Müstenid Yeni İlm-i Akaid* (Darülhilafe: Hikmet [Matbaa-i İslâmiyesi], 1332), 28.

³⁴ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 2, 15.

³⁵ Kimi ateist kimi deist anlayış üzere hareket eden tabiatçılık fikrinde isminden de fark edileceği üzere tabiat esas alınır. Her ikisinde de kendi içinde bozulmaya tâbi olmayan bir süreç söz konusudur. Şîrânî'nin burada yer verdiği açıklamalarına bakıldığında bunu her iki düşünceye de cevap olarak okumak mümkündür. Şîrânî'nin söz konusu açıklamalarında hedef aldığı yazı ve yazarı ise *Mehtap* adlı dergide “İctimâiyyât ve Âlem-i İslâm” başlıklı makalenin sahibi olan Azerbaycanlı şair Mehmed Hâdî'dir (öl. 1920). İlgili makale için bk. Abdüsselîmzâde Mehmed Hâdî, “İctimâiyyât ve Âlem-i İslâm”, *Mehtap* 12 (27 Eylül 1327), 145-147. Şîrânî, belli ki ilgili yazıyı okuduktan sonra kaleme sarılmış ve söz konusu makalesini yazmıştır. Zira Mehmed Hâdî'nin yazısı ile Şîrânî'nin makalesi arasında bir hafta vardır ve onların kaleme alındığı her iki mecmua da haftalık bir dergidir. Şîrânî'nin ilgili yazısının künyesi bir sonraki dipnotta yer almaktadır.

gören, ölmeyen, hayat, güç ve kudret sahibi bir varlıktan rahmet dilediklerini belirtir. Kendisinin ne Doğu ne Batı’da yaratıcıya inanmayan “akılsız” kişilerin varlığına ihtimal vermiyorken, yanıldığını gördüğünü imalı bir dille zikreder. Peşi sıra istisnası dışında aralarında filozofların ve bilim insanlarının da olduğu beşerin tümüyle yaratıcının varlığını ikrar ile O’na kulluk ettiklerini belirtir.³⁶

Böylece müellif, Allah yerine tabiatın geçirilmesine karşı çıkarken bunu tabiatın muattal vaziyette bulunması, müessir bir güç olmak için gereken niteliklere sahip olmaması üzerinden açıklamış olur. Yeryüzünde O’na inanmayan kimsenin bulunmadığına dönük ifadelerini aksi düşünceyi güç durumda bırakmak için kullansa da bir yönüyle de aslında Allah’a inanmanın ne kadar fitrî ve akla mutabık olduğunu ihsas etmek istediği anlaşılmaktadır. Bu ifade biçimiyle kimi ilim ehlinin isbât-ı vâcib sadedinde ortaya koyduğu fitrat delilini de hatırlatmaktadır.

Şîrânî, yine gençlerin dinsizlik değil dine meyyal olmaları gerektiği meyanında bazı açıklamalar yaparken de bilimin, Allah’ın varlığına götürüleceğine dönük izahat getirir. Akıllı insanları küfre sevk edecek hiçbir makul gerekçe görmediğini belirten müellif, dünyada maddî manevî ne varsa hepsinin dine yönlendirecek konumda bulunduğunu savunur. Özellikle ilim ve fenle gerçek manada uğraşan kişilerin içerisinde olan inkârcıları anlayamadığını ima eder.³⁷ Böylece pozitif bilimlerin Allah’ın varlığına dönük pek çok kanıt bünyesinde barındırdığını, yine genel anlamda akıl ve fitratın O’nu kabule götürüleceğini ihsas etmiş olur.

Şîrânî, filozof ve ilim adamlarının Allah’a inanmaları gerektiğine dönük fikrini sadece bir düşünce olarak zikretmez, gerekçelerine de değinir. Ortak payda olarak akli doğru şekilde kullanmayı gösterir. Her olaya kaynak/sebeup arayan felsefeyle uğraşıp da içinde duyulur yahut duyu ötesi hayretengiz unsurları barındıran ve en büyük hâdis konumunda bulunan kâinatın hakiki menşei ve var edicisine inanmamanın akıllı insanın kârı olamayacağını belirtir. Yine gökcisimlerinin harikulade oluşum ve durumlarına ibret nazarıyla bakma fırsatı sunan astronomiyle ilgilenip de şuur ve kudret sahibi var ediciye ulaşamamanın da izah edilir tarafı olamayacağını kaydeder. Aynı şekilde doğal akışından çıkarılmadıkça âdeti bir makine gibi işleyen o müthiş hayatî uzuvların faaliyetleriyle uğraşan zoologların, yaratıcının varlığına erişememelerinin de anlaşılır yönünün bulunamayacağını savunur. Yine muhtelif cisimlerdeki

³⁶ Ahmed Şîrânî, “Bir Budalanın Hezeyanları”, *Beyânülhak* 6/131 (3 Teşrinievvel 1327), 2371.

³⁷ Şîrânî, “Fıkra Musâhabeleri”, *İ’tisâm* 1/25, 178.

cüz, nitelik ve hususiyetleri ele alan fizik, kimya, botanik yahut mineraloji gibi ilimleri okuyup da Allah'ı inkâr etmenin de kabul edilir tarafı olmadığını belirtir.³⁸

Müellif belli ki bu ilim erbabının içerisinde çıkan inkârcı kişilerin tavrını anlaşılabilir şekilde yaftalarken, bizzat vurguladığı üzere ilim ve fenleri birer mürşit, yani Allah'a götüren unsurlar olarak görmekten hareket eder. Nitekim o bu bağlamda varlıkla Allah arasında ayrılmaz bağ kuran bir pasaja yer verdikten sonra ilim ve fenlerin insanları inançsızlığa değil inanca sevk ettiğini belirtir. Bu işlerde yarım tahsilli olanlardan kimisinin aksi bir anlayışa yönelmesinin dinden çok ilim ve fennin aleyhine olacağını, ilim ve fende kişiyi inançsızlığa sevk edecek hiçbir sebep görmediğini teyit eder. Kimi bilim adamları ve filozofların inkârcılığının nedenini ya ilk tahsillerinde aldıkları gayri dinî/dine aykırı derslerin ruhları üzerinde oluşturdukları tahribat veya “kesâfet-i ebediyede yahut şekâvet-i ezeliyyede” aranması gerektiğini kaydeder. İnançsız fen erbabından çok daha büyük bir sayıya ulaşan mahir bilim adamlarının inançlı olmalarını bu yargısına gerekçe yapar. Müellif, bilimlerin insanları Allah'a daha yakın hale getireceğine öylesine kanidir ki fitratlarını aksi yöndeki tesirlere açık hale getirenler dışında insanların ilimlerin gelişmesiyle daha da artacak olan ruhî ihtiyaçlarını giderme noktasında dini kabul etmeye mecbur kalacaklarını savunur.³⁹

Müellif farklı bir vesileyle yine ilim ve fennin mârifetullahı ulaştırmanın bir işlevi haiz olduğunu ihsas eden bir dil geliştirir. Yeryüzüyle gökyüzü ve o ikisinin arasındaki varlıklara nüfuz etme ve onları araştırma konumunda bulunan ilim ve fennin; mahlûkatın mahiyeti ve hususiyetleri üzerinde yapacağı keşif ve tetkiklerle onların yanı sıra Allah'ın da bilgisine ulaştıracağını söyler. Böylece yine bilim ve tekniği Allah'ın varlığına eriştiren araçlar olarak takdim etmiş olur. Nitekim o, fenleri öğreten okulları, metafizik sahada ulûhiyet fikrini en feyizli şekilde sunan yerler olarak tasvir ederek bu anlayışını daha çarpıcı şekilde kaydeder. Yine bu okulları, istidlâlî imana sahip kâmil müminlerin barınağı olması gerektiği üzerinden idealize ederken de aynı kanaatini teyit etmiş olur.⁴⁰

³⁸ Şîrânî, “Fıkra Musâhabeleri”, *İtisâm* 1/25, 178.

³⁹ Şîrânî, “Fıkra Musâhabeleri”, *İtisâm* 1/25, 178-179.

⁴⁰ Ahmed Şîrânî, “Dârülfünûn ve Müderrisleri”, *İtisâm* 1/43 (25 Eylül 1335), 465. Müellif diğer bir makalesinde ilmî ve felsefî sebepler dışında kalan kimi toplumsal ve siyasî sebeplerin inanca teşvik konusundaki konumuna dair de fikir bildirir. Onların da dinin aleyhine değil lehine teşvikte bulunduğunu, hiç değilse sessiz kalma durumunda olduklarını söyler. Bununla vatandaşların birbirlerinin dinî yaşantılarına saygı göstermesi gerektiği, ilgili dinî emri yapmasa da yapana hürmetsizlik içeren davranışlara tevessül etmemesi icap ettiğini belirtmek ister. Böylece ilmin ve felsefenin inancı teşvik ederken, sosyal ve siyasî atmosferin farklı şekillerde tezahür edebildiğini belirtmiş olur. Bk. Ahmed Şîrânî, “Hüsn-i Diyânet Yoksa Fikr-i Siyâset de mi Yok?..”, *İtisâm* 1/29 (12 Haziran 1335), 246.

Şîrânî'nin söz konusu yorumları son dönem Osmanlı kelamcılarının kaleminde daha çok İslam ile bilim arasında uyumsuzluk olmayacağı üzerinden dile getirilmiştir. Meşrutiyet devrinin önemli akımlarından olan Batıcılar ile İslâmcılar arasındaki en hararetli tartışma konularından birini İslâm ile bilimin çatışıp çatışmayacağı bahsinin teşkil ettiği bilinmektedir. Batıcıların hiç değilse bir bölümünün İslam ile fen arasındaki uyumsuzluk iddialarına karşılık İslâmcı yazarlar dinleri ile fen arasında çatışma bir tarafa, o ikisinin birbirini teyit ettiği vurgusunda bulunmuşlardır. Bunda en büyük dayanak noktaları İslâm'ın akla ve tefekkürle önem vermesi, kutsal kitabının, daha sonra keşfedilecek bilimsel hakikatleri asırlar öncesinden bildirmesi, onda kâinatın kusursuz işleyişine dönük vurguların bulunması gibi hususlar olmuştur. Tabii burada İslâmcı yazarlar özde birleşseler de detaylarda görece farklı izahlara başvurabilmişlerdir. İşte Şîrânî de ilgili yorumunda bu özü yansıtmış, İslam'ın, belki onun aktarımına göre daha doğru ifadesiyle Allah'ın varlığının bilim tarafından yadsınması bir tarafa destek göreceğini ifade etmiştir.

Şîrânî yine farklı bir vesileyle Allah'ın varlığına ulaşma hakkında bir izah getirirken kişinin ilim ve idrakinin duyularla sınırlı olmadığını, gözle görünmeyen ancak ilim alanına giren varlıkların da bulunduğunu, onların başka vasıtalar üzerinden bileceğini söyler. Allah'ı bu duruma örnek verir. Kendisi ve kendisi gibi düşünenlerin, varlığını müşahade etmedikleri Allah'ı bildiklerini, görmediği için O'na inanmayan Auguste Comte (öl. 1857) gibi bir yola girmediklerini belirtir.⁴¹ Bu fikrini destekler şekilde Arapça bir şiirinin mısralarında da Allah'ın yarattığı eşyaya ibret nazarıyla bakan aklın O'nun varlığına ulaşacağını ifade eder. O böylece aklın işlevsiz bırakılmayacağını belirtmiş olur.⁴²

Müellif bu yolla herhangi bir duyunun alanına girmeyen Allah'ın varlığına insanın akıl ile ulaşabileceğini, bir şeye şahit olunamamasının O'nun varlığını inkâra vesile kılınmayacağını ihsas etmiştir. Bilgiyi bir alana hasretmenin insana pek çok kapı açan diğer ilim vasıtalarını devre dışı bırakmaya götüreceğini, bu yaklaşımı kabul etmenin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Nitekim böyle bir tavrın insana en büyük kaybı yaşatacak olan Allah'ın varlığı bilgisinden yoksunluğu doğuracağını çarpıcı bir örnek şeklinde ortaya koymuştur.

Şîrânî, Kılıçzâde Hakkı'nın (öl. 1960) Hz. İsa'nın babasız şekilde doğmasını fenne aykırı görmesi ve onunla ilgili gayri meşru çocuk anlamı ihsas etmesi üzerinden kaleme alındığını düşündüğü yazısına verdiği cevapta ise bu kez hudûs ve imkân delilinden pasajlar

⁴¹ Ahmed Şîrânî, "Dârülfünûn Talebesiyle Bir Musâhabe-i Kalemîyye 1", *İ'tisâm* 1/24 (08 Mayıs 1335), 163.

⁴² Ahmed Şîrânî, "Sun'u'l-Mevlâ Nûru'l-Hüdâ", *Hayru'l-Kelâm* 2/32 (13 Haziran 1330), 252.

içeren açıklamalar getirir.⁴³ Bunları istifhâm-ı inkârî şeklinde bir soru manzumesine dönüştürüp, ilgili hadiseleri fennin (bilimin) değil Allah'ın gerçekleştirdiğini ortaya koymaya çalışır. Böylece vurgulandığı üzere özü itibariyle isbât-ı vâcib yapmış olur.⁴⁴

Şîrânî, söz konusu çerçeve içerisinde muhatabına; kendi mevcudiyetinin, mümkün mü yoksa vacip (zorunlu) varlık konumunda mı olduğunu sorar. Eğer mümkün ise; onun varlık ile yokluğunun eşit durumda olacağını, o ikisinden birini tercih için bir müreccih (sebe) ve muhassıs gerekeceğini söyler. Burada ilgili müreccihin hangi fen/bilim olduğunu sorar. Ardından ikinci şıkka geçer. Bu bağlamda eğer kendisinin varlığı zorunluysa bu (zorunlu addedilen) vâcibin yeni bir mucibe (gerektiriciye) ihtiyaç duyacağını belirtir. Bu noktada tekrar o gerektiricinin hangi bilim olduğunu sorar. Burada sözü edilen farazî vâcib (addedilen) varlığın ezeli ve ebedî olamayacağına atıf yapıp bunu, onun kesinlikle yokken var olmasının yanı sıra bir gün mutlaka yokluğa düşecek olması üzerinden açıklar. Bundan onun, ezeli ve ebedî değil, en fazla sınırlı bir vücûbiyetinin olduğunu ortaya çıkacağını kaydeder. Bu aşamada nihayet, bu vücûbiyeti hangi bilimin sınırladığını sorar. Kimi akılların burada bütün hadiseleri “zâde-i funûn” (bilimlerin neticesi) gördüğüne göre ortaya attığı suallerin cevabına bir fenni (bilimi) yerleştirmek mecburiyetinde olduklarını söyler.⁴⁵ Bütün bu soru ve açıklamalarıyla ilgili sualleri Allah'ın varlığını kabul etmeden cevaplamanın mümkün olmadığını ima eden müellif, bunun üzerinden O'nun var olduğunu çıkarımını yapmış olur.

Müellif, bir diğer makalesinde ruhun mâneviyata düşkünlüğünden bahsederken de bu kez daha çok kabûl-i âmme delili diye bilinen kanıtın muhtevasına atıf yapar. Ruhun ulvî âleme ve dindarlığa bağlılığının neticesinde milletlerin bütün topluluklarıyla, dinden ve ulûhiyet fikrinden uzak kalamadıklarını ve dinle barışık yaşadıklarını söyler. Daha sonra yine bir başka vesileyle beşeriyetin çoğunluk itibariyle hiçbir zaman diliminde dinden soyutlanamayacağını ifadeyle aynı hususu teyit etmiş, bütün bu izahlarıyla söz konusu delilin manzumesine işaret etmiş olur.⁴⁶

Şîrânî, konuyla ilgili fikirlerini, itikat alanına hasrettiği müstakil bir eserinde değil, farklı vesilelerle, çeşitli bağlamlar çerçevesinde, muhtelif kişi yahut topluluğa göndermeler eşliğinde yazdığı makalelerinde ortaya koyduğu için bunlar doğal olarak görece dağınık bir

⁴³ Ahmed Şîrânî, “Gazetemizin Sene-i Devriyesi ve İbretlerle Dolu Bir Tarihçe”, *Hayru'l-Kelâm* 1/25 (24 Nisan 1330), 196.

⁴⁴ Ahmed Şîrânî, “İbn Meryem İbn Mülcem”, *Medrese İ'tikâdları* 8 (28 Haziran 1329), 62-63.

⁴⁵ Şîrânî, “İbn Meryem İbn Mülcem”, 63.

⁴⁶ Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), “Fertlerde Diyânet Küskünlüğü”, *Sebilürreşâd* 24/605 (19 Haziran 1340), 99-100.

vaziyette bulunmaktadırlar. Bununla birlikte onlardan kimi sonuçlar çıkarmak da mümkündür. Her insanın yaşadığı çağ ve toplumun bir ferdi olduğu gerçeğinden hareket edildiğinde yazar da Allah'ın varlığı hakkında kelâm ederken toplumun geleceği olan gençlerin önem verdiği, etkilendiği hususları göz önünde bulundurmıştır. Bu noktada kelâmın da inanç konularında ortaya çıkan sıkıntıları bertaraf etmede aktif bir tavır alma misyonu üstlendiği hatırlandığında yazarın söz konusu yaklaşımını olması gereken tavır olarak nitelemek mümkündür. Yeni ilm-i kelâm hareketinin temel dinamiğinin de ilgili husus olduğu malumdur.

İlgili tablo çerçevesinde Şîrânî, konuyla ilgili açıklamalarının önemli bir bölümünde, gelişen bilimin kimi zihinlerde uyandırdığı din-fen çatışması fikrini, daha tehlikelisi Allah'ın varlığının yadsınması düşüncesini, tam da aksi istikametten bertaraf etmeye çalışmıştır. Buna bağlı olarak, gelişen ve pek çok yeni keşiflerde bulunan bilimin, kâinatın işleyişi içerisinde aydınlattığı nice karanlık noktanın; bir yaratıcı ve düzenleyicinin varlığını ispatlamaya hizmet ettiğini göstermek istemiştir. Yazar, bu verilerin pozitivizm gibi farklı anlayışlarca bambaşka bir bağlamda yorumlanıp kâinat işleyişinin adeta kutsanarak arka planının gözden kaçırılması, duyuların neredeyse tek bilgi kaynağı haline getirilmesine de tepki göstermiş ve bu düzenin asıl faili olan Allah'ın, duyu alanına girmemesi üzerinden inkarına karşı çıkmış, doğal olarak bu hususta illiyet kanununun müdriki olan akla göndermede bulunmuştur.

Şîrânî ilgili bağlamda kimi zaman Allah'ın varlığını, muhatabının da idrak seviyesini gözeterek, etrafta görülen bunca mevcudatın nasıl varlık kazandığı şeklindeki basit bir sorunun cevabı üzerinden ispatlamıştır. Onun bu izah biçimini, Kur'an'ın insanları herkesin müşahede alanına giren mevcudatın, faydalandığı güzelliklerin kaynağını bulmaya davet eden anlatımı üzerinden okumak mümkündür. Müellif kimi zaman aynı çerçevede, insanın iç bünyesinde adeta kodlanmış bulunan yüce varlık fikrini hatırlatmak yahut güçlendirmek üzerinden de bir isbât-ı vâcib yapmaya çalışmıştır. Buna kimi zaman tarih boyunca yaşamış farklı milletlerin, içlerinde taşıdıkları, hayatlarına bazen doğru bazen yanlış ama bir şekilde aksettirdikleri yaşamları üzerinden yaptığı istidlâli de eklemiştir. Bütün bu yalın gerçeklere, basit hakikatlere karşı direndiğini düşündüğü kimi şahsiyetlere ise kelâmın akli yönden oldukça güçlü olan, özel ıstılahlar barındıran ve teknik hususlar içeren klasik hudûs ve imkân delilleriyle bezeli bir isbât-ı vâcib ameliyesine girişmiştir.

3. Allah'ın Sıfatları

Bilindiği üzere İslâm inanç sisteminde yaratıcıya dair çeşitli sıfat tasniflerine yer verilmiştir. Daha kapsamlı olan şekliyle bunları nefsî, zatî/selbî, sübûtî, haberî ve fiilî sıfatlar

şeklinde sıralamak mümkündür. Nefsî ve zâtî sıfatlar daha çok Allah'tan nefyi gereken hallerin reddine bağlı olarak ortaya konulan tenzihî ve selbî sıfatlardır. Bunlar hakiki değil itibarî sıfatlar konumunda olup özünde Hak Teâlâ'yı mahlûkatın hallerinden, dolayısıyla da O'nun şanına layık olmayan hususlardan uzak tutmaya matuf olarak kullanılmaktadır. Buna karşılık sübûtî sıfatlar ise zâtle kaim, hakiki ve zâta zait manalar ifade eden nitelikleri ortaya koymaktadır.

Şîrânî "İlmihal Dersleri" başlıklı yazı dizisinde teknik sunuma riayet kaygısından çok halkı aydınlatma gayesi güttüğü için "Allah'ta bulunan yarar yakışır haller" ifadesiyle zâtî ve sübûtî sıfatlara atıf yapıp herhangi bir tasnife başvurmadan onları peşi sıra açıklar. Bunları izah ettikten sonra ayrıca Allah'tan nefyi gereken durumlar çerçevesine oturtulabilecek muhtasar açıklamalar getirir. Ancak burada daha ilmî bir tasnif geliştirmek adına önce onun ilâhî sıfatlar bağlamında en son yer verdiği hususları zâtî sıfatlar altında, giriş mahiyetinde genel çerçevede zikretmek, ardından vücûd ile başlatıp tekvinle bitirdiği sıfatları hususi şekilde zâtî ve sübûtî sıfatlar biçiminde tertip edip alt başlıklar halinde aktarmak daha uygun olacaktır.

3.1. Nefsî ve Zâtî Sıfatlar

Müellif, ilâhî sıfatlar bölümünün son kısmında kendi aktarımı çerçevesinde bir yönden tenzihî sıfat olarak görülebilecek ve O'nun cisim olmadığı şeklinde anlaşılabilir izahatta bulunurken Allah'ın elle tutulur gözle görülür olmadığını söyler. Muhtemelen âhiret âleminde O'nun görülme inancına aykırılık oluşturmamak için işin görülme kısmını "dünyada" şeklinde kayıtlar. O iki halin dünyada söz konusu olmamasını, bunların mekânı gerektirmesi, Allah'ın ise hiçbir şeye ihtiyaç duymaması üzerinden açıklar.⁴⁷

Müellif, yine Allah'ın mekânla bağının olmaması bağlamındaki tenzihî izahında ne yeri ne göğü O'na mekân olarak düşünmemek gerektiğini, bu konulara insan aklının yetmeyeceğini belirtir. Genel bir prensibe işaretle Müslümanın sadece, Allah'a yakışan hallerin O'nda bulunurken, layık olmayanların bulunmadığına inanmak durumunda olduğunu ifade eder. Bu çerçevede O'ndan yeme içme, uyuma, cinsiyet taşıma, anne baba yahut çocuk sahibi olma gibi hallerin nefyedilmesi gerektiğini kaydeder. Aksi bir fikrin kişiyi iman dairesinden çıkaracağını vurgulayarak yine uyarıcı bir dile başvurur.⁴⁸

⁴⁷ Ahmed Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 17 (6 Eylül 1329), 139-140.

⁴⁸ Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 17, 140.

Böylece müellif, Allah'ın hangi hallerden uzak olduğunu ifadeyle meramını tenzihî bir lisan üzere aktarmış olur. Açıkçası bu meyanda belki başka pek çok şey zikredip onları Allah'ın uzak bulunduğu haller şeklinde nitelemek mümkünse de müellif, kendi izah sırasına göre daha önce yer verdiği klasik altı zâtî sıfattan hareketle bunları nispeten sınırlı tutmuş olmalıdır. Burada artık onun altı zâtî sıfat hakkında getirdiği hususi açıklamalara geçmek uygun olacaktır.

3.1.1. Vücûd

Şîrânî, ilâhî sıfatların aktarımında ilk sıraya yerleştirdiği “vücûd”u daha önce açıkladığı şekilde dünyanın varlığı üzerinden temellendirir. Yok olan hiçbir şey kendi kendine var olamayacağına göre dünyadaki varlıklara vücûd veren biri olduğunu söyleyip O’nu Allah olarak anar. Allah için bu sıfatın nefyi olan “yokluğun” düşünülmemeyeceğini ifade ederek O’nun ilgili niteliğini teyit eder. Allah’ın yokluğunun, müşahede edilen dünyanın da yokluğu anlamına geleceğini belirterek, gözü görüp aklı eren kimsenin bu ikincisinin varlığını inkâr edemeyeceğini vurgular. Dünyanın varlığına dönük aksi yöndeki ifadenin kişinin aklının bulunmadığına işaret edeceğini, böyle bir kimseyi de ancak kendisi gibi olanların izleyeceğini zikreder. Böylelikle Allah’ın varlığını zorunlu kılan dünyanın mevcudiyetini redde kalkışan kimselerin tartışılacak konumda bulunmadıklarını ihsas etmiş olur.⁴⁹

3.1.2. Kıdem

Şîrânî, “varlığının evveli olmamak” ifadeleriyle atıfta bulunduğu kıdem gerekliliğini, aksi durumda; O’nun yokken varlığa kavuşması anlamının doğacak olmasıyla açıklar. Bu sıfat doğal olarak soyut cümleleri gerektirdiği için müellif nispeten sade biçimde bu türden ifadeler kullanır. Burada önce bir şeyin yokken kendi kendine var olamayacağını hatırlatır. Şayet O, yokken var olduysa O’nun da yaratıcısı bulunması gerekeceğini belirtir. Bu kez ilgili hususların onu var eden için ortaya atılacağını, bu şekilde işin uzayıp ardı arkasının kesilmeyeceğini ve sayısız ilahların gündeme geleceğini söyler. Bunu hiç kimsenin kabul etmeyeceğinden hareketle Allah’ın varlığının başlangıcı olmadığını teyit eder.⁵⁰

Böylece müellif, kelâmında daha çok “teselsülün butlânî” şeklinde anılan ve bir kısım akli delillerle teyit edilen sonsuzluğun iptali düşüncesini daha çok onun basit bir izahına yer vermek suretiyle aktarmış olur. Burada aksi seçenekte ortaya çıkan birden fazla ilah görüşünü

⁴⁹ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 7 (17 Haziran 1329), 56-57.

⁵⁰ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 7, 57.

kimsenin kabul etmeyeceğini vurgularken, ilgili durumda oluşacak kaosa atıfta bulunuyor olsa gerektir. Kâinatın düzeninden hareketle kimsenin bunu onaylamayacağını ihsas ettirmektedir.

3.1.3. Bekā

Şîrânî yine “varlığının sonu bulunmamak” ifadesiyle zikrettiği bekânın gerekliliğini ise iki maddeyle açıklar. İlk olarak O'nun varlığının her zaman gerekli olmasına, yani O'na her zaman ihtiyaç duyulmasına dikkat çeker. Varlığına olan bu ihtiyaçtan O'nun hiçbir zaman yok olmaması gerektiğinin anlaşıldığını söyler. İkinci olarak varlığına başlangıç olmayanın sonu olmayacağına işaret eder. Bu durumu Allah üzerinden anlatarak, O'nun başlangıcı olmadığına göre sonunun da bulunmadığını vurgular. Bu tür sıfatların, zıddının nefyi ile anlatılması esasına uyarak Allah için varlığının sonu olmak gibi bir durumun düşünülemeyeceğini söyler.⁵¹ Öte yandan Şîrânî başka bir vesileyle Allah'ın bekāsına karşın, O'nun dışındaki her şeyin, kâinatın hem öncesi hem sonrasıyla bütün unsurlarıyla yoklukla muttasıf olduğunu belirterek aynı sığata atıfta bulunmuş olur.⁵²

3.1.4. Muhâlefetün li'l-havâdis

Müellif, yine bilindik ismini kullanmadan sadece “benzememek hali” olarak zikrettiği muhâlefetün li'l-havâdisi Allah'ın görülüp bilinen ve görülmeyip bilinmeyen canlı yahut cansız hiçbir şeye benzemeyeceği üzerinden açıklar. Bunu, böylesi bir benzerlik halinde O'nun da tıpkı diğer varlıklar gibi başlangıcı ve sonunun bulunacak olmasının getirdiği imkânsızlıkla izah eder. Diğer varlıkların hepsi yokken var olur ve bir başlangıcı ile sonu bulunurken, Allah'ın da onlara benzer kabul edilmesinin O'nun için de aynı nitelikleri gündeme getireceğini belirtir. Böylesi bir durumda, dünya ve âhiretin onsuz kalma halinin ortaya çıkacağını, bunun ise söz konusu olamayacağını söyler. Bütün bu durumlara bağlı olarak O'nda benzeme niteliğinin yokluğunu ve benzememezlik sıfatının varlığını kabul etmek gerektiğini belirtir.⁵³

3.1.5. Kıyâm bi-Nefsihî

Şîrânî, “kendi kendine durmak hali” diye tanımladığı ilgili sıfatın açıklamasını da yine sade bir biçimde yapar. Allah'ın varlığı ile sübutunun başka şeye dayanmadığını, var olmak

⁵¹ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 7, 57. Bu ikinci vurguyu yapan Mustafa Âsım da bu bağlamda ilgili naklî deliller dışında Allah'ın bekā sıfatını, O'nun kıdeminin bir gereği olarak sunar. Bk. Mustafa Âsım, *Akâid Dersleri*, 12.

⁵² Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), “Fânî Medreselerin Bâkî Eserleri”, *Sebîlürreşâd* 23/598 (24 Nisan 1340), 413.

⁵³ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 8 (21 Haziran 1329), 64-65. Bk. Ahmed Hamdi de ilgili sıfatı orijinal ismiyle andıktan sonra onu Allah'ın sonradan olan hiçbir varlığa hiçbir surette benzememesi ifadeleriyle açıklayarak aynı vurguyu yapmış olur. Bk. Ahmed Hamdi, *Dîni Dersler*, 37.

için yaratıcıya, sübutu için zaman ve mekâna gereksinimi olmadığını, daha genel ifadesiyle canlı yahut cansız varlıkların muhtaç olduğu hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığını söyler. Bu noktada ihtiyaç duymak ile ulûhiyetin zıtlığına atıf yaptıktan sonra, söz konusu sıfatın O'nun ihtiyaçsızlığı anlamına geldiğini yeniden teyit eder.⁵⁴

3.1.6. Tevhid

Şîrânî, “birlik hali” anlamına geldiğini söylediği tevhidi açıklarken de Allah'ın ortağı olmamasına atıf yapar. Ortağı bulursa dünyanın çoktan altüst olacağını söyler, bunu o ikisinin var etme ve yok etme bağlamında gerçekleşecek çekişmelerine bağlar. Bu durumu ise her ikisinin kendi dediğinin olması hususundaki ısrarları üzerinden açıklar. Böylece işin büyüüp onların iyice uyuşmazlık haline gireceklerini söyler. Bu atmosferde dünyanın ya hiç varlık kazanamayacağını yahut kazansa da sonrasında bozulacağını kaydeder. Bu aşamada o ikisinin uyumu ve beraberce yaratmayı gerçekleştirmeleri gibi bir hadisenin akla gelmemesi gerektiğini savunan müellif, bunu ilgili durumda o ikisinin birbirine ihtiyaç duyması, ihtiyacinsa ulûhiyete aykırılık oluşturması üzerinden açıklar.⁵⁵ Müellif bu açıklamasıyla her ne kadar muhataplarının konumunu esas alarak oldukça basit bir izah tarzına başvurmuş olsa da aslında burhân-ı temânû ve burhân-ı tevârüdün de özünü ortaya koymuş olur.

3.2. Sübûtî Sıfatlar

3.2.1. İlim

Şîrânî, Allah'ta bulunması gereken nitelikler meyanında ilim hakkında açıklamalar getirirken O'nun geçmiş gelecek, olmuş olacak her şeyi bildiği gibi, kişinin kalbine gelen her hali, ıssız dağ başında bulunan insanın yaptığı her işi bildiğini, bilmediği hiçbir şey olmadığını söyler. O'nun ilmini, yaratılmış her şeyin yerli yerinde olmasıyla gerekçelendirir. İnsanların dünyevî işlerinde aynı şekilde müşahede edildiği üzere bilgisi olmayanın böylesi sağlam bir iş gerçekleştiremeyeceği hususuna atıfta bulunur. Burada bilgiyle güzel iş eşleştirmesi yapar, akıl sahibi herkesin Allah'ın insanları hayranlığa sevk eden oldukça muhkem ve güzel işlerini O'nun bilgisine yoracağını söyler. Bu noktada bilginin önemine ve

⁵⁴ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 8, 65. Benzer kesime hitaben yazdığı eserinde Mahmûd Mesûd da söz konusu sıfatı Allah'ın, zât, sıfat ve fiillerinde kimseye muhtaç olmaması şeklinde açıklayarak aynı anlama göndermede bulunmuş olur. Bk. Mahmûd Mesûd, *Usûl-i Akâid-i İslâmiyye'den Muhtasar İlm-i hâl* (İstanbul: Bâbîali Caddesi'nde 52 Numaralı Matbaa, 3. Baskı, 1329), 19.

⁵⁵ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 8, 65. Konuyla ilgili benzer vurgular yapan Ahmed Cûdî de ilahın bir olmaması halinde, farazi ikinci ilahın, o birincisinin bir zaman ve mekânda yapmayı dileyeceği şeylere aykırı işler ortaya koymak isteyeceğini, bu durumda hiçbir şeyin yerli yerine oturmayacağını kaydeder. Böylece o da tıpkı Şîrânî gibi, farazi ikinci ilahın oluşturacağı keşmekeşe bağlı olarak ulûhiyeti Allah'a tahsis eder. Bk. Ahmed Cûdî, *Yeni İlmihal: Akaid Dersleri* (Dersâadet: Şems Matbaası, 1328), 10.

başarıdaki etkinliğine dönük kimi açıklamalarını takiben ebeveynleri çocukları okutmaya teşvik eder. Nihayetinde eğer iyi bir şey olsa Allah ve resulünde de cehalet olacağına işaretle bir yandan ilim övgüsü ve teşviki yapmış diğer yandan Allah'ta sıfat olarak ilmin bulunduğunu teyit etmiş olur.⁵⁶

Böylece Şîrânî, Allah'ın ilim sıfatını, onun eseri olan kâinatın işleyişi üzerinden temellendirmiş ve bir işin sağlamlığı ve güzelliğinin failinin bilgisine yorulması gerektiğini ortaya koymuştur. Müellif, burada ilgili açıklamalarının asıl muhataplarının anne-babalar ile çocuklar olmasından hareketle konuyla doğrudan bir münasebeti bulunmayan ilmin güzelliği ve cehaletin kötülüğüne değinmekten de kendisini alamamıştır.

3.2.2. Kudret

Şîrânî “elinden yaratmak gelmek hali” ifadesiyle atıfta bulunduğu kudretin yorumunda yine teknik bir izah kaygısı gütmeyen, halkın anlayacağı kelimeler seçerek bir açıklama yapar. O'nun elinden her şeyin geleceğini, dilerse varı yok, yoku var edeceğini, hiçbir şeyin O'na karşı koyamayacağını belirtir. Dilerse göz açıp kapama süresinde dünyayı yok edip yeniden var edebileceğini, isterse sayısız yokları varlığa kavuşturabileceğini söyler. Bunu; dünyada birbirine benzemeyen pek çok şeyin varlığının yaratma sıfatı olmayan bir varlıkla izah edilememesi üzerinden açıklar. İnsanın elinden gelen işi yaparken, gelmeyi yapamamasını Allah'ın kudret sıfatının izahında kullanır, dünyadaki bunca varlığın O'nun kudretine kanıt olduğunu söyler.⁵⁷

Şîrânî, kudret sıfatını, insanın basit müşahedeleri üzerinden açıklarken de onun kendi etrafında yokken birden varlık kazanan, varken aniden yokluğa mahkûm olan şeyleri görüp durduğunu, kâinatın ahvalini gözlemlediğini, anne karnında kanın insana çevrilmesi ile onlara can ve rızık verilmesini, türlü ağaçların dallarında çeşitli meyvelerin belirmesini, her şeye ayrı bir renk ve tür bahşedilmesini kavradığını zikreder. Bütün bunları gücü yetmeyen bir varlığın gerçekleştirmeyeceğine işaret ederek Allah'ın kudret sıfatına atıf yapar. Bu sıfata inanmayan kişilerin dinî daireden çıkacaklarını, geçmiş zamanda bunu inkâr eden kimselerin âleme rezil olduklarına işaret eder. Burada diriltmeyi inkâr eden müşriklerin durumunu hatırlatıp bir şeyi yoktan yaratanın onu yeniden tekrarlaması önünde bir engel bulunmadığını zikreder.⁵⁸

⁵⁶ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 9 (5 Temmuz 1329), 72.

⁵⁷ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 10 (12 Temmuz 1329), 80.

⁵⁸ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 10, 80-81. Şîrânî'ye benzer şekilde Hasan Hilmi de ilgili akaid risalesinde kudret sıfatını açıklarken O'nun ölüleri diriltmeye, taşı ağacı konuşturup yürütmeye, dünyayı birden yok edip bir anda başka pek çok dünyalar yaratmaya kadir olduğunu söyler. Bk. Hasan Hilmi, *Mirkât-ı Akâid yahud Vâzih İlm-i Hâl* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1327), 4.

Bütün bu izahlarıyla müellif, ilâhî kudreti, insanın hem müşahedesi hem de tecrübeleri üzerinden ortaya koymuş, hali hazırdaki mahlûkatın O'nun kudreti dışında başka bir hususla açıklanamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca ilâhî kudretin eseri olan yaratılmışların varlığının, o kudretin şümulüne girebilecek olanları da kuşattığına inanılması gerekliliğine atıf yapmıştır. Öte yandan, muhtemelen ilâhî kudretin gücünün en tipik tezahürü olması itibarıyla onu daha çok yaratma ile açıklamış, böylece ikisi arasındaki o güçlü bağı daha aşikâr hale getirmiştir.

3.2.3. İrade

Şîrânî “dilemek hali” ifadesiyle nitelediği iradeyi, Allah'ın bir işi yapıp yapmamayı istemesi şeklinde açıklar. Dilemesine bağlı olarak bir işi yaratacağı yahut yaratmayacağını, yaptığı her fiili kendi isteğiyle gerçekleştireceğini, kimsenin O'na iş buyuramayacağını ve yapacağı işin aksini yapmasını söyleyemeyeceğini belirtir. Dünyanın yokken yaratılmasını ilâhî iradeye kanıt olarak kullanır. Bununla yaratmanın bir irade neticesi olmasını kasteder. Burada bir işin kendi kendine yapılamayıp öncesinde onun yapılmasının dilenmesi gerektiğini hatırlatır. Bunu insanın kendi işleri üzerinden anlayabileceğini söyler. Dünyanın yaratılmasını en güç ve en büyük iş şeklinde niteleyerek, basit şeylerin dahi iradeyi gerektirdiği yerde onunla kıyas kabul etmez yaratmanın evvelinde de iradenin bulunacağını ihsas eder.⁵⁹

Müellif, ilâhî iradeyi, dünyadaki farklılıklar üzerinden de izah etmeye çalışır. Bunlarda gerçekleşen işlerin çeşitliliğini ilâhî iradenin onların o şekilde olmasını dilemesiyle açıklar. Çeşitli örnekler verir. Bu doğrultuda dünyada zengin, fakir; sağlıklı, topal birey; sağır, kör çocuk; âlim, cahil; kız, erkek evlat sahibi ve çocuksuz karı koca gibi insanların görüldüğünü söyler. Dünyada işte bu tip hallerin zuhur ettiğini belirten müellif, bunların ilgili şekilde ortaya çıkmasının kaynağını ilâhî irade olarak açıklar. Bunun üzerinden Allah'ın mürîd olduğunu teyit etmiş olur.⁶⁰

3.2.4. Hayat

Şîrânî, “daima sağ bulunmak hali” ifadeleriyle andığı hayat sıfatını, teşbihî dille açıklar. Bunu anlatırken ilâhî irade doğrultusunda canlıların kimi anne karnında kimi yumurtada ürer, sonra buralarda yavaş yavaş canlanır, ardından da doğup ölürken Allah'ın hayat sahibi olmasının bu türden olmadığına dikkat çeker. O'nda bunların hiçbirinin

⁵⁹ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 11 (19 Temmuz 1329), 89.

⁶⁰ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 11, 89. Bu ilâhî sıfatı daha ilmi ve genel bir çerçevede sunan Mustafa Âsım ise onu, var olacak şeyin vücûdunu, olmayacak şeyin yokluğunu ezelde, bütün sebep, şart, zaman ve mekânı ile tercih ve tayin etmesi şeklinde yorumlar. Bk. Mustafa Âsım, *Akâid Dersleri*, 17.

gerçekleşmediğini, O'nun yoklukla mevsuf bulunmadığı gibi ölüm yahut dirilişle de muhatap olmadığını belirtir.⁶¹

Müellif ayrıca O'nun hayat sıfatının diğer sübûtî sıfatlarının başı konumunda olduğunu söyler. Hayatın olmadığı yerde diğerlerinin de bulunmayacağını, bu sıfatın O'ndan herhangi bir anda kaybolması halinde, dünyanın altüst olacağını vurgular. Bunu dünyanın o hayretengiz işlerini en uygun şekilde yürütenin Allah olması, başka hiçbir varlığın bunu sağlama gücünde bulunmaması ile açıklar. O'nun değil ölmesi, bir an uyumasının dahi yine dünyayı tarumar edeceğini belirtir. Aklına Allah'ın uyuma fikri takılan, bir gün elinde iki bardakla dururken, gözüne uyku çalınıp anlık dalan ve bu esnada iki bardağın çarpıp kırılması ile uyanan kişinin bu durumu, zihnindeki sorunun cevabına yormasını, kıssa hüviyetinde aktarır. Böylece O'nun, hiçbir gaflet bulunmaksızın hayat sahibi olduğunu teyit eder.⁶²

3.2.5. Sem'

Şîrânî, "işitmek hali" ifadeleriyle atıfta bulunduğu sem' sıfatını da O'nun her söz ve sesi duyması şeklinde açıklar. Bunun âyetlerde karşılığı olduğu gibi, akla da uygun düştüğünü söyler. Sıradan beşerin bile işitmesinin bulunup, olmayanın yarım insan kabul edildiği yerde Allah'tan bu sıfatı nefyetmenin düşünülemediğini kaydeder. Daha ötesi ilgili sıfatın Allah'tan nefyiyle doğacak sıkıntının bunun insandan kalkmasıyla oluşacak zararla kıyaslanamayacak şekilde büyük olacağını, dolayısıyla onun kabul edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca işitmenin O'ndan nefyi halinde doğacak eksikliğin ulûhiyetini sorgulatacağını söyler. Kâinatın düzenini sağlayacak bilginin kaynağı durumundaki işitme ve görmenin Allah'tan nefyedilemeyeceğini teyit eden müellif, anlatımından doğabilecek teşbihin reddi meyanında O'nun işitmesinin kulak değil, kendine has bir halle gerçekleşeceğini ekler.⁶³

Öte yandan bu noktada Şîrânî'nin sem' sıfatını aktarırken işitmenin bilgi aracı olmasına dönük vurgusu ilmî anlamda çok da doğru olmasa gerektir. Zira Allah'ın bilgisi ezeli olduğuna göre, ilave bir bilgi kaynağına ihtiyaç zaten söz konusu olamaz. Ancak bunun yokluğunu kabul, zorunlu olarak aksi yöndeki seçeneği devreye sokacağı için, O'na bu sıfat

⁶¹ Ahmed Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 12 (26 Temmuz 1329), 100.

⁶² Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 12, 100. Çerkeşseyhizâde Tefvik Efendi de, akaid risalesinde hayatı, ilim ve kudretin sıhhatini gerektiren sıfat şeklinde takdim etmek suretiyle onun ilgili bağlamda diğer sıfatlara kaynak olduğunu ihsas etmiş olur. Bk. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *Miftâhu'l-akâid* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 11.

⁶³ Ahmed Şîrânî, "İlmihal Dersleri", *Medrese İ'tikâdları* 14 (9 Ağustos 1329), 115. Çerkeşseyhizâde Tefvik Efendi (öl. 1319/1901) ise bu sıfatın kendine mahsus şeklini daha istilâhî bir lisan üzere aktarır. Onu, bir tahayyül, tevehhüm ve teessür olmaksızın, işitilebilir özellikte olan şeylerin Allah'a tam bir şekilde inkişafını sağlayan sıfat şeklinde yorumlar. Bk. Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 11.

izafe edilmektedir. Belli ki, Şîrânî bir şekilde muhataplarına derdini kolayca ve daha anlaşılabilir tarzda anlatma derdinde olduğu için, işin ilmî/teknik sunumuna değil, zihinlerde daha güçlü bir tasavvur oluşturma hususuna odaklanmıştır. Bu tasavvurun yolunun nispeten teşbihî dil geliştirmekten geçtiği bilinmektedir.

3.2.6. Basar

Müellif, yine “görmek hali” diye niteleyip hususi olarak ismini anmadığı basar sıfatını sem’e benzer şekilde anlatırken yine onun varlığının Kur’an’da geçtiği gibi aklın da bir gereği olduğunu söyler. İnsanda kimi zaman ortaya çıkan görme yahut işitme yanlışlıklarının en küçük haliyle bile O’nda olmayacağını, aksi halde O’nunla insan arasında fark kalmayacağını belirtir. O iki varlık arasında oluşabilecek olası benzerliğin nefyi sadedinde O’nun değil insanlara, kalbe gelen herhangi bir şeye de benzemeyeceğini vurgular. Bu ifadeleriyle kuldaki görme yanlışlıklarının O’nda oluşabilme ihtimalini, muhâlefetün li’l-havâdis sıfatı üzerinden de nefyetmiş olur. Öte yandan müellif ilgili teşbihin nefyini sadece görme yanlışları bağlamında değil, doğrudan görmenin şekli sadedinde yaparken de O’nun gözle değil, kendine mahsus hal ile gördüğünü belirtir. Bunun keyfiyetini Zât-ı kibriya dışında kimsenin bilemeyeceğini, zaten bunun insana vazife olmadığını, O’nun görme ve işitme sıfatının varlığını bilmenin yeterli geleceğini kaydeder.⁶⁴

3.2.7. Kelâm

Şîrânî, “söyleyicilik hâli” ifadeleriyle andığı kelâm sıfatının da yine Kur’an’da karşılığı olduğu gibi aklın da onda karar kıldığını belirtir. Bu sıfatın Allah’ta bulunması gerekliliğini, onun insanda gördüğü işlev üzerinden anlatırken konuşma özelliğinden yoksun insanın bir değerinin olmayacağını, onun “tamam bir adam” kıvamına erişmeyeceğini, dolayısıyla kelâmın yokluğunun bir eksiklik oluşturacağını söyler. Tam da bu noktada Allah’ta böylesi bir noksanın bulunmayacağını ifadeyle O’nun kelâm sıfatına sahip olduğunu teyit eder.⁶⁵

Müellif, kelâm sıfatını Kur’an’a “kelâm-ı kadîm” denilmesi çerçevesinde yorumlarken de ilgili ifadenin “Allah’la beraber bulunan söz” anlamına geldiğini, bundan ise Kur’an’ın ilâhî kelâm olduğunun anlaşıldığını belirtir. Kelâm sıfatı bulunmadığında söz söylemenin mümkün olmadığına işaretler, Allah’ta bu sıfatın varlığını kabulün gerekli olduğunu teyit eder. Burada yine onun, insandaki söz söyleme gibi olmadığına işaret eder. Allah’ın ne sözünün ne

⁶⁴ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ’tikâdları* 14, 115-116.

⁶⁵ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ’tikâdları* 15 (16 Ağustos 1329), 123.

de söyleyiş biçiminin, insandaki gibi düşünülemediğini, bu meyanda ilâhî sıfat olan kelâmı ne harf ve ses ne de ağız ve dil kullanımını olduğunu söyler. Bunda bir tavsif yapılamayacağını hem sözünün hem de söyleyişinin O'na has olduğunu kaydeder. Kişiyi düşenin bu sıfatın bulunduğuna iman olup, ötesinin kendisine sorumluluk yüklediğini hatırlatır.⁶⁶

3.2.8. Tekvin

Şîrânî, son ilâhî sıfat meyanında tekvini “yokları var etmek hali” ifadeleriyle açıklar. Allah'ın bu sıfatına bağlı olarak, görünen görünmeyen tüm mevcudatı yokken yarattığını belirtir. Bunun hem var olan hem var olacak şeyler için geçerli olduğunu, O'nun olmasını istediği bir şeye “ol” emriyle varlık kazandırdığını kaydeder.⁶⁷

Şîrânî, başka bir vesileyle Allah'ı maddi ve manevi kâinatın idare edicisi, düzenleyicisi ve yaratıcısı ifadeleri üzerinden tavsif ederken de O'nun mezkûr sıfatına atıf yapmış olur.⁶⁸ Şîrânî, bu sıfatı teyit ettiği başka bir yerde ilâhî dinleri kastederek söz konusu yargısının genel anlamda kabulüne ve bir ret yahut eleştiriye medar olamayacak olmasına dikkat çeker. Böylece ilgili sıfatın bütün ilâhî dinlerin ortak kabulünü yansıttığını vurgulamış, bu fikir birliğinin Hak Teâlâ'nın onunla muttasıf bulunduğunu daha güçlü şekilde gösterdiğini ihsas etmiş olur.⁶⁹

Öte yandan tekvin sıfatının sadece bir şeye varlık kazandırma değil, onu yokluğa mahkûm etmeyi de içerdiğini vurgulayan Şîrânî, canlı cansız her şeyin O'nun emriyle varlık kazandığını, başka hiç kimsenin buna güç yetiremeyeceğini belirtir. Bu noktada tekvini ayrıca kul fiilini de kuşatan bir yapıya büründürür. Bu doğrultuda beşerî eylemlerin de Allah'ın izni altında bulunduğunu, o olmadan kişinin parmağını dahi kıpırdatamayacağını söyler.⁷⁰

⁶⁶ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 15, 123.

⁶⁷ Ahmed Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 17, 139.

⁶⁸ Ahmed Şîrânî, “İslâmiyet'te Hilâfet ve Saltanat”, *İ'tisâm* 2/59 (1 Kanunisanı 1336), 721-722. Çerkeşseyhizâde de aralarında tekvinin de yer aldığı Allah'ın sübûtî sıfatlarını ispat aşamasında aklın halen tam anlamıyla künhüne vakıf olamadığı âlemdaki düzene göndermede bulunarak aynı yolu izler. Bk. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Meziyyet-i İslâmiyye* (Dersâadet: Mahmud Bey Matbaası, 1307), 9-10.

⁶⁹ Ahmed Şîrânî, “Enbiyâ-i Kirâm Hazerâtında Riyâset-i Diniyye ve Dünyeviyye: Müftü Hacı Mustafa Efendi Hazretlerine Cevab”, *İ'tisâm* 2/70 (1 Nisan 1336), 898.

⁷⁰ Şîrânî, “İlmihal Dersleri”, *Medrese İ'tikâdları* 17, 139. Benzer bir vurguyu yine tekvin sıfatının açıklamasında yapan Hâfız Nuri de Allah'ın tüm mahlûkatın işlerini, rızık, ibadet ve imanlarını yarattığını kaydeder. Bk. Hafız Nuri, *Akâid-i İslâmiyye'den Amel-i Ulûm-i Diniyye* (Dersâadet: y.y., 3. Basım, 1331), 8.

Şîrânî, kul tedbir alırken Allah'ın takdir ettiğini belirtmek suretiyle de benzer bir hususu teyit etmiş olur.⁷¹ Aynı şekilde beşerî tecrübelerden kulun gayret ve tedbirinin, matluba ulaşmanın yegâne ölçütü olmadığı, bunun için ilâhî tevfiğe ihtiyaç bulunduğunun anlaşıldığını söylerken de aynı yaklaşımı sergiler.⁷² Yine bir işin başarıyla sonuçlanmasını Allah'ı kastederek tabiat ötesi kudrete bağlarken, benzer bir tavır göstermiş, sadece tekvine değil onun dayandığı kudrete de atıf yapmış olur.⁷³ Bütün bu izahları ile sonuçta aynı hususa, fiil namına her ne varsa hepsinin Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekmiş olur.

Müellifin iman ve isbât-ı vâcib konularından farklı olarak ilâhî sıfatlar meselesini bir yazı silsilesi halinde kaleme alması onları daha düzenli bir şekilde aktarmasına imkân tanısa da vurgulandığı üzere buradaki muhataplarını çocuklar olarak belirlemesi bu kez de basit ve sıradan bir izah biçimi benimsemesine zemin hazırlamıştır. Bu yüzden onda ne sıfatların zât ile ilişkisi veya tevhidi zedeleden güçlü bir sıfatlar teorisinin vaz'ı gibi genel; ne de tekvin mükevven bağlantısı veya kelâmın lafzî ve nefsî kısımları gibi özel alanlarına giren herhangi bir açıklama görmek mümkün olmamıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla müellif istisnaları bir tarafa bırakılırsa, klasik bir ilmihal eserinde yer alan inanç esaslarının sunumu seviyesinde dahi bir üslup geliştirmekten uzak durmuş, tüm gayretini soyut bir meselenin çocuklara ve/veya genel anlamda bilgi düzeyi oldukça sınırlı bireylere en basit şekilde anlatılabilir hususuna yoğunlaştırmıştır. Bu tarz görünürde belki çok kolay bir yol olarak algılanabilirse de onun tenzih ve teşbih dengesini koruyarak kelimelerin seçilmesi gibi bir zorluğu beraberinde getirdiği de muhakkaktır. İşte yazarın ilgili izahatını bu çerçeveden değerlendirmek ve bundan tamamen teknik ve ilmi düzeyi çok yüksek açıklamalar beklememek gerekmektedir.

Yazarın bu bağlam içerisinde izahlarını değerlendirmek gerekirse, bunların ilgili malumatı hayatında belki ilk kez duyacak yahut bu hususta neredeyse yok denecek bir bilgi kırıntısına sahip olan fertlerin konu hakkında genel manada zihninde bir şablon oluşturmasına yardımcı olacağı muhakkaktır. Burada Hz. Peygamber'in insanlara akıllarına göre hitap etme tavsiyesi hatıra getirildiğinde yazarın üslubunu benimsemek mümkün değildir. Bu durum elbette onun ilgili sıfatların tavsifi bağlamında seçtiği bütün kelimelerin en ideali yansıttığı yahut yer verdiği alt konuların tümüyle en mühim hususları içerdiği anlamına gelmemektedir. Burada unutulmaması gereken husus, onun izahatını, klasik kelâm eserleri yahut orta seviyede

⁷¹ Ahmed Şîrânî, "İctihad Refikimize İkinci Sözlerim", *Medrese İ'tikâdları* 2 (13 Mayıs 1329), 14.

⁷² Ahmed Şîrânî, "Allahü veliyyü't-tevfik", *Hayru'l-Kelâm* 2/26 (1 Mayıs 1330), 202.

⁷³ Yahya Afif (Ahmed Şîrânî), "Dînî ve Maddî Medeniyetler", *Sebîlürreşâd* 24/611 (7 Ağustos 1340), 194.

bir itikat telifinin mündericacı değil, bir kısım soyut unsurların bir çocuğun zihnine nakşetme bağlamındaki başarı yahut eksiklikleri üzerinden değerlendirilmesi lüzumdur. Bu noktada elde edilen başarı kişiden kişiye değişebilirse de ortada takdiri hak eden bir emeğin bulunduğu kuşkusuzdur.

Sonuç

Osmanlı'nın son devir ilim ehlinden olan ve matbuat alanında boy gösteren Ahmed Şîrânî, muhatabının konumu ve yazının bağlamına göre kimi zaman sert kimi zaman ise yumuşak bir üslup kullanmıştır. Genel çerçevede sahip olduğu polemikçi dili bazen dinî muhtevalı yazılarında kullansa da bu sahada daha çok öğretici makaleler kaleme almıştır. Yazılarından, İslâm'ı pek çok alanda tavır koyucu ve güçlü bir nizam tesis edici sistem olarak gördüğü anlaşılan Şîrânî, mesaisinin önemli bir kısmını dinin ve onun kutsallarının müdafaasına ve anlatısına sarf etmiştir.

Şîrânî, kimi zaman oldukça ilmî üslup benimsemiş, kimi zaman yalın ve anlaşılır bir dille sadece okuyucusunu ilgili hususta aydınlatmayı hedeflemiştir. Dinî konularda her iki tarza da başvurmuş, insanlara durumlarına göre hitap etmenin çeşitli örneklerini sunmuştur. Bu çerçeve içerisinde bazı itikadî konulara da ya doğrudan yer vermiş yahut ilgili bağlam içerisinde atıfta bulunmuştur. Bunlardan doğrudan temas ettiklerinde daha çok basit bir izah tarzı benimserken, bir bağlam çerçevesinde değindiklerinde itikadî açıklamalarını asıl konuyla güçlü bağlar kuran araç haline getirmiştir. İlâhî sıfatlara dönük izahını daha çok doğrudan işlediklerine, isbât-ı vâcib sadedindeki açıklamalarını ise bağlam içinde zikrettiklerine örnek vermek mümkündür. İman hakkındaki izahatında ise her iki türden unsurlara başvurmuştur.

Şîrânî, istisnaları dışarıda bırakılırsa bu çalışmada ele alınan itikadî meselelerle ilgili fikirlerini kelâmdan ziyade akaid eserlerinin muhtevasıyla kesişecek şekilde ortaya koymuştur. İman hakkında yaptığı açıklamalarda bir mezhebî aidiyet kaygısı gütmemişse de iman mahiyeti gibi ihtilafli hususlarda Hanefî usulcülerin anlayışına yakın durmuştur. Bununla birlikte konuyla ilgili verdiği bir takım malumatı, daha farklı bir bağlamda ortaya koyduğunda ameli de ön plana alan açıklamalar yapmıştır. Onun icmalî ve tafsilî iman ile tahkikî ve taklidî imana dair zikrettikleriyse bunların ehl-i sünnet kelâmının iki ekolü arasında çok ciddi bir ihtilafa medar olmamasına mebni bir mezhebî aidiyet tespitine imkân bırakmamıştır.

Şîrânî'nin isbât-ı vâcib sadedinde değerlendirilebilecek yorumlarında ise görünür âlemin ihtiyaç duyduğu var edicinin tayini, dinin insan fitratına uygunluğu ve bu doğrultuda

fitrat ve kabûl-i amme delili, yine bilimle yaratıcı düşüncesi arasındaki uyum; öne çıkan açıklamalar olarak dikkat çekmiştir. Bunlardan âlemin ihtiyaç duyduğu yaratıcı hususunda muhatap, çocuklar yahut ilmî seviyesi zayıf kişiler olunca isbât-ı vâcib, kâinatın basitçe sadece güçlü sıfatlara sahip bir varlığa izafesi; sınırlı bazı yerlerde muhatap entelektüel seviyesi yüksek kimseler olunca hudûs ve imkân delili gibi teknik unsurlar barındıran bir açıklama üzerinden yapılmıştır. Bunlardan fitrat ile kabûl-i amme delilinde ve bilimle yaratıcı uyumu fikrinde konu özel olarak bir isbât-ı vâcib delilinin sunumu şeklinde ortaya konulmadığı için onda sadece bir ihsas söz konusu olmuştur. Bunların üçüncüsünde ise gaye ve nizam delili ön plana çıkmıştır. Bilim ile din arasındaki çatışma iddiaları o dönemin önemli tartışma alanlarından biri olduğu için ilgili görüşlerde fennin yaratıcıya götüreceği yönündeki vurgular, görece daha fazla yer kaplamıştır.

Yazarın ilâhî sıfatlarla ilgili açıklamaları ise diğer iki konuya göre daha sade ve basit bir görünüm arz etmiştir. Bunlardan tenzihî sıfatlarda onların da konumuna uygun şekilde daha çok Allah'ın yüceliği; sübûtî sıfatlarda ise onların Mevlâ'da bulunmasına duyulan ihtiyaç öne çıkmıştır. Bu ikinci tür sıfatların, tabii, kemali itibarıyla değilse de beşerde de bulunmasından hareketle onların insanda gördüğü işlevlerden yararlanmak da konunun izahında dikkat çeken unsurlar olarak yerini almıştır. Bu durumun bir teşbih anlayışına kapı aralaması tehlikesine karşı ise getirilen ilave tenzihî açıklamalarla denge sağlanmıştır.

Şîrânî, bütün bu itikadî görüşleriyle her ne kadar ilgili konularda çok zengin bir fikir manzumesi sunmamışsa da bunların müderris kimliğine sahip bir yazar tarafından, bazen ilgili teknik terimler yerine alternatif ifadeler kullanılarak ortaya konulması değer ifade etmektedir. Açıkçası burada Şîrânî'nin konuyla ilgili itikadî açıklamaları içerisinde; doğrudan olanlarının önemli bir bölümünün, muhatap kitlesinin ilmî yetersizliğinden ötürü görece basit olması, dolaylı olanlarının ise konu bütünlüğü içerisinde sunulmaması nedeniyle beliren eksikliği, yazarın ilmî çerçevede yeknesak şekilde büyük bir vukufiyetle aktardığı diğer düşüncelerine teşmil edilmemesi gerektiğini vurgulamak lazımdır. İşte bu noktada eğer bu makale, Şîrânî'nin adının duyulmasına, diğer yazılarının incelenmesine ve belki de hakkında başka çalışmaların yapılmasına aracılık ederse amacını gerçekleştirmiş olacaktır.

Kaynakça

Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). "Dînî ve Maddî Medeniyetler". *Sebîlürreşâd* 24/611 (7 Ağustos 1340), 193-195.

- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “Dünkü ve Bugünkü İslâmiyet”. *Sebîlürreşâd* 24/609 (24 Temmuz 1340), 163-165.
- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “Fânî Medreselerin Bâkî Eserleri”. *Sebîlürreşâd* 23/598 (24 Nisan 1340), 413-414.
- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “Fertlerde Diyânet Küskünlüğü”. *Sebîlürreşâd* 24/605 (19 Haziran 1340), 98-100.
- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “Her Ferdin Nefsine Karşı Vezâif-i Ahlâkiyesi”. *Sebîlürreşâd* 24/599 (1 Mayıs 1340), 4-6.
- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “İctihâd ve Taklîd”. *Sebîlürreşâd* 24/608 (10 Temmuz 1340), 148-150.
- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur’ân’a Tercümân Olamaz”. *Sebîlürreşâd* 24/602 (29 Mayıs 1340), 51-52.
- Afif, Yahya. (Şîrânî, Ahmed). “Seyyid Bey’in İrşâdât-ı Âlimânesi”. *Sebîlürreşâd* 24/604 (12 Haziran 1340), 82-85.
- Aksekili, Ahmed Hamdi. *Dîni Dersler*. Dârülhilâfetilaliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 2. Baskı, 1339-1341.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslâm Akademisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 1998.
- Âsım, Mustafa. *Akâid Dersleri*. Dersaadet: Hilal Matbaası, 1324.
- Cûdî, Ahmed. *Yeni İlmihal: Akâid Dersleri*. Dersaadet: Şems Matbaası, 1328).
- Çerkeşşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Meziyyet-i İslâmiyye*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1307.
- Çerkeşşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Miftâhu'l-akâid*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*. Darülhilafe: Hikmet [Matbaa-i İslâmiyesi], 1332.
- Gündüz, Mustafa. “Ahmed Şirani ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: “Medrese İ'tikatları (İndeks ve Yazı Özetleri)”. *Folklor/Edebiyat* 12/46 (2006), 97-130.
- Hilmi, Hasan. *Mirkât-ı Akâid yahud Vâzih İlm-i Hâl*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1327.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.
- Kâmil, Hâfız. *Cevâhirü'l-kelem fî beyân-i akâidi'l-İslâm*. Kastamonu: Matbaa-i Vilayet, 1334.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Şur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu-Ahmed Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mesûd, Mahmûd. *Usûl-i Akâid-i İslâmiyye'den Muhtasar İlm-i hâl*. İstanbul: Bâbîâlî Caddesi'nde 52 Numaralı Matbaa, 3. Baskı, 1329.
- Nazima, Ali. *İdmân İkinci Lahika: Akâid-i İslâmiyye'den Mekâtib-i İbtidâiyye'ye Mahsus İlmihâl*. y.y.: y.y., 3. Basım, 1313.
- Nuri, Hâfiz. *Akâid-i İslâmiyye'den Amel-i Ulûm-i Dîniyye*. Dersaâdet: y.y., 3. Basım, 1331.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Şîrânî, Ahmed. "Allahü veliyyü't-tevfik". *Hayru'l-Kelâm* 2/26 (1 Mayıs 1330), 201-202.
- Şîrânî, Ahmed. "Ben, Ahmed Midhat Efendi Olabilir miyim?". *Hayru'l-Kelâm* 1/16 (20 Şubat 1329), 121-122.
- Şîrânî, Ahmed. "Bir Budalânın Hezeyanları". *Beyânülhak* 6/131 (3 Teşrinievvel 1327), 2369-2371.
- Şîrânî, Ahmed. "Bulgar Papazlarından Bir Suâl". *Hayru'l-Kelâm* 1/15 (13 Şubat 1329), 113-114.
- Şîrânî, Ahmed. "Dârülfünûn Talebesiyle Bir Musâhabe-i Kalemiyye 1". *İ'tisâm* 1/24 (08 Mayıs 1335), 161-164.
- Şîrânî, Ahmed. "Dârülfünûn ve Müderrisleri". *İ'tisâm* 1/43 (25 Eylül 1335), 465-469.
- Şîrânî, Ahmed. "Enbiyâ-i Kirâm Hazerâtında Riyâset-i Dîniyye ve Dünyeviyye: Müftü Hacı Mustafa Efendi Hazretlerine Cevab". *İ'tisâm* 2/70 (1 Nisan 1336), 896-900.
- Şîrânî, Ahmed. "Fıkra Musâhabeleri". *İ'tisâm* 1/25 (15 Mayıs 1335), 177-181.
- Şîrânî, Ahmed. "Gazetemizin Sene-i Devriyesi ve İbretlerle Dolu Bir Tarihçe". *Hayru'l-Kelâm* 1/25 (24 Nisan 1330), 191-200.
- Şîrânî, Ahmed. "Hüsn-i Diyânet Yoksa Fikr-i Siyâset de mi Yok?..". *İ'tisâm* 1/29 (12 Haziran 1335), 245-248.
- Şîrânî, Ahmed. "İbn Meryem İbn Mülcem". *Medrese İ'tikâdları* 8 (28 Haziran 1329), 62-63.
- Şîrânî, Ahmed. "İctihad Refikimize İkinci Sözlerim". *Medrese İ'tikâdları* 2 (13 Mayıs 1329), 14-15.
- Şîrânî, Ahmed. "İlk Sözlerim". *Medrese İ'tikâdları* 1 (6 Mayıs 1329), 8.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 2 (13 Mayıs 1329), 15.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 3 (20 Mayıs 1329), 23.

- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 4 (27 Mayıs 1329), 31-32.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 5 (3 Haziran 1329), 41-42.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 6 (10 Haziran 1329), 49.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 7 (17 Haziran 1329), 56-57.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 8 (21 Haziran 1329), 64-65.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 9 (5 Temmuz 1329), 72.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 10 (12 Temmuz 1329), 80-81.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 11 (19 Temmuz 1329), 89.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 12 (26 Temmuz 1329), 100.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 14 (9 Ağustos 1329), 115-116.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 15 (16 Ağustos 1329), 123.
- Şîrânî, Ahmed. "İlmihal Dersleri". *Medrese İ'tikâdları* 17 (6 Eylül 1329), 139-140.
- Şîrânî, Ahmed. "İs'âf-ı matlûb". *Hayru'l-Kelâm* 1/17 (27 Şubat 1329), 129-130.
- Şîrânî, Ahmed. "İslâmiyet'te Hilâfet ve Saltanat". *İ'tisâm* 2/59 (1 Kanunisanı 1336), 721-724.
- Şîrânî, Ahmed. "Kendime Nasihatlerim". *Hayru'l-Kelâm* 2/37 (17 Temmuz 1330), 293-294.
- Şîrânî, Ahmed. "Medrese İ'tikâdları". *Hayru'l-Kelâm* 1/25 (24 Nisan 1330), 192.
- Şîrânî, Ahmed. "Sohtalar-Türediler". *İ'tisâm* 1/3 (20 Şubat 1335), 1-3.
- Şîrânî, Ahmed. "Sun'u'l-Mevlâ Nûru'l-Hüdâ". *Hayru'l-Kelâm* 2/32 (13 Haziran 1330), 252.
- Tozlu, Selahattin. "İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir İlmiyeli: Ahmed Şirani Efendi". *Türkiye Günlüğü* 48 (1997), 42-59.
- Tozlu, Selahattin. "İkinci Meşrutiyet Döneminde Parti-Din Adamları İlişkisi Üzerine Ahmed Şirani'nin Görüşleri". *Kalem ve Onur* 5/12 (1996), 26-32.